الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.
جامعة الحاج لخضر- باتنة-.

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية.
قسم: الشريعة.

نيابة العمادة للدراسات العليا
والعلاقات الخارجية.

نظرية روح التشريع الإسلامي وأثرها في استنباط وتطبيق الأحكام.

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية. تخصص: فقه وأصول.

إعداد الباحث:
سليم سرار.

تحت إشراف:
أ.د سعيد فكرة.

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب.	الرتبة العلمية.	الجامعة الأصلية.	الصفة.
أ.د منصور كافي.	أستاذ التعليم العالي.	جامعة الحاج لخضر-باتنة.	رئيسا.
أ.د سعيد فكرة.	أستاذ التعليم العالي.	جامعة الحاج لخضر-باتنة.	مقررا.
أ.د كمال بوزيدي.	أستاذ التعليم العالي.	جامعة الجزائر.	عضوا.
أ.د نور الدين عباسي.	أستاذ التعليم العالي.	جامعة الجزائر.	عضوا.
د. بن حرز الله عبد القادر.	أستاذ محاضر.	جامعة الحاج لخضر-باتنة.	عضوا.
د. عز الدين كيحل.	أستاذ محاضر.	جامعة محمد خيضر-بسكرة.	عضوا.

السنة الجامعية **1430-1431**هـ الموافق **2009-2010**م

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قبس من نور.

{وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۞ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ} [الشورى : **52** ، **53**].

قال السدي: (وحيا من أمرنا)*.

* – أخرجه الطبري بإسناد حسن: تفسير الطبري: ت: أحمد شاكر. مؤسسة الرسالة. ط:**1**، **1420**هـ-**2000**م، (**560/21**).

الإهداء

إلى العلماء الربانيين الذين وقفوا مواهبهم على خدمة التشريع الإسلامي، وسعوا للتمكين له بإظهار محاسنه ومواضع الإعجاز فيه، الذين لو تأتت لهم الوسائل، ولاينتهم الظروف، لبلغوا من هذه الغاية منتهاها.

إلى الباحثين المنصفين الذين يربأ بهم إنصافهم أن يجحفوا بحق هذا التشريع البديع، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إلى العاملين لتجديد معالم التشريع المنزل بآلياته الذاتية، ينفون عنه غلو الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

إلى الوالدين الكريمين عرفانا ووفاء:

عرفانا بنعم تَتْرَى من لدن حملي وفصالي، ثم طفولتي إلى كهولتي، إلى هلم جرا.

ووفاء لا أزعم كماله وتمامه، ولا قريبا من ذلك.

إلى رفيقة الدرب التي آنست من الوحشة، ونبهت من الغفلة، وشحذت من العزيمة، وأعلت من الهمة، حين عزَّ الشفيق، وخذل الشقيق.

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع.

بسم الله الرحمن الرحيم.

رب كما أنعمت فزد.

مقدمة البحث.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران : **102**].

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء : **1**].

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۞ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب : **70** ، **71**].

أما بعد.

فإن من الأصول المقررة في الشرع المعصوم أن الشريعة الإسلامية شرعت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد بحسب الإمكان، والمعنى المتبادر إلى الأذهان من هذه العبارة أن المصالح إنما تحصل في الواقع، وأن المفاسد إنما تدرأ في الواقع؛ فمحل التحصيل والدرء هو الواقع، إذ مقصود الشرائع إصلاح الواقع ودرء المفاسد عنه بحسب الإمكان، فهو المقصود بالتشريع لأن الشريعة الإسلامية شريعة واقعية عملية.

فكل التشريعات تصب في هذا المعنى، فعنه تصدر وعليه ترد؛ فهو آخية الأحكام وقطب رحاها، وبه يظهر جمال الشريعة ورونقها وبهاؤها، ليعلم الناس أن مبناها ليس على المشيئة المحضة والإرادة الصرفة فحسب؛ –تماما كالأحكام الكونية- بل مبناها على المشيئة والإرادة مقرونة بالحكم الباهرة والمصالح الخالصة أو الراجحة والعدل التام والرحمة السابغة؛ فإن الشارع حكيم قدير قد وصلت حكمته إلى حيث وصلت قدرته، وله في كل شيء حكمة باهرة كما أن له فيه قدرة قاهرة[1]، فقد شرع ما شرع وأراد ما أراد لحكم بليغة ومصالح حميدة، إذ بالشرع يعرف المشرع، كما أنه بمعرفة أسماء المشرع وصفاته تعرف قيمة الشريعة، لأنها في حقيقتها من آثار تلك الأسماء والصفات.

فكيف لا يكون الشرع الذي كله رحمة وحكمة وخير وبر وعدل وإحسان ومصلحة بهذه الأوصاف الشريفة والمعاني الرشيدة؟ والحال أن المشرع حكيم عليم، بر رحيم، ودود عدل كريم، الخير بيديه، والشر ليس إليه، له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فشريعته من دلائل علمه وحكمته ورحمته وعدله وإحسانه وبره، بل هي دليل على تفرده بالكمال المطلق والسؤدد التام وسائر نعوت الجلال؛ وسلامته من النقائص والعيوب التي قد علم بالاضطرار الفطري والعقلي والنقلي تنزهه عنها.

أليس بديع خلقه دليلا على كمال ربوبيته وتمامها المستلزمة لتوحيده؟ فإن الربوبية التامة تستلزم ذلك، وأنه الذي لا تنبغي العبادة والحب والخوف والرجاء والإجلال والطاعة إلا له[2].

فكيف لا يكون جمال شريعته دليلا على استحقاقه لذلك دون من سواه؟ فإن له الخلق والأمر، فكما لا يخلق غيره لا يأمر غيره، ودلائل خلقه وأمره من جنس واحد، بل يستدل بدلائل توحيد الربوبية على إثبات توحيد الإلهية والعبادة والطاعة[3].

---

[1]- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. دار الفكر، بيروت، **1398** هـ – **1978**م، (**1** / **239**).

[2]- الطب النبوي: محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي. ت: عبد الغني عبد الخالق. دار الفكر، بيروت، (**1** / **158**).

وكيف لا يستلزم كل من بديع خلقه وجمال شرعه وحسن أسمائه وعلو صفاته وتفرده بكمال الربوبية والإلهية تأسيس شريعته على مراعاة الحكم والمصالح وتتبع المقاصد الرشيدة والغايات الحميدة؟[4] فإن من ظن قيامها على مجرد المشيئة المحضة، وأنه يجوز أن يأمر بالشيء وينهى عن نظيره من كل وجه، أو يحرم الشيء ويبيح نظيره من كل وجه، فقد ظن به ظن الجاهلية[5].

كذلك من ظن أن شريعته لا تصلح لمواكبة المستجد من القضايا، ومعالجة الواقع وما فيه من تعقيدات ونوازل غير معهودة، فقد ظن به غير الحق، وطعن في الحكمة الإلهية، كحال الوضعيين الذين يؤثرون العيش دون شريعة ربانية ملزمة، لظنهم أن الشريعة الوضعية كفيلة بتحقيق مقاصدهم وتلبية حاجاتهم، فهم يحسبون أن يتركوا سدى كالأنعام السائمة من غير أن يلزموا بتشريع رباني يأمرهم وينهاهم، وهذا كله من ظن غير الحق، لأنه ظن غير ما يليق بأسمائه الحسنى وصفاته العليا وذاته المبرأة من كل عيب وسوء، وخلاف ما يليق بحكمته وحمده، وتفرده بالربوبية والإلهية.

---

[3]- انظر تفصيل هذه الحقيقة في: شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي. ت: جماعة من العلماء. المكتب الإسلامي، بيروت ط:**4**، **1391**هـ، (**1/83-84**).

[4]- قال ابن تيمية: (أجمع المسلمون على أن الله تعالى موصوف بالحكمة لكن تنازعوا في تفسير ذلك؛ فقالت طائفة: الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده. ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة. وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيما، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة، بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة) دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد السيد الجليند.مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط:**2**، **1404**، (**2 / 108-109**).

[5]- تجويز الأمر بالشيء مع النهي عن نظيره من كل وجه، والنهي عن الشيء مع إباحة نظيره من كل وجه، هو تفريق بين المتماثلين وجمع بين المختلفين من غير سبب موجب لذلك، وهو من آثار إنكار حكمة الله تعالى في الخلق والأمر، والزعم بأنه ما خلق ولا شرع إلا لمحض المشيئة. اظ: مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني. ت: أنور الباز - عامر الجزار. دار الوفاء، ط:**3**، **1426** هـ / **2005** م، (**8 / 52 - 61**).

وقد قال تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [آل عمران: **18**].

فمن شهادة الحق، الشهادة له سبحانه -كما شهد لنفسه وشهد له الملائكة وأولو العلم- بالتوحيد والعدل والعزة والحكمة، فالتوحيد يتضمن عبادته وحبه وطاعته وحده لا شريك له، والعدل يتضمن أن يكون خلقه وشرعه في أليق المواضع وعلى أتم الوجوه، إذ لا تخرج أقواله سبحانه عن الصدق، ولا أحكامه عن العدل[6] كما قال: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [الأنعام: **115**]، أي: صدقا في الأخبار، وعدلا في الشرائع والأحكام.

وهذا القيام بالقسط والعدل هو من آثار حكمته التي تتضمن أنه خلق الخلق وشرع الشرائع لحكم حميدة وغايات رشيدة يستحق عليها كمال الحمد[7]، وكلما أشرق نور الشريعة والرسالة في قلب العبد ازداد شهوده لقيام أمر الله تعالى بالقسط والعدل في خلقه وقسمه وحكمه[8].

فتشريعه كله عدل، وتقديره كله عدل، (له الخلق والأمر، فكما أنه في أمره لا يأمر إلا بأرجح الأمرين، ويأمر بتحصيل المصالح وتكميلها وبتعطيل المفاسد وتقليلها؛ وإذا تعارض أمران رجح أحسنهما، وليس في الشريعة أمر بفعل إلا ووجوده للمأمور خير من عدمه؛ ولا نهي عن فعل إلا وعدمه خير من وجوده؛ كذلك هو سبحانه في خلقه وفعله، فما أراد أن يخلقه ويفعله، كان أن يخلقه ويفعله خيرا من أن لا يخلقه ويفعله؛ وما لم يرد أن

---

[6]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**14** /**177**).

[7]- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**2**، **1393** هـ- **1973**م، (**3** / **459-460**).

[8]- تفسير البيضاوي: البيضاوي. ت: عبد القادر عرفات العشا حسونة. دار الفكر، بيروت، **1416**هـ - **1996**م، (**2** / **17**).

يخلقه ويفعله، كان أن لا يخلقه ويفعله خيرا من أن يخلقه ويفعله؛ فهو لا يفعل إلا الخير، وهو ما وجوده خير من عدمه)[9].

فالشهادة له سبحانه بالقيام بالقسط تتضمن: اعتقاد الصلاحية في تشريعه مطلقا، واعتقاد كماله وسلامته من النقائص، وأنه خير كله، وعدل كله، وحكمة كله، ومصلحة كله، ورحمة كله، وهذا من لوازم الشهادة له بالتوحيد والقيام بالقسط، كما أن محبة تشريعه، وتلقيه بالقبول والإذعان، وانتفاء الحرج من قضائه، والتسليم المطلق عند تحكيمه، هو من لوازم الشهادة له بالقسط، فإن العقول الصريحة تحيل أن يشهد العبد لله تعالى بالتوحيد والقيام بالقسط، ثم يهين تشريعه بتقديم غيره عليه، وجعله تابعا له ومهيمنا عليه، ويرمي تشريعه بالنقائص وعدم الصلاحية، أو أن غيره من التشريعات الوضعية خير منه في بعض الجوانب.

ومع وضوح هذه المعاني الشريفة في الشريعة الحكيمة ظهورا بينا كظهور آثار أسماء مشرعها وصفاته في الخلق والأمر، إلا أنها ما فتئت ترمى بكل فاقرة من الافتئات؛ فأتاها من ذلك الشيء الكثير تلميحا وتصريحا، وفوقت إليها سهام النقد من كل صوب، ولكن طاشت تلك السهام جميعها ولم يعد أهلها بطائل بل لم يعودوا إلا بخفي حنين.

فكان بادرة ذلك والرسول ﷺ لا يزال على قيد الحياة، وهو ﷺ من هو ﷺ، بل هو أعلم الناس بالله تعالى وأشدهم له خشية، بل هو ميزان الحق، يدور الحق والعدل معه حيث دار، فما وافقه فهو حق وعدل، وما خالفه فليس بحق ولا عدل، ومع ذلك تجاسر المعترضون بمثل قولهم حين قسم بينهم: "اعدل يا محمد"[10]، "هذه قسمة ما أريد بها وجه

---

[9]- رسالة في معنى كون الرب عادلا وفي تنزهه عن الظلم: وهي ضمن: جامع الرسائل: تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي.ت: د. محمد رشاد سالم. دار العطاء، الرياض، ط:**1**، **1422**هـ - **2001**م، (**1 /130-131**).

[10]- الجامع الصحيح المختصر، (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. ت: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط:**3**، **1407**هـ – **1987**م، كتاب: فرض الخمس. باب: ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين. (**1143/3** رقم: **2969**)؛ و: الجامع الصحيح، (صحيح مسلم): مسلم ابن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري. ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الزكاة. باب ذكر الخوارج وصفاتهم. (**744/2** رقم: **1064**).

الله"[11]، فكان وقع ذلك عظيما على من أشرقت أنوار الشريعة في قلوبهم؛ فاستأذنوه في قطع شأفة هذا الداء العضال الذي أعيا من شفائه: داء النفاق، فأبى ذلك عليهم، ولكن سجل على رؤوس الأشهاد أن الحق والعدل لا يعرف ولا يؤخذ إلا من جهته، فهو دليل الحق وعلَم العدل، وكل ما خرج عن سمته ودله، وافتقد السكة المحمدية فليس بعدل: "ويلك ومن يعدل إن لم أعدل؟ قد خبت وخسرت إن لم أعدل"[12].

ومرورا بشيخ المعرة[13] الذي شكك على أهل الشريعة في الفرق بين مقدار الدية ونصاب القطع في السرقة بقوله:

يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار

فأجابه القاضي عبد الوهاب[14] المالكي عليه رحمة الله تعالى بقوله:

[11]- رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء. باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام. (**1249/3** برقم: **3224**)؛ ومسلم: كتاب الزكاة. باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه. (**739/2** برقم: **1062**).

[12]- صحيح مسلم: كتاب الزكاة. باب ذكر الخوارج وصفاتهم. (**2 / 744** برقم: **1064**).

[13]- أبو العلاء المعري (**363 = 449**) أحمد بن عبد الله بن سليمان اللغوي الشاعر، له شعر يدل على الزندقة، وكان عجبا من الذكاء المفرط والإطلاع على اللغة. قال أبو نصر المنادى الشاعر: اجتمعت بأبي العلاء المعري فقلت له: ما هذا الذي يروى عنك ويحكى؟ قال: حسدوني وكذبوا علي، فقلت: على ماذا حسدوك وقد تركت لهم الدنيا والآخرة؟ فقال: الآخرة أيضا، وتأمل. وقال السلفي: من عجيب رأي أبي العلاء تركه تناول كل مأكول لا تنبته الأرض شفقة على الحيوانات حتى نسب إلى التبرهم، وأنه يرى رأي البراهمة في إثبات الصانع وإثبات الرسل، وفي شعره ما يدل على هذا المذهب، وفيه ما يدل على غيره. وكان لا يثبت على نحلة، ولا يبقى على قانون واحد. هذا إلى ما يحكى عنه في كتاب الفصول والغايات، وكأنه معارضة منه للسور والآيات، فقيل له: ليس هذا مثل القرآن. فقال: لم تصقله المحاريب أربعمائة سنة. وقال أبو يوسف عبد السلام القزويني: اجتمعت به مرة فقال لي: لم أهج أحدا قط. قال: فقلت: صدقت إلا الأنبياء فتغير وجهه. اظ: لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. ت: دائرة المعارف النظامية، الهند. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط:**3**، **1406** هـ– **1986**م، (**1 / 203**، وما بعدها رقم: **642**)؛ و: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي. ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط. دار بن كثير، دمشق، **1406**هـ، (**3 / 280**).

[14]- هو: الإمام، العلامة، شيخ المالكية، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن حسين بن هارون ابن أمير العرب مالك بن طوق التغلبي، العراقي، الفقيه، المالكي، (**362**هـ=**422**هـ)، صنف في المذهب كتاب(التلقين)، وهو من أجود المختصرات، وله كتاب(المعرفة) في شرح (الرسالة)، وغير ذلك. ذكره أبو بكر=

وقاية النفس أغلاها، وأرخصها   وقاية المال، فافهم حكمة الباري.

ويقصد أنها لما كانت أمينة كانت ثمينة؛ فلما خانت هانت، وهذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة، فإن في باب الجنايات ناسب أن تعظم قيمة اليد بخمس مئة دينار لئلا يجنى عليها، وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدر الذي تقطع فيه ربع دينار لئلا يسارع الناس في سرقة الأموال، فهذا هو عين الحكمة عند ذوي الألباب[15].

وكلما بعد العهد تغلظت الشبهات وتفاقمت واشتد عودها، وكثر اعتراض فلول المرجفين ورغاؤهم، حتى أنسى آخره أوله، إلى أن صار الاعتراض على الشرع قرين الاعتراض على القدر ملازما لنفوس أكثر الخلق، ولكن متكتم ومستعلن، فلو فتشت الناس لرأيت عند أكثرهم امتعاضا من بعض الشرع وتعتبا على بعض القدر، وفتش نفسك هل أنت سالم من ذلك؟

فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة   وإلا فإني لا إخالك ناجيا[16].

حتى انتهى بنا المطاف إلى طوائف لبسوا ثوب المعارضة والمراغمة صراحا جهارا، فأغناهم ذلك عن التلميح والإشارة، فرموها بالتخريف والجمود، وأوسعوها انتقادا وقدحا، وسعوا في ثلب خصائصها ثلبا، وتعفير وجهها الصبوح بغبار الشبهات، فزعموا أنها قد

=الخطيب، فقال: كان ثقة، روى عن الحسين بن محمد بن عبيد العسكري، وعمر بن سبنك، كتبت عنه، لم نلق أحدا من المالكيين أفقه منه، ولي قضاء بادرايا وباكسايا. وخرج في آخر عمره إلى مصر، قيل:كان ذهابه إليها لإفلاس لحقه. فمات بها. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. ت: شعيب الأرناؤوط وغيره. مؤسسة الرسالة. ط: **3**، **1405** هـ / **1985**م، (**430/17**).

[15]- اظ: تفسير القرآن العظيم، (تفسير ابن كثير): إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء. ت: سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط:**2**، **1420**هـ - **1999**م، (**3 / 110**)؛ و: حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين: السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي أبو بكر. دار الفكر، بيروت، (**4 / 158**).

[16]- اظ: زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ط:**14**، **1407**هـ – **1986**م، (**3 / 235**).

استنفدت أغراضها، وأنه لا مندوحة عن الاستغناء عنها، وتضييق مجالها، وحصره في الطقوس التعبدية وبعض الأحوال الشخصية وما لف هذا اللف، وأنه ينبغي الاعتياض عنها بما تجود به قريحة العقل البشري ونظرته الفلسفية إلى الكون والحياة؛ فهو أدرى بواقعه وأحواله.

وشبهة هؤلاء المعرضين عن التشريع الرباني المعارضين له هو ما زعموه من عدم صلاحيته لعصر الصاروخ والذرة، وكل شبهاتهم هي فرع عن هذه الشبهة[17].

ولا تحسبن أنهم يعنون بكلامهم أخطاء المنتسبين إلى هذا التشريع العظيم، وإنما يقصدون التشريع نفسه، أي: لو فرض أن المسلمين ظلوا على الطريق القاصد، ولم يحدث فيهم ما حدث في الأمم السالفة من الانحراف في العلوم والأعمال، لما قبل هؤلاء هذا التشريع العظيم، وإنما هي معاذير واهية.

بيد أنني أبادر بالقول: -نزولا على حكم الإنصاف-: ربما كان الفقه في مرحلة جموده سببا –من جملة أسباب- في إعراض الناس عنه واتجاههم نحو التشريع الوضعي، فالفقه الذي يدعى أن باب اجتهاده محكم الإغلاق، لا يمكن أن يساير حركة التاريخ وسنن الاجتماع، ولكن الفقه في مرحلته تلك ليس هو الفقه الذي نزل أول مرة، ومن هنا تعين الإعلان بالتمييز بين الحكم المنزل وغيره من الأحكام كالحكم المؤول والحكم المبدل[18]، لتستبين السبل، فيهلك من هلك عن بينة، ويحي من حيي عن بينة.

---

[17]- اظ: حول تطبيق الشريعة: محمد قطب. مكتبة السنة، القاهرة، ط:**2**، **1412**هـ، (ص:**40**، وما بعدها)؛ و: تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم: د. صلاح الصاوي. دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط:**1**، **1994**م، (ص: **49**-**55**).

[18]- قد كان الجمود الفقهي سببا لاقتباس القوانين الوضعية بالتدريج إلى أن وصل الأمر إلى إلغاء الشريعة والاعتياض عنها بالتشريع الوضعي، كما كان الجمود الفقهي سببا في انحسار المذهب السني في إيران وانتشار مذهب الرفض. اظ: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال: أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي. ت: محب الدين الخطيب. (ص: **18**-**19**).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أخطاء المنتسبين إلى التشريع الإسلامي كانت ضئيلة إذا ما قيست بما لديهم من صواب؛ إذ معظم الشريعة مبني على معرفة النصوص وفقهها، وأما ما يحتاج إلى اجتهاد فنزر قليل بالمقارنة مع المنصوص عليه، فهناك ثوابت في التشريع لا تحتاج إلى اجتهاد، وهناك متغيرات مبنية على مراعاة المصالح، وهي التي يعمل فيها الاجتهاد، لقيام صرحها على الظنون الراجحة، ولكن القوم أعرضوا عن التشريع كله المنزل منه والمؤول، وعارضوه معارضة مطلقة شاملة مستوعبة لحركات العبد والمجتمع والدولة، -إلا ما لم يزاحمهم من الأحكام على سلطان السيادة- مما يدل على القطع أنهم يرومون إهداره وإبطاله، ويعتقدون فيه معاني التخريف والدجل.

وهذا يعطينا اليقين كأخذ اليد لمسا، بأن اعتذارهم عن اتباعه بحجة أخطاء المنتسبين إليه ما هو إلا هدهدة يربتون بها على الحمقى والمغفلين.

ثم جاءت ثالثة الأثافي، حين لبس الاعتراض على الشرع المعصوم لبوس العلم الشرعي، وتعبد به لله تعالى. وإن كان في الغرابة غريب فليس إلا هذا، إذ لا يستغرب أن يتولى كبر الشقاق والمعارضة أقوام يحادون الشرع ويشاقونه فيقفون في شق وحد، ويقف هو في شق وحد مقابل لشقهم وحدهم، فالشيء من معدنه لا يستغرب، ولكن الذي تنمحي عنده الغضاضة من الحياء هو أن يظاهر هؤلاء المحادين، أقوام انتسبوا إلى ظاهر من العلم يمدونهم به في الغي ثم لا يقصرون. وكانوا على المهمة أقدر وبها أجدر لعلمهم به واطلاعهم على أسراره وخباياه، فانحازوا إلى فسطاط الأذلين. وهؤلاء هم آفة العلوم وبلية الأذهان والفهوم، جروا على سنة الرجال بن عنفوة[19] وابن الراوندي[20] وورثوا التركة بقضها وقضيضها[21] فما تركوا ثاغية ولا راغية[22]. وهؤلاء هم العدو حقا.

---

[19]- الرجال بن عنفوة، واسمه نهار، كان قد هاجر إلى النبي ﷺ، وأقام عنده، وقرأ القرآن، وتفقه في الدين. فلما ارتد مسيلمة بعثه النبي ﷺ معلما لأهل اليمامة، ومشغبا عن مسيلمة، فكان أعظم فتنةً على بني حنيفة، فإنه شهد لمسيلمة بالنبوة واتبعه على شأنه وصار مؤذنا له يشهد له بالرسالة بعد رسول الله ﷺ فعظم شأنه، قتله زيد بن الخطاب يوم اليمامة.

اظ: المؤتلف والمختلف: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي. ت: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر. دار الغرب الإسلامي، (**181/3**)؛ و: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري. ت: جعفر الناصري، محمد الناصري. دار الكتاب، الدار البيضاء، **1418**هـ- **1997**م، (**1** / **76**).

وإليهم الإشارة بقوله تعالى: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۞ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [الأعراف : **175** ، **176**].

وهذه الآية وإن ذكروا أنها في عالم ضال من علماء بني إسرائيل[23] إلا أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب، فهي في كل عالم آثر الدنيا على الصدع بالحق

---

[20]- ابن الراوندي الملحد عدو الدين، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي (؟ =**298**) صاحب التصانيف في الحط على الملة، وكان يلازم الرافضة والملاحدة فإذا عوتب، قال: إنما أريد أن أعرف أقوالهم، ثم إنه كاشف وناظر وأبرز الشبه والشكوك. قال ابن الجوزي: كنت أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت له ما لم يخطر على قلب، ورأيت له كتاب (نعت الحكمة) وكتاب (قضيب الذهب) وكتاب (الزمردة) وكتاب (الدامغ) الذي نقضه عليه الجبائي، ونقض عبد الرحمن بن محمد الخياط عليه كتابه (الزمردة).

قال ابن عقيل: عجبي كيف لم يقتل! وقد صنف الدامغ يدمغ به القرآن والزمردة يزري فيه على النبوات. قال البلخي: ألف في قدم العالم ونفي الصانع. وقال أبو الفرج بن الجوزي: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري. وأشدهم على الإسلام أبو حيان لأنهما صرحا، وهو مجمج ولم يصرح. وقال أبو الوفاء بن عقيل: (إذا أردت أن تعلم محل الإسلام من أهل الزمان، فلا تنظر إلى زحامهم في أبواب الجوامع، ولا ضجيجهم في الموقف بلبيك، وإنما انظر إلى مواطأتهم أعداء الشريعة، عاش ابن الراوندي والمعري عليهما لعنة الله ينظمون وينثرون كفرا ... وعاشوا سنين، وعظمت قبورهم، واشتريت تصانيفهم، وهذا يدل على برودة الدين في القلب) اظ: سير أعلام النبلاء: (**14** / **59**-**62**) و: (**17** / **120**)؛ والآداب الشرعية والمنح المرعية: محمد بن مفلح المقدسي. عالم الكتب، (**1**/ **238**).

[21]- أي: بكل ما فيها، من قولهم جاءوا بقضهم وقضيضهم إذا جاءوا مجتمعين، أي: بأولهم وآخرهم. وألخص من هذا كله، قول ابن الأعرابي: إن القض الحصى الكبار والقضيض الحصى الصغار. أي: جاءوا بالكبير والصغير. اظ: النهاية في غريب الأثر: أبو السعدات الجزري. ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية، بيروت، **1399**هـ-**1997**م، (**4** /**76**).

[22]- يقال: أتيته فما أثغى ولا أرغى، أي: ما أعطاني إبلا ولا غنما. اظ: إصلاح المنطق: ابن السكيت. أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. ت: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. دار المعارف، القاهرة، ط:**4**، **1949**م، (**1**/ **384**).

[23]- اظ: تفسير ابن كثير: (**507/3**).

والقيام لله تعالى بالحجة، وشايع الباطل وأهله وظاهرهم ووالاهم على الحق وأهله بالحجج والدلائل.

قال ابن القيم[24]: (كل من آثر الدنيا من أهل العلم واستحبها، فلا بد أن يقول على الله غير الحق في فتواه وحكمه، في خبره وإلزامه، لأن أحكام الرب سبحانه كثيرا ما تأتي على خلاف أغراض الناس، ولاسيما أهل الرياسة. والذين يتبعون الشبهات فإنهم لا تتم لهم أغراضهم إلا بمخالفة الحق ودفعه كثيرا، فإذا كان العالم والحاكم محبين للرياسة، متبعين للشهوات، لم يتم لهما ذلك إلا بدفع ما يضاده من الحق، ولاسيما إذا قامت له شبهة، فتتفق الشبهة والشهوة ويثور الهوى فيخفى الصواب وينطمس وجه الحق. وإن كان الحق ظاهرا لا خفاء به ولا شبهة فيه، أقدم على مخالفته وقال: لي مخرج بالتوبة)[25].

وإليهم الإشارة بقوله ﷺ: "إن أخوف ما أخاف عليكم بعدي كل منافق عليم اللسان"[26].

وحق للنبي ﷺ أن يخافهم على أمته لأنهم يتكلمون بلسان العلم ويلبسون لبوس أهله، فللعلم ظاهرهم، وللأغيار باطنهم، لهم مسالك ملتوية في خذلانه وتمكين أعدائه منه، كاستدلالهم بالخلاف والتلفيق، وفرحهم ببعض زلل السابقين، وأخذهم بالنصوص فيما لم

---

[24]- هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، (**691**هـ-**751**هـ) الإمام العالم العامل المحدث المفسر الأصولي، ناصر السنة قامع البدعة، من أئمة الإصلاح، بل من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء والدعاة إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وطريقة السلف الصالح، تتلمذ على ابن تيمية فأخذ عنه العلم النافع والسمت الصالح وغلب عليه حبه، فكان له قدوة وإماما، فانتصر لأقواله انتصار العالم المنصف المتبصر. وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروبا بالعصي. وأطلق بعد موت ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوبا عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا. اظ: الأعلام: خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:**5**، **1980**، (**6 / 56**).

[25]- الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت ط:**2**، **1393** هـ- **1973**م، (**1 / 100**).

[26]- قال علي بن أبي بكر الهيثمي: (رواه الطبراني في الكبير والبزار ورجاله رجال الصحيح. وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: حذرنا رسول الله ﷺ كل منافق عليم اللسان. رواه البزار وأحمد وأبو يعلى ورجاله موثقون) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، **1407**هـ، (**1** / **187**).

تسق لأجله ودفعهم بها في نحر النصوص التي هي نص في مسائلها سيقت لأجلها، إلى هلم من طرائقهم التي لا تخفى على من خبر القوم، والتي يجمعها اتباع المتشابهات والإعراض عن المحكمات.

والحق أقول: إن كل ذرائعهم إلى مقاصدهم فيها مخاطر جسيمة على الإسلام وأهله، ولكن أخطر مسالكهم استدلالهم بأصول جليلة كأصل: روح التشريع، وأصل: المقاصد، ونحوها من الأصول الشريفة للتملص مما لا يروق لهم من الأحكام، وهو أمر في غاية الدقة والخطورة، إذ يشترك في تفعيل هذه الأصول أنصار التشريع الإسلامي وأعداؤه، فهو مقام ضنك يتكلم فيه الزنديق بلسان الصدِّيق ويحتاج إلى تمرس وخبرة واقتدار ليقع التمييز بين الصنفين.

ونحن إذا تجاوزنا هؤلاء المعرضين عن التشريع الرباني المعارضين له، وجئنا إلى من يفترض أنهم حماته وأنصاره، رأينا عجبا، فإن ما تتعرض له الشريعة المعصومة من محاولات الطمس والتشويه والإبطال لم يكن بسبب أعدائها المتشككين في نجاعتها فحسب، إذا لهان الأمر وسهل الخطب شيئا، ولكن كان لأبنائها والمنتسبين إليها نصيب وافر من ذلك بما اقترفوه من التفريط في حقها وما نسبوه إليها مما نسجته أوهامهم.

فجهلهم بحقيقتها وبعدهم عن هدايتها وإجراؤهم إياها مجرى العوائد -ولا أضر على الأديان من العوائد- أورث كل ذلك دغلا وفسادا؛ اختلط فيه على القوم الشرع المنزل بالشرع المبدل والمؤول، ولم يعودوا يفرقون بين ما هو اجتهادي ظني وثابت قطعي، بل صارت اجتهادات غير المعصومين بمنزلة أقوال المعصوم ﷺ؛ فصارت الشريعة عند الناس هي هذا الموروث الجامع في ثناياه الدلائل المعصومة والاجتهادات غير المعصومة، وانضاف إلى ذلك تأثرهم بمناهج دخيلة على الإسلام سواء في العقائد أو في الفروع أو في السلوكات.

وانتهى الأمر –بعد اللتيا والتي- إلى إيجاب التقليد وحظر النظر في الكتاب والسنة بل عد النظر فيهما من أصول الكفر[27]، فشاع التقليد أصولا وفروعا، وأحكم غلق باب الاجتهاد فلا مطمع في فتحه لأحد، وجمد العقل الإسلامي الذي أبدع وأفاد زمنا ليس باليسير، حتى صار الفقه متونا ومختصرات وحواشي وتقريرات، خالية من ذكر الأدلة التي هي روحه الذي يجعله ينبض بالحياة والنشاط، ويفيض بالعطاء والإبداع، كما كان في عصوره الزاهية، وضعفت المرجعيات العلمية –إلا القليل النادر- وأصابها هزال بيّن قعد بها عن السبق والإبداع، بل انقطع بها عن مسايرة حركة الحياة وسننها التي لا تحابي أحدا.

قد خلت الآجام   من رابض فيها.

وكل هذا ألقى بظلاله على سمت الشريعة وهديها ومنهجها العام ورعايتها للمصالح واحتفائها بالمقاصد.

لقد كان للجمود الفقهي والأصولي آثار بالغة الخطورة عادت بالسلب على حقيقة التشريع؛ فسار الجانب النظري على علاته في اتجاه، وسار الواقع المعيش الذي يتطلب حلولا تنهض به من أسقامه المدنفة ومعضلاته المتراكمة في اتجاه آخر؛ فوقع انفصام هائل بين شقي التشريع: الشق النظري والشق التطبيقي، ومن هذه الفجوة دخل الداخل على المسلمين، ثم إنها لا زالت تنفتق حتى اتسع الخرق على الراقع فاستبيحت بيضتها وسهل الولوج منها دون أدنى توجس خيفة.

---

[27]- قال السنوسي في "شرح الكبرى": (أصول الكفر ستة..) ذكر خمسة ثم قال: (التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية) نقلا عن منهج الأشاعرة في العقيدة. سفر الحوالي. مكتبة العلم، القاهرة، (ص:**18**). قال ابن تيمية: (مما يعلم بالضرورة من دين الرسل من حيث الجملة: أن الله إذا أرسل رسولا فإنما يقول ما يناقض كلامه ويعارضه من هو كافر، فكيف بمن يقدم كلامه على كلام الرسول ﷺ؟ وأما المؤمنون بما جاء به، فلا يتصور أن يقدموا أقوالهم على قوله ﷺ، بل قد أدبهم الله بقوله: {لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الحجرات : **1**]؛ ولكن البدع مشتقة من الكفر، فلهذا كانت معارضة النصوص الثابتة عن الأنبياء بآراء الرجال هي من شعب الكفر، وإن كان المعارض لهذا بهذا يكون مؤمنا بما جاء به الرسول في غير محل التعارض). درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد رشاد سالم. دار الكنوز الأدبية، الرياض، **1391**هـ، (**5** / **209**).

فالمصيبة هنا أن المسلمين أصيبوا في أفكارهم وتصوراتهم، لا في ديارهم وأوطانهم، ولأول مرة يتطلعون إلى ما عند غيرهم من مناهج تشريعية، ويطمعون فيما عند الأغيار من أفكار، وما كانوا -حتى في زمن ضعفهم واستيلاء التتار على بلادهم- يشكون في منهاجهم وتشريعهم وأخلاقهم، ولا كان يدور بخلدهم أن عند غيرهم ما يمكن أن يقتبس في التشريع والأخلاق.

لقد اقتبسوا تشريعات من المدونات الوضعية، وأشاحوا عن المدونات الشرعية، وتتابعوا في ذلك، وأمعنوا فيه على التدريج حتى انتهى الأمر إلى جعل الشرع المعصوم في مرتبة الاحتياط، لا يرجع إليه إلا عند فقدان نص القانون والعرف. فلم يعد الترتيب عندهم كما كان في حديث معاذ[28] ﷺ وإرشاد النبي ﷺ إياه للحكم بكتاب الله فإن لم يجد فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم يجد اجتهد رأيه[29]. وإنما الترتيب عندهم أن يكون الحكم عند عرض

[28]- معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس العالم الرباني، أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي. شهد العقبة وهو ابن ثماني عشرة سنة أو دونها، وشهد بدرا والمشاهد. وكان من نجباء الصحابة وفقهائهم وألبائهم ﷺ. أردفه النبي ﷺ وراءه، وبعثه إلى اليمن بعد غزوة تبوك، وشيعه ماشيا في مخرجه وهو راكب. روى عن النبي ﷺ أحاديث. ومناقبه كثيرة جدا، وقدم من اليمن في خلافة أبي بكر. وكانت وفاته بالطاعون بالشام سنة سبع عشرة أو التي بعدها. اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. ت: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط:**1**، **1419**هـ- **1998**م، (**1 / 19** رقم **8**)؛ و: الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر العسقلاني. دار صادر، مصر، ط:**1**، **1328**هـ ، (**3 / 426** رقم **8037**)؛ و: صفة الصفوة: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج. ت: محمود فاخوري، د.محمد رواس قلعه جي. دار المعرفة – بيروت، ط:**2**، **1399** هـ– **1979**م، (**1 / 489** رقم **51**).

[29]- هو في سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر. كتاب الأقضية. باب اجتهاد الرأي في القضاء (**3 / 303** برقم: **3592**) قال: حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله ﷺ؟ قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".

وحديث معاذ هذا، لا يثبت من جهة السند، إلا أن مشروعية الاجتهاد عند فقد النص مقطوع بصحتها، وإنما النظر في تأخير مرتبة السنة في الاعتبار، فإن في النفس من ذلك شيئا، وبسبب ما صح من معناه تلقاه العلماء بالقبول، وأغناهم ذلك عن النظر في إسناده.

قال ابن القيم: (قال أبو بكر الخطيب: إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: "لا وصية لوارث"، وقوله في البحر: "هو الطهور ماؤه والحل ميتته"، وقوله:=

القضية بالقانون، فإن لم يوجد فيه حكم المسألة، فبالعرف، فإن لم يوجد فيه حكم المسألة فبالتشريع الإسلامي[30]. وما أظن القانون بتارك للعرف شيئا فضلا عن أن يترك العرف للتشريع شيئا.

فالتشريع المعصوم على كماله وعظمته وحكمته وعدله ورحمته وما اشتمل عليه من الخير الخالص والنفع العميم، زوحم على حقه في الانفراد بالحكم والأمر والالتزام والطاعة، حتى أهدر حقه في ذلك، وأقصي تماما إلا في علاقة العبد بربه، ولكن رضخ له مركز الاحتياط حفاظا على ماء الوجه -إن بقي للوجه ماء-، بل احتمال الرجوع إليه كمصدر احتياطي، مشروط بعدم معارضة روح القانون والعرف، ففي هذه الحالة فقط يرجع إليه، ولكن تعبيرا عن إرادة المشرع الوضعي وليس تعبيرا عن إرادة الله تعالى. وحسبك من شر سماعه.

وهذا إعلان صريح عن انتزاع حق التشريع ممن لا يملكه غيره، وإسناده إلى من لا يملك منه مثقال ذرة. وبهذا لم يعد ثمة فرق مؤثر يذكر بين الفريق الأول الذي يناوئ التشريع الرباني علنا، وبين ما انتهى إليه المسلمون من إهداره وإقصائه والاعتياض عنه بالتشريع الوضعي. فهنا التقى الجمعان على نتيجة واحدة وهي تنحية التشريع الرباني من حياة الناس وإقامتها على غيره.

="إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع"، وقوله: "الدية على العاقلة"، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة، غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له). إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبو عبد الله. ت: طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت، **1973**م، (**202/1-203**) وانظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب. دار الكتب العلمية، بيروت ط:**2**، **1415**هـ، (**9/ 370**).

[30]- كافة الدساتير العربية ومصادر القانون فيها مطِبقة على أن السيادة ليست لله تعالى وأنه لا حكم له سبحانه لا في قليل ولا في كثير، سواء بالإعلان الصريح عن انتزاع حق التشريع أو عن طريق الممارسة العملية، فليس الحكم إلا للقانون وحده بلا شريك له ولا منازع، إلا إذا أحال هو نفسه عند فقدان النص على مصادر احتياطية كالعرف والتشريع الإسلامي، وفيها الإعلان الصريح عن إسناد السيادة للشعب وحده، وأنه مصدر السلطات جميعا بما فيها السلطة التشريعية. اظ: جماعة المسلمين: صلاح الصاوي. دار الصفوة، القاهرة، ط:**1**، **1413**هـ، (ص: **46-47**).

وهذا يدل على انتكاسة هائلة، وانحراف كبير عن السواء، وقع به الجنس البشري، إذ استبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، فعوض أن يحتذي حذو تشريع يهدي للتي هي أقوم، فيسلك بذلك الطريق القاصد إلى تحقيق غاياته ومقاصده؛ اعتاض عنه بغيره ممن لا عصمة في أقواله ولا أفعاله ولا معتقداته، رغم أن حاجة بني آدم إلى التشريع الرباني أفرادا ومجتمعات ودولا، أعظم من حاجتهم إلى الماء والهواء.

قال ابن تيمية[31]: (إن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره. والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنا. وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول ﷺ كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال)[32].

فإقصاء التشريع الرباني، والاعتياض عنه بالتشريع الوضعي، هو في حقيقته إعراض صريح عن متابعة الرسول ﷺ وابتغاء الهدى عند غيره، وهذا أصل البلاء لأنه قد ثبت

[31]- هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية الحراني الحنبلي، بل المجتهد المطلق، ولد بحران سنة **661**، وقدم به والده وبأخويه عند استيلاء التتار على البلاد إلى دمشق. قال الذهبي في معجم شيوخه: (شيخنا وشيخ الإسلام وفريد العصر: علما ومعرفة وشجاعة وذكاء وتنويرا إلهيا وكرما، ونصحا للأمة وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر).

قال السيد رشيد رضا: (قد جمع من العلوم النقلية والعقلية والشرعية والتاريخية والفلسفة، ومن الإحاطة بمذاهب الملل والنحل، وآراء المذاهب ومقالات الفرق: حفظا وفهما ما لا نعلم مثله عن أحد من علماء الأرض، قبله ولا بعده، وأغرب من حفظه استحضاره إياه عند التكلم والإملاء أو الكتابة، وأعظم من ذلك ما آتاه الله من قوة الحكم في إبطال الباطل وإحقاق الحق في كل منهما بالبراهين النقلية والعقلية، ونصر مذهب السلف في فهم الكتاب والسنة على كل ما خالفه من مذاهب المتكلمين والفلاسفة وغيرهم: {ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} [الحديد : **21**]. مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**1**/ ص : د)؛ و: شذرات الذهب: ابن عماد الحنبلي. (**80/8**، وما بعدها).

[32]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** / **99**، فما بعدها) وانظر: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت، (**305/1-306**)؛ و: زاد المعاد: ابن القيم:(**69/1**).

بالاستقراء (أن السعادة والهدى في متابعة الرسول ﷺ، وأن الضلال والشقاء في مخالفته، وأن كل خير في الوجود -إما عام وإما خاص- فمنشؤه من جهة الرسول ﷺ، وأن كل شر في العالم مختص بالعبد، فسببه مخالفة الرسول ﷺ أو الجهل بما جاء به، وأن سعادة العباد في معاشهم ومعادهم باتباع الرسالة)[33].

لذلك اقتضت حكمة الله تعالى ورحمته وبره وإحسانه وتكفله بحفظ شريعته أن ابتعث في كل وقت من يجددون معالم الدين، وينفون عنه غلو الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. فابتعث طائفة من العلماء سعوا في إعادة الأمور إلى نصابها، والرجوع بها إلى منابعها الأصلية، بتجديد النظر إلى حقيقة التشريع والاجتهاد في أصوله وفروعه بآليات التشريع نفسه؛ فإن فيها الغناء والكفاية عن كل ما سواها لمن أحسن الرد إليها ووفق للتعامل معها، ونفض الغبار عن التراث العتيق في نصوصه، الجديد في اتساع مصادره وقدرتها على استيعاب أحكام النوازل إلى قيام الساعة، الذي هو كفيل بإحياء الأمة التي ابتعثت لتخرج الناس من عبادة العباد وطاعتهم إلى عبادة رب العباد وطاعته، فهي أمة خلقت لتكون رائدة الركب البشري لما معها من الخصائص التشريعية والأخلاقية ليست عند غيرها، لا لتكون في ذيل الركب وفي "مؤخرة العالم الثالث".

وهذا البحث يسير في ذات السياق، فهو محاولة للتنبيه إلى عظمة التشريع الإسلامي ببيان أصوله الجامعة بين الثبات والتطور، وبين الأصالة والتجديد، ويحاول رأب الصدع الواقع بين شقي الصرح التشريعي: الشق النظري والشق الواقعي، بغية التنبيه إلى أن العيب ليس فيه، بل هو منه براء، بل العيب في الذهنيات الكليلة والهمم العليلة التي لم تعد في مستوى يؤهلها لاستخراج كنوزه واستشراف خزائنه التي هي معين لا ينضب، وينبه إلى جوهر التشريع ولبابه الذي غاب في زحمة الأحداث والعوادي التي عدت على الأمة في فكرها وتصورها، فهو ينبه إلى الروح التي تبعث الحياة في الفقه وتجدد معالمه وما خَلُقَ من أساساته ودَرَسَ من قواعده.

وهذه المقدمة هي بمثابة الإضاءات التي توضح ما يلي:

---

[33]- م.س: (**93/19**).

تعريف بالبحث.

ليس الفقه مجرد منقول، بل ليس الفقه مجرد حكم شرعي مهما كانت قوة مستنده في الدلالة والثبوت، بل الفقه هو الأحكام التي تحقق العدل والخير والمصلحة، وتتحقق معها حكمة الشارع من التشريع؛ والنصوص والأحكام وإن كانت قد شرعت لهذا الغرض إلا أن تنزيلها على الواقع لا يكفي فيه معرفة الحكم من الناحية النظرية البحتة، بل لا بد من معرفة الواقع، ومعرفة مآل تنزيل النص عليه، وهل يعود عليه بالفائدة أم يعود بنقيض ذلك؟

فأصول روح التشريع قد تكون موافقة للنص الخاص أو الحكم الجزئي عند تنزيله على الواقع، فيكونان محققين للمصلحة، وهذا هو الغالب لا سيما في زمن النبوة والخلافة الراشدة، وقد تكون مخالفة لذلك، فيورث العمل به مفسدة في الحال أو المآل، فتراعى أصول روح التشريع درءا لتلك المفسدة التي نقطع بترتبها على العمل بالحكم الجزئي.

وعلى هذا، فهذا الموضوع يستقرئ مواطن روح التشريع وينتجع مظانها، ويبحث في ضوابط تنزيل النص على الوقائع والأعيان والأحوال، حتى تتحقق المصلحة من تشريع الأحكام. فكما أن الفقه نص وحكم، فهو كذلك روح[34] تسري في النصوص والأحكام.

فالموضوع يعد قراءة استجلاء جديدة في الكليات والجزئيات وما بينهما من وشائج وأواصر، ويبحث في لباب روح التشريع وأصوله التي قد تبدو في بعض الأحيان مخالفة للأحكام المستقرة، بل المقطوع بثبوتها بالنص أو الإجماع أو غيرهما من أدلة الأحكام، كما يبحث في ضوابط منهج تحري غاية النظرية محل البحث، وهي المقاصد التي تشوف الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريع الأحكام، ولو بدا أنها مخالفة لحكم أو نص.

ولا يخفى أن ظاهرة مخالفة النصوص، والعدول عن الأحكام، لغرض مصلحي كانت ظاهرة بادية في الفقه الإسلامي، ومع ذلك فقد لحظ اشتداد النكير على طائفة إذا

---

[34]- لفظ: (الروح) يذكر ويؤنث. اظ: الصحاح. الرازي. ترتيب: محمود خاطر. دار الحداثة، ط:**2**، **1983**م، (ص: **208**).

حادت عن حكم النصوص والأحكام، وعدم اشتداد النكير على طائفة أخرى. فما سبب ذلك؟

كما لحظ أيضا، أن دعوى مراعاة أصول روح التشريع، وإن سلك سبيلها العلماء الصادقون المتمرسون بمدارك الأحكام، إلا أنها منبر قد يتكلم فيه الزنديق بلسان الصدّيق.

فما الضابط الذي يمكننا من التفريق بين من يسلكها تحقيقا للمصلحة الشرعية، ومن يكون قصده التشهي والخروج عن دائرة الشريعة بالمرة، والسعي في إبطالها تحت ذريعة اتباع أصول روح التشريع؟

فمن هنا اكتسى هذا البحث قيمة علمية كبيرة، تكاد تكون بدعا من الأبحاث، وذلك لأنه يبحث في قضية تعلق بها التشريع صلاحا وفسادا، فإذا صلحت صلح التشريع برمته، وإذا فسدت فسد التشريع برمته، والحال أن التشريع صلاح خالص لا مفسدة فيه من حيث هو تشريع، وإنما يقع الخلل في حملة هذا التشريع الموقعين عن رب العالمين عندما ينسبون إليه ما ليس منه أو يحذفون منه ما هو منه بأعظم سبيل.

فالمسافة الموجودة بين النازلة المفتقرة إلى حكم شرعي، وبين تحقق المقصد الشرعي من تنزيل الحكم المطلوب شرعا في خصوصها على الواقع؛ مسافة لا يستهان بها، هذا إذا وجد نص في المسألة، أما إذا فقد النص، فهناك تصعب المسالك، إذ لا بد من اجتهاد، لا ندري معه أصبنا الحق في نفس الأمر أم حدنا عنه؟

وهذه المسافة ذات مراحل ومفاوز، يحتاج في قطعها إلى بصر نافذ وصبر عظيم، وإلا تقطعت بالمرء السبل، وكان كالمنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى. فيحتاج الأمر إلى فهم النازلة وحسن تصورها وفهم ما يعتورها من إضافات وتوابع، ثم البحث عن الحكم الشرعي النظري المتعلق بالاقتضاء الأصلي في النصوص، من نص أو ظاهر أو عموم والنظر في المعارض كالخصوص أو التأويل أو النسخ، فإن لم يظفر فيها بنص اجتهد فيها اجتهاد الرأي على الأصول وألحقها بأقرب الأصول شبها بنظائرها.

فإذا استنبط الحكم بحسب الاقتضاء الأصلي كان هذا استنباطا نظريا، والحال أن مقصود الشارع إصلاح الوقائع المعينة والنوازل المحددة، فيتعين النظر إلى هذا الحكم بحسب الاقتضاء التبعي، فينظر: هل يصلح هذا الحكم لهذه النازلة أم هناك مانع قائم أو شرط مفقود؟ ولا بد هنا من النظر في المناط لتحقيقه وليعلم أن هذا الحكم هو حكم هذه الواقعة المعينة، فإذا تحققنا من ذلك، نظرنا في مآل تنزيله ونتائج تنفيذه، ووازنا بين المصالح والمفاسد المترتبة على التنزيل والإحجام، فأيهما كانت أربى من الأخرى كانت الغلبة لها.

فكان هذا البحث محاولة لبيان قانون السير في مسافة تبدأ من حدوث نازلة تحتاج إلى حكم شرعي، وتنتهي بتحقيق المصلحة المتوخاة من وراء تنزيله على الواقع، إذ بأصول روح التشريع نتأكد من صحة الأحكام النظرية، ونتأكد من رجحان المصالح على المفاسد عند تنزيل الأحكام على الواقع، لأنه إعمال لأصول الاستنباط وأصول التطبيق.

فهذا البحث يعنى بالتنقيب عن الأصول التي عليها مدار التشريع والأصول التي عليها مدار التطبيق، باعتبار أن تلك الأصول هي الجسر الأوحد لتحقيق المصلحة المرجوة من الحكم الشرعي، كما أنها العاصم الأوحد لقطع المسافة المشار إليها بأمان وسلام.

وربما توجه القول: بأن هذا البحث يسعى لفك معضلة ظاهرها ترك الدليل الجزئي الخاص، لمعنى قد علم بالاستقراء من موارد الشريعة القطعية، فيترك العمل به في الظاهر لما ينجر عنه من مفسدة تربو على مصلحة العمل به، ولكن لم يكن مبنى ذلك الترك على التشهي والهوى، وإنما إعمالا لقواعد وأصول، هي في القوة أعظم من الدليل الفرد؛ قد علمت علما ضروريا باستقراء موارد الشريعة، فكانت من أم الكتاب التي يجب رد ما شذ عنها إليها، وفهمه على مقتضاها، وذلك مراعاة للواقع ونظرا في المآل، وهو المعبر عنه بموافقة روح التشريع. كما يبحث تبعا لذلك عن شروط ذلك وضوابطه ومجالاته ومآلاته؛ ومواقف السلف والأئمة وأتباعهم من هذه القضية الخطيرة. كما يتناول الموازنة بين الأقوال العلمية وترجيح بعضها على بعض من زاوية المعرفة المجردة باستعمال روح التشريع كمرجح ذي ضوابط ومعالم يسعى البحث لإزالة اللثام عنها.

فحقيقة الإشكالية هي تحديد متى يجوز العدول عن المنقول اتباعا لروح التشريع؟ ومتى يحرم ذلك؟ ومتى يجوز الترجيح به؟ ومتى يمنع ذلك؟ ضبطا لحركة الاجتهاد في تحقيق المصالح حتى لا يلج هذا الباب من يروم إبطال الشريعة.

أسباب اختيار الموضوع.

أما من حيث الأهمية، فلا يمتري مطلع على الأبحاث العلمية قديمها وحديثها في قيمة هذا الموضوع، لأنه بالنسبة للتشريع روحه التي تكسبه الحياة والنشاط والحركة، وحقيقته التي تنبئ عن جماله وكماله،وجوهره الذي يجعله محققا لمصالح العالمين إلى قيام الساعة، بما فيه من اليسر والواقعية والوسطية والرحمة والحكمة والعدل والخير والمصلحة.

إنه بحث أصولي، تناولت من خلاله جملة أبحاث، لو انفرد كل منها بسفر مستقل لكان في الأهمية في القمة السامقة، فأبحاث كالمقاصد والمصالح وتحقيق المناط والنظر في المآلات والموازنات وغيرها، لا شك في كونها من الموضوعات المهمة، والأبحاث الملحة التي لا مندوحة للمتخصصين من بحثها والتحقيق فيها وإثرائها وتفعيلها.

كما عني هذا البحث أيضا بأصول الاستنباط وطريقة تناولها، فلم يسر في تناولها السير التقليدي المعروف الذي يجعلها أقرب إلى الجمود أو الحركة في اتجاه واحد لا تحيد عنه، ولكن حققت القول فيما اختلف فيه منها، وربطت لبابها بالموضوع محل البحث، فتناولتها بطريقة لعلي لم أسبق إليها بفضل الله تعالى وحسن معونته.

كما عني هذا البحث بتوسيع دائرة الإفادة من النظرية محل البحث، فهو وإن كان بحثا علميا متخصصا، إلا أنه ليس خاصا بالمفتين ولا علماء الشريعة وحدهم، بل يحتاجه العاملون في حقل الدعوة والمربون وغيرهم، من كل ناشط في العمل العلمي أو الخيري أو الدعوي أو السياسي أو الاقتصادي أو غيرها من التخصصات التي يقوم صرحها على عدم مخالفة الشريعة المعصومة والسنة الغراء.

فقد اكتسى هذا الموضوع أهميته من حيث تعلقه بواقع المسلمين: أئمتهم وعلمائهم وعوامهم، فآثاره تمسهم جميعا: إن خيرا فخير، وإن شرا فشر. فالأمة ليست بحاجة إلى من يحمل العلم النظري البحت من غير علم بتحقيق المناط، ولا دراية بالواقع، ولا فقه بالموازنة بين المصالح والمفاسد، لذلك تتجرع في عصورها المتأخرة ألوانا من الويلات وصنوفا من النكبات من جراء اتباع بعض المزاعم والأباطيل المنسوبة إلى الشرع الكامل المعصوم- بغيا تارة وتأويلا فاسدا تارة أخرى - وما هي في الحقيقة منه بسبيل، ونسبتها إليه هي كنسبة زياد في آل حرب.

كما أنه يجدر التنبيه إلى أن ثمة أقوالا علمية كان يمكن تفادي النزاع فيها، لو وظفت أصول روح التشريع وفعلت على الوجه المرضي، بل هناك مواقف حاسمة عظيمة الخطورة -كمسائل الولاء والبراء والهجر والدماء وما أشبهها - كان يمكن تفادي نتائجها المرة لو فعلت أصول روح التشريع تفعيلا حسنا، ولكن قصر النظر على النصوص، وحبس الفكر على الأحكام المجردة، والاكتفاء بذلك من غير معرفة الواقع ولا معرفة مآلات تنزيل الأحكام عليه، ولا تقدير المصالح والمفاسد التي قد تنجم عن ذلك، كل ذلك جعل الفتوى كطائر يحاول أن يطير ويحلق بجناح واحد، وعبثا يحاول، لأن السنن تحول دون ذلك.

كما اكتسى هذا البحث أهميته من حيث أن من أعوزه معرفة حكم الله في مسألة ما، وكان ريان من أصول روح التشريع، فإنه يكون أقرب إلى إصابة الحق في اجتهاده ممن ليس كذلك، فروح التشريع تساعد على الاجتهاد الصائب كما تعين على الترجيح بين الأقوال المتنازع فيها ترجيحا سليما.

إن موضوعنا هذا موضوع تقعيدي تأصيلي من جهة، كما هو أيضا موضوع عملي تطبيقي من جهة أخرى، وهذا النوع من الدراسات هو الذي تفتقر إليه المكتبة الإسلامية، لأنه ينبني عليه عمل وموقف، فهو أولى بالدخول في صميم مباحث علم الأصول وتبوء المنزلة الرفيعة منها، كما قال الشاطبي[35]: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية)[36].

---

[35]- الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشهير بالشاطبي و يكنى بأبي إسحاق كان من ألمع أعلام عصره بالأندلس، يتبوأ مكانة علمية سامية، ويمتاز بتعمقه في علوم العربية، وعلوم الشريعة، مما خول له=

وأيضا، فإن طول الأمد، وبعد العهد بزمن النبوة، وما أعقب ذلك من الفتن في العلوم والأعمال، أورث حالة من اختلاط الحسنات بالسيئات إلى درجة يصعب فيه معرفة الأرجح من مصلحة الحسنة ومفسدة السيئة، والواقع المعيش وما فيه من اختلافات وتناقضات أكبر شاهد على هذه الحقيقة، فيكون العلم بأصول روح التشريع مما يقلل الخلاف، ويردم بعض الثلمة، ويعين على التقارب، لأنه أصل لو حققنا النظر فيه، لما نازع فيه عاقل فضلا عن عالم.

وأيضا، فإن لهذا الموضوع ارتباطا وثيقا بشبكة الأصول الشرعية الكبرى جميعها؛ فالعلم به يتطلب إلماما بها، ومن هنا وجدت صعوبة كبيرة في محاولة تحقيق ذلك، بل حتى أصول الدلالات اللغوية لا بد منها في هذا الموضوع. فكل ما يحتاجه المجتهد يحتاجه من يروم التمرس بأصول روح التشريع وزيادة كالدربة وفقه النفس وطول المراس.

وأيضا، فإن هذا الموضوع والتمرس به، يحتم على صاحبه التؤدة عند إصدار الأحكام والتروي في ذلك، حتى يتم النظر في الأصول جميعها التشريعية والتطبيقية؛ فالعجلة هنا باهظة التكاليف، وذلك لأن أصوله نفسها تحتم ذلك، وتمنع من اختصار المراحل والقفز عليها.

=استكناه أسرارها وإبراز مقاصدها وضبط قواعدها وربط فروعها بأصولها، له مؤلفات نفيسة اشتملت على تحريرات للقواعد وتحقيقات لمهمات الفوائد من أهمها كتاب الموافقات الذي قال عنه عبد الله دراز: يؤصل القواعد ويؤسس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة ويفصل مباحث الكتاب مستخرجا دررا متصلة بروح الشريعة وبعلم أصول الفقه. وكتاب الاعتصام الذي يعتبر من حسنات الأيام فقد قاوم فيه البدعة بعنف حتى امتحن في ذلك ولكنه آثر الغربة مع الذب عن السنة ومقاومة أهل البدعة ورأى أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة وأن مسايرة أهل الباطل لا تغني من الله شيئا. اظ:الإفادات والإنشادات: أبو إسحاق الشاطبي: ت: محمد أبو الأجفان. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م، (ص **11**، وما بعدها).

[36]- الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي. ت: عبد الله دراز. دار المعرفة، بيروت، (**42/1**).

وأيضا، فإن هذا الموضوع لا يقبل التقليد، لأنه متعلق بالنوازل والمستجدات أكثر من تعلقه بالفقه العادي النظري، غاية ما هنالك أنه يمكن الاستعانة ببعض أصوله للتخريج عليها.

وأيضا، فإن أصول روح التشريع بالسعة والشمول بحيث تشمل الدين برمته، ولكن تركز محل البحث على الجانب التشريعي للتخفيف، وتفاديا للاسترسال، إذ الكلام في هذه المواطن ذو شجون، لا أدل على ذلك من أن هذه الأصول الشريفة تصلح للترجيح في العقائد والسلوكات والآداب الشرعية كصلاحيتها في الجانب الفقهي.

وأيضا، فإن من أهم أسباب اختيار الموضوع، ما يدندن حوله طوائف من الناس، اتخذوا القرآن مهجورا، ويعتذرون من ذلك، بأنهم يتبعون روح التشريع الإسلامي، فكأنه صار قسيما للحكم الإسلامي، فلا معرة -والحالة هذه- على العبد حين يترك التشريع الرباني ويعتاض عنه بالروح التي تسري فيه، فكأن التشريع شيء، والروح التي تسري فيه شيء آخر مخالف له، فكأنهما شيئان متغايران، يغني أحدهما عن الآخر.

فكان الحزم بيان الفرقان بين اتباع روح التشريع المبني على مراعاة الأصول، وبين اتباع مجرد الدعوى المبنية على مجرد التشهي والتلذذ، فإن أصول روح التشريع إما منشئة للأحكام، وإما كاشفة عنها، فهي إما أصل مستقل بنفسه وإما ظهير له. ولا يمكن بحال أن تكون مجرد الدعوى مصدرا مستقلا لإنشاء الأحكام؛ وإذا حققت الأمر لم تجد القوم متمسكين إلا بمحكمات التشريع الوضعي أصولا وفروعا وروحا، قد أشربوا في قلوبهم حبه والتزامه، فصار عندهم شريعة متبعة كشريعة من أسلموا لله تعالى، ولكن الذين آمنوا أشد حبا للتشريع الرباني والتزاما له من هؤلاء لتشريعاتهم الوضعية.

وربما غاب عن أذهانهم أن روح التشريع الإسلامي إن هو إلا نتاج التمرس بالشرع الإسلامي، وحسن تفعيل قواعده وأصوله على الوجه الذي يخدم المقصود الشرعي، فالتفريق بينهما هو كالتفريق بين الله تعالى ورسله، بحيث يؤمن العبد ببعض ويكفر ببعض، في حين أن الإيمان بهم لا يتجزأ، كذلك التشريع والروح التي تسري فيه، لا يمكن الفصل

بينهما، فالأخذ بأحدهما مستلزم للأخذ بالآخر، كما أن ترك أحدهما مستلزم لترك الآخر، وكل فصل بينهما فإنه يورث ما يورثه الفصل بين الجسد وروحه.

فمن تأمل حال أصحاب الحيل حين تركوا روح التشريع رأى من تحايلهم وتلاعبهم ما يصدق به قول أيوب السختياني[37]: (يخادعون الله كأنما يخادعون الصبيان فلو أتوا الأمر عيانا كان أهون علي)[38] ، وجزم بأن صنيعهم ذاك مستلزم للانخلاع من ربقة التكليف، ولا بد.

ومن تأمل حال المعرضين عن التشريع الرباني المعارضين له بتشريعاتهم الوضعية، أيقن أنهم أترك الطوائف لروح التشريع الإسلامي، فلا شرع يتبعون، ولا روح يلتزمون، ولا مقصد يريدون، بل هم من سلطانه متحررون، ولأحكامه معارضون، وأن الحجة قائمة عليهم بروح التشريع نفسه، قبل أن تقوم عليهم بنصوصه وأحكامه.

وأيضا، فإن من أسباب اختيار الموضوع -ولعله أهمها- ما يعود إلى ذات الباحث، فلا زلت أذكر أيام الطلب الأولى في بداية الصحوة الإسلامية في هذه الديار المباركة، حيث كنت متأثرا بطائفة ممن تصدروا للفتوى، وكنت آخذا فتاواهم -بسبب فرط الثقة فيهم- على محمل العزم واليقين، الذي لا تساورني فيه الشكوك، بحيث لا أرى قول غيرهم إلا ضعيفا هزيلا، ثم أنعم الله تعالى على عبده على التدريج، واتسعت الآفاق لا سيما عند الاشتغال بالأبحاث العلمية، على طريقة الفقه المقارن، وقواعد الأصول، ومقاصد الشريعة.

[37]- أيوب بن أبي تميمة كيسان السختياني أبو بكر البصري رأى أنسا، وروى عن سالم بن عبد الله وسعيد بن جبير والأعرج وعطاء بن أبي رباح ونافع مولى ابن عمر. قال شعبة: كان سيد الفقهاء ما رأيت مثله. وقال حماد بن زيد: كان أيوب عندي أفضل من جالسته، وأشده اتباعا للسنة. وقال ابن سعد: كان ثقة ثبتا في الحديث جامعا، كثير العلم حجة عدلا. وقال مالك: كتبت عنه لما رأيت من إجلاله للنبي ﷺ. اظ: طبقات الحفاظ: جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م، (ص:**59** - رقم **115**)؛ و: تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط:**1**، **1404** هـ - **1984**م، (**1**/ **348**، وما بعدها).

[38]- رواه البخاري: تعليقا. كتاب الحيل. باب ما ينهى عن الخداع في البيوع. (**2554/6**)، قال الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري: ت: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب. دار المعرفة، بيروت، **1379**هـ، (**12** / **336**): (وصله وكيع في مصنفه عن سفيان بن عيينة عن أيوب وهو السختياني). وهو في إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **161**).

وكنت قد حصّلت في الآونة المشار إليها كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية رحمه الله تعالى وأجزل مثوبته ونور ضريحه، فساعد كثيرا على تحصيل الحقائق، وتحقيق المسائل، وتبيان الأصول، وتوضيح مناهج العلوم والفنون، وطرائق التغيير والإصلاح، وترسيخ فقه المصالح وقواعد الموازنات، ونقل السنة وهدي سلف الأمة بعلم وأمانة وعدل، من غير تأثر بأي جهة أو نحلة، بل إحقاقا للحق وإبطالا للباطل، وهناك أدركت معنى قولهم: (من كان منكم مستنا فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة)[39].

والحق أقول: لقد كانت فتنة وأي فتنة؟ وذلك حين يصير العالم تابعا لغيره، أو سماعا لقوم آخرين، فتصير بذلك الشريعة تابعة لأهواء الناس خادمة لأغراضهم، والحال أنها شرعت لتكون متبوعة مطاعة؛ أو حين ينزل المشتغل بطرف من العلم نفسه منزلة الرسول ﷺ في الفتوى والحكم، وهو لم يتمرس بالشرع أصولا وفروعا ولسانا ومقاصد، فهو عري عن شروط الاجتهاد سواء الاستنباطي أو التنزيلي، ولكنه ينزل نفسه منزلة الريان من كل ذلك. وغالب الشطط يدخل من إحدى هاتين الفتنتين، إما فتنة تابعية العالم لقوم آخرين، وإما جهل المتصدر للفتوى بحقيقة الشريعة والواقع المعيش.

فكان من تمام نعمة الله سبحانه التوفيق إلى اختيار هذا الموضوع الذي حاولت فيه -قصارى جهدي- التنبيه إلى أن النصوص والأحكام لا يكفي لتنزيلها على الواقع العلمُ بصحتها وصوابها، بل لا بد من مراعاة الاقتضاءات التبعية بتجرد وموضوعية؛ لا يكون الباعث على ذلك إلا تحقيق مقصود الشارع والسعي لنيل رضاه.

---

[39]- أورده ابن القيم في الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ت: د. علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة، الرياض، ط:3، 1418هـ – 1998م، (3 / 1118)؛ وابن تيمية في درء التعارض: (355/2)؛ وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. دار الكتاب العربي – بيروت، ط:4، 1405هـ، من قول ابن مسعود (136/1) وفيه عمر بن نبهان وهو ضعيف، ولكن أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: ت: محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ، 1414هـ – 1994م، كتاب آداب القاضي. باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي فإنه غير جائز له أن يقلد أحدا من أهل دهره ولا أن يحكم أو يفتي بالاستحسان. (10 / 116، رقم: 20136) من قول ابن مسعود ﷺ أيضا، بلفظ: (ألا لا يقلدن رجل رجلا دينه، فإن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإن كان مقلدا لا محالة، فليقلد الميت، ويترك الحي، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة). وقال الهيثمي في مجمع الزوائد:(1 / 180): (رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح). وسياقه في صحابة رسول الله ﷺ، ويمكن أن يكون له عموم معنوي بوجه ما، والله تعالى أعلم.

فتتلخص أهمية الموضوع في كونها دراسة للناموس الرباني الذي يجعل بين الوقائع والأحكام والمقاصد مواءمة وتناغما، فلا تحيد الأحكام عن مناط الوقائع، حتى لا تحيد عن تحقيق المقاصد، فتكتسي الشريعة بذلك الاطراد والتجانس بين جزئياتها وكلياتها، وهذا الذي يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويحقق مقصود الشارع من التشريع.

وأما من حيث الجدة، فلست بحاجة إلى إطالة البيان للقول بأنني ما أعلم من تناول هذا الموضوع من قبل، بيد أنني لا أنكر تناول العلماء لجزئياته، ولكنه تناول مبثوث في ثنايا أبواب الأسفار الفقهية على تشعبها، وكثرة مسالكها، وتنوع موضوعاتها، لم يحوه كتاب جامع.

كما أن لفيفا من العلماء قد تناول أجزاء من ذلك في أبحاث محدودة، كتناول بعضهم لمسألة التعليل، وتناول بعضهم لمسألة الضرورة، وتناول بعضهم لمسألة المصلحة والمقاصد وهلم جرا، ولكنه تناول لم يقصد به التشوف إلى استجلاء حقيقة روح التشريع، ولا تقصي أصوله ومجالاته؛ زيادة على كونها موضوعات رغم شبهها بموضوعنا وقرب النسب بينها وبينه، إلا أن لكل منها حقيقته التي يتميز بها عن غيره؛ فمفردات النظرية شيء وحقيقتها شيء آخر، ذلك بأن مفردات النظرية تنوولت كل موضوع على حدة، أما تناولها بالشكل الذي تناولته واستخدامها وتفعيلها بما يخدم الموضوع فلست أعلم من تناولها كذلك.

فمن هنا يمكن أن تظهر الجدة في الموضوع، إذ يسعى إلى ربط روح التشريع بالأصول ذات النسب القريب منه، ويحاول جمع شتات ما تناثر منها، وربطها بالغرض المتوخى من جهة، وفي محاولة التقعيد له والتنظير لجزئياته من جهة أخرى، وهو هدف يتطلب تحقيقه الإدمان من النظر في كتب المحققين السابقين، مع إمعان الفكر لاستجلاء الروابط بين الفروع وأصولها، للخروج بأصول لروح التشريع تكون هي الحكم في كل المسائل، حتى يميز بين أصيل المسائل ودخيلها، كما يميز بين جيد الدراهم وزغلها؛ وبدون ذلك أكون كالنافخ في الفحم من غير نار، أو كالمتلمس الشم من أخشم.

بيد أن أملي في الله تعالى أكبر من ذلك كله، ورجائي فيه أعظم، وعلى قدر عظم المطلوب يكون الأمل والرجاء، فلعله تعالى يسعف ببلوغ المرام بحسن تأييده ولطيف عنايته وتسديده، ويمن ببلوغ الغاية على أحسن الوجوه وأتمها، فإنه لا يأتي بالحسنات إلا الله، ولا يصرف السيئات إلا الله، وما بنا ولا بغيرنا من نعمة في ظاهر أمرنا وباطنه إلا منه وحده لا شريك له.

وقد آن لي أن أصرح دون خوف معرة بما تجشمته من عناء وتعب، بغية الوصول إلى حقيقة الموضوع وجوهره، وما لقيت من صعاب في سبيل إثرائه بالمادة العلمية، وما عانيت في سبيل تحصيل المراجع التي تخدم الموضوع، ثم السعي في تذليلها بما يصلح للإفادة منها، لأن المراجع في الموضوع ليست شحيحة بل عديمة، لا أعلم فيها مرجعا قديما ولا حديثا، فلا توجد حسب اطلاعي دراسة أكاديمية ولا غير أكاديمية تناولت هذا الموضوع.

ولكن مع ذلك لا أزعم أن الموضوع محدث من حيث هو، بل الحق أقول: إنه موضوع قديم قدم الرسالة نفسها، ولكن أشتاته مبثوثة في ثنايا الشريعة جميعها، وفي فتاوى الصحابة والتابعين والأئمة المتبوعين وغيرهم من علماء الإسلام؛ فكان الجهد مني جمع شتات الموضوع والتنقيب عن أصوله، وأرجو أن أكون قد وفقت في ذلك بفضل الله تعالى.

وكم كان عند الصحابة والتابعين من علم تحمله صدورهم، وتنطق بقواعده ألسنتهم، وتجري أحكامه في مسائلهم، ولكنه كان مبثوثا في بحر معارفهم، حتى قيض الله تعالى من جمع شتاته، وآلف بين مفرداته وأظهره متكاملا؛ وما علم الأصول نفسه عن هذه القاعدة ببعيد، فالشافعي[40] لم يبتكره من عدم، ولكن جمع ما تناثر منه في الكتاب والسنة وفقه الصحابة والتابعين وفتاواهم وصاغه صياغة رصينة، وحقق القول في مسائله واستدل

[40]- هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب ابن عبد مناف القرشي المطلبي، أبو عبد الله الشافعي المكي، نزيل مصر، روى عن جماعة، وروى عنه جماعة كالإمام أحمد وغيره. ومناقب الشافعي كثيرة شهيرة، قد جمعها ابن أبي حاتم وزكرياء الساجي والحاكم والبيهقي والهروي وابن عساكر وغيرهم. كان متبحرا في الحديث، من أشهر الناس وأعلمهم بالقراءات. اظ:تهذيب التهذيب: ابن حجر. (**25/09**، وما بعدها).

لأبحاثه، يدل لهذه الحقيقة أننا نستدل لجملة من المسائل الأصولية بمواقف الصحابة منها، وما قيل في علم الأصول، يقال في علم اللسان الذي كان فيهم سليقة، وصدق قائلهم:

ولست بنحوي يلوك لسانه   ولكن سليقي أقول فأعرب[41].

المنهج.

لا تخفى سعة هذا الموضوع لسعة متعلقاته، كما لا يخفى عمقه ودقته، بسبب جدته، وقلة مراجعه، وخفاء حقيقته، إلى درجة كدت فيها في بعض مراحل إعداده أن أيأس من الظفر به، لولا تثبيت الله تعالى إياي وربطه على قلبي بما أمكنني من مواصلة البحث بعزيمة الصبر وصريمة الجلد، حتى من الله تعالى علي بما لم يدر بخلدي، ولعمر الحق لكأنما وقعت بكنز النَّطِف[42] أو لكأنما وضعت يدي على الحلقة المفقودة.

ومن هنا تطلب الأمر أسلوبا استقرائيا يقوم على التتبع ودقة الملاحظة، وربما احتجت إلى الأسلوب التاريخي عند تناول تسلسل العمل ببعض الأصول.

وكنت أدرس الأصول التي تعلق بها البحث دراسة متأنية قائمة على تحقيق الحق فيما اختلف فيه من المسائل، وأعتمد في كل فن على أئمته المحققين فيه، الذين خبروه وسبروا أغواره فكانوا بحق أئمة يقتدى بهم.

فتتبعي لمسائل البحث وأصوله كان يدور في هذا الفلك، نعم كنت أستأنس أحيانا بكتابات من بعد هذه الطبقة، فمثلا في أصل المقاصد، كان الاستقراء قائما على كتب أئمة هذا الشأن كالعز ابن عبد السلام[43] وإمام الحرمين والغزالي[44] وابن تيمية وابن القيم

---

[41]- اظ: النهاية في غريب الأثر: أبو السعدات الجزري. (**391/2**).

[42]- النطف رجل من بني يربوع، كان فقيرا يحمل الماء على ظهره فينطف، أي: يقطر، فسمي بذلك. وكان أغار على مال بعث به باذانُ من اليمن إلى كسرى، فأعطى منه يوماً حتى غَرُبت الشمس. فَضربت به العربُ المَثل في كثْرة المال. اظ: المستقصى في أمثال العرب: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1987**م، (**2 / 202**).

[43]- عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين. (**577 - 660**هـ = **1181 - 1262**م). فقيه أصولي شافعي، بلغ رتبة الاجتهاد، كان يلقب بسلطان العلماء وبائع الملوك. ولد بدمشق ونشأ وتفقه بها على كبار علمائها. كان علمًا من الأعلام، شجاعًا في الحق، آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، جمع إلى الفقه والأصول، العلم بالحديث، والأدب، والخطابة، والوعظ. كان خطيباً للجامع الأموي، تخشى السلاطين=

والشاطبي، مع الاستئناس بكتب المعاصرين، وأظن أن الرجوع في كل فن إلى أئمته هو من باب أداء الأمانة إلى أهلها، وإتيان البيوت من أبوابها، وطاعة أولي الأمر. فأئمة كل فن هم ولاة أمره وغيرهم تبع لهم وعيال عليهم.

كما أنه ظاهر للعيان أن تناول موضوع كهذا، يتطلب الإحاطة بمسائل الأصول مع إدراك الراجح من الأقوال فيها، وهذا قد تطلب منهجا مقارنا للظفر بالمطلوب.

=والأمراء صولته وسلطانه. ولما أعطى السلطان الصالح إسماعيل الإفرنج بلدة صيدا أنكر عليه ذلك فوق المنبر، وترك الدعاء له في الخطبة. وخشي السلطان قوة تأثيره على الناس، فاعتقله ثم طلب منه مغادرة الشام، فغادرها إلى مصر، فقوبل بالترحاب هناك من ملكها الصالح ومن علمائها وأهلها. وولاه السلطان الخطبة في جامع عمرو ابن العاص، وولاه رئاسة القضاء. ولما بلغ السلطان خبر موته قال: لم يستقر ملكي إلا الساعة، لأنه لو أمر الناس فيّ بما أراد لبادروا إلى امتثال أمره. وكان من أمثال مصر: (ما أنت إلا من العوام ولو كنت ابن عبد السلام). من آثاره: (قواعد الشريعة) (الفوائد) (الإلمام في أدلة القرآن) (مقاصد الرعاية) (الفرق بين الإيمان والإسلام)؛ (مختصر صحيح مسلم)؛ (بيان أحوال الناس يوم القيامة)؛ (بداية السول في تفضيل الرسول)؛ (الفتاوى المصرية). توفي بالقاهرة. اظ: شذرات الذهب: ابن العماد. (**5**/ **301**)، الإعلام: الزركلي. (**4**/ **21**).

[44]- هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، أحد الأعلام تتلمذ لإمام الحرمين، ثم ولاه نظّام الملك تدريس مدرسته ببغداد، وخرج له أصحاب، وصنف التصانيف مع التصوف والذكاء المفرط والاستبحار في العلم. قال أبو بكر بن العربي: (شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع). درس أبو حامد الفلسفة والكلام والتصوف فأورثت هذه العلوم عنده شكا واضطرابا وسفسطة، ثم خرج بعد هذه المرحلة إلى ما رآه يقينا، ثم صار يدعو إلى هذا الشك باعتباره موصلا إلى اليقين بزعمه. لذلك يكثر الاضطراب عنده، فهو يذم المتكلمين من جهة، ويجعلهم حراس العقيدة من جهة أخرى. ومن آرائه أنه يقسم العلوم إلى علوم معاملة، وعلوم مكاشفة، ويخفي على العوام حقيقة هذا العلم الثاني، ولا يطلعه إلا على المؤهلين لتقبله ومطالعته من أهل المعرفة، إذ لو أظهره لهم لكان في ذلك ضرر عليهم. ومن آرائه أنه يدعي أن للقرآن ظاهرا وباطنا، فهو في هذا مثل الباطنية الذين يدعون الاستقلال بمعرفة ذلك الباطن، لذلك فسر الأصنام في قوله تعالى: {وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ} [إبراهيم : **35**] بالذهب والفضة، وفسر أمر موسى بخلع نعليه بخلع الكونين. ومن اضطرابه أنه يكفر الفلاسفة في التهافت، وفي (المضنون) يذكر ما هو حقيقة مذهبهم حتى يذكر في النبوات عين ما قالوه. وكذلك في الإلهيات وفي الصفات الثلاث التي جعلوها خاصة الأنبياء، والغزالي يميل إلى آراء الحلاج في وحدة الوجود. وله انحرافات كثيرة في الاعتقاد والسلوك يطول المقام بذكرها، والله يعفو عنه ويغفر له. فقد عرف في أخريات أيامه أن طريق أهل الحديث هو الأسلم والأعلم والأحكم، فشرع في دراسة السنن فمات رحمه الله تعالى وصحيح البخاري على صدره. اظ: شذرات الذهب: عبد الحي العكري الحنبلي. (**4** / **10**)؛ و: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**19** / **322** رقم **204**)؛ و: أبو حامد الغزالي والتصوف: عبد الرحمان دمشقية. دار طيبة، الرياض، ط:**2**، **1409**هـ، (ص: **43** - **45** وص: **53** وما بعدها، وص:**118** وما بعدها، وص:**178** وص:**291**).

كما اعتنيت عند التمثيل بتحرير محل النزاع وذكر الراجح من الأقوال والتي مثلنا بها بما يخدم الموضوع.

كما حاولت التمثيل أيضا ببعض القضايا المستجدة المعاصرة، لإضفاء صبغة التجديد على البحث، سواء في ناحية الموضوع أو في ناحية تطبيقاته، وحرصت جهدي على عرض نماذج من مناحي الحياة جميعها، دفعني إلى ذلك يقيني بأن الإسلام نظام شامل، ودين متكامل، استوعبت أحكامه المعاش والمعاد، واتسعت شرائعه للدين والدنيا والآخرة، فلم يعزب عنه مثقال ذرة من أحكام الظاهر والباطن، والسلطان والقرآن، والفرد والمجتمع والدولة، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، إلا بينه وأوضحه، علمه من علمه، وجهله من جهله.

وهل دخل الداخل على الأمة إلا بإهمال بعض جوانب الإسلام ونسيانها، سواء في جانب العلوم أو في جانب الأعمال، حتى جرت عليها سنة الله تعالى فيمن نسي حظا مما ذكر به. وها نحن أولاء نتحمل تبعات إهمال نشأ عليه الصغير وهرم عليه الكبير، ونستعين الله تعالى على الإصلاح والتغيير، والتوفيق للنهوض بالأمة، فإنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا[45].

وأما فيما تعلق بتوابع الموضوع، فإني طلبت التخفيف، واجتنبت التطويل شريطة عدم الإخلال بالمقصد المتوخى، ففي تخريج الأحاديث مثلا، كنت أكتفي في الغالب بالإحالة على أحد الصحيحين إن روى الحديث أحدهما أو كلاهما، وفي حالة رواه غيرهما كنت أكتفي بالإحالة على مرجع أو مرجعين، مع الحرص على الإشارة إلى فن العلل ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وهو الفن المحبب إلى قلبي، لأنه هو غاية التخريج، إذ في نهاية

[45]- تعزى هذه العبارة التي يشع منها نور القرآن والسنة إلى الإمام مالك وقد نسبها مالك إلى غيره فقال: (كان وهب بن كيسان يقعد إلينا ولا يقوم أبداً حتى يقول لنا: اعلموا أنه لا يصلح آخر هذا الأمر إلا ما أصلح أوله. قلت [أي: الراوي عن مالك]: يريد ماذا؟ فقال لي: يريد في رأيي: الإسلام. قال محمد بن رشد: (المعنى في قوله أنه لا يعز الإسلام في آخر الأزمان إلا بما عز في أوله من الجهاد في سبيله وابتغاء مرضاته على السنة والحق). اظ: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. ت: د. محمد حجي وآخرون. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. ط:**2**، **1408**هـ - **1988**م، (**18 / 327**).

المطاف يكون الحكم على الحديث بالصحة أو الضعف هو المقصد من كل الآليات التي تسبقه، وهنا تظهر قيمة الأئمة المتقدمين كابن مهدي وابن المديني والبخاري وغيرهم ممن رسخت أقدامهم في هذا الفن، وصاروا فيه أئمة خبروه بالدربة وطول المراس بخلاف المعاصرين فغاية البارع فيهم أن يكون باحثا جيدا يستأنس بأبحاثه.

خطة البحث.

قسمت هذا البحث إلى مقدمة ومدخل وبابين وخاتمة.

وقبل الاسترسال في ذكر تقسيم البحث، لا بد أن أشير إلى أني آثرته على الشاكلة الآتية، لأنه -كما هو ظاهر من عنوان الأطروحة- يترجم عن حقيقة النظرية التي هي لبابها وأساسها. وبناء على هذا فقد توقف ذكر مشكلاتها الرئيسة والفرعية في الأبواب والفصول، على توضيح هذه الحقيقة، فلزم -بعد ذكر المقدمة التعريفية بالموضوع وتوابعه الشكلية والمنهجية- ذكر لباب النظرية في المدخل، لأنه هو الذي يبين حقيقتها، فالولوج إلى أسس النظرية قبل تصورها في شكل مدخل دغل ظاهر، عملت على تفاديه بتوضيح حقيقتها، وما يتبعها من مباحث في شكل مطالب.

ولما كانت النظرية محل البحث تتعلق بشقين: شق نظري علمي، وشق تطبيقي عملي، اقتضى هذا تناول كلا من الشقين في بابين، ولما كان كل شق مرتبطا بمنظومة مهمة ومتنوعة من الأبحاث، لا سيما الباب الأول الذي كثرت متعلقاته بسبب كثرة فوائده وعظيم منزلته لكونه هو أصل الباب الثاني وقاعدته، اقتضى هذا تقسيمه إلى ثلاثة فصول، بخلاف الباب الثاني فقد كان تقسيمه إلى فصلين، فطبيعة البحث هي التي حتمت التفاوت بين البابين في عدد الفصول.

ثم تقسيم كل فصل من فصول البابين إلى مبحثين، ثم تقسيم كل مبحث إلى مطلبين أو أكثر، ثم تقسيم كل مطلب إلى فرعين أو أكثر من ذلك، ثم تقسيم كثير من الفروع إلى مسائل، ثم تقسيم طائفة من المسائل إلى نقاط، لأن نفس نظرية روح التشريع تحتم ذلك، لأنها روح تسري في مدارك الشريعة كلها أصولها وفروعها، فحتم ذلك ذكر المشكلات الرئيسة في الأبواب والفصول، وذكر ما دونها من المشكلات التابعة في المباحث والمطالب والفروع.

وهذا بيان خطة البحث بشيء من التفصيل.

لقد تناولت في المقدمة: التعريف بالبحث، وأسباب اختيار الموضوع من حيث الأهمية، ومن حيث الجدة، كما تناولت المنهج المتبع في إعداده، والخطة المعتمدة، والمراجع، والإشارة إلى الصعوبات التي واجهتني خلال البحث.

أما المدخل فتناولت فيه معاني المصطلحات الأساسية، والألفاظ ذات الصلة، وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

تناولت في المطلب الأول معنى نظرية روح التشريع الإسلامي. فتوزعت مباحثه على فروع كالتالي:

الفرع الأول: بين يدي تعريف نظرية روح التشريع.

الفرع الثاني: أمثلة حية تعين على استبانة حقيقة روح التشريع.

الفرع الثالث: سر نظرية روح التشريع الإسلامي يكمن في حقيقة الدليل الشرعي.

الفرع الرابع: تعريفات مقترحة لنظرية روح التشريع وفيه التعريف المختار وشرحه.

الفرع الخامس: معنى التشريع الإسلامي.

الفرع السادس: معنى كون روح التشريع نظرية.

وتناولت في المطلب الثاني الألفاظ ذات الصلة بهذا المصطلح مع المقارنة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف. وقد تناولت أبحاث هذا المطلب في فرعين على النحو التالي:

الفرع الأول: مصطلحات شديدة الشبه بمصطلح روح التشريع الإسلامي.

الفرع الثاني: مصطلحات قريبة الشبه من مصطلح روح التشريع الإسلامي.

وتناولت في المطلب الثالث معنى أثر النظرية في استنباط وتطبيق الأحكام.

أما الباب الأول، فتناولت فيه الأصول التي عليها مدار التشريع، وقسمته إلى ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول الأصول المعصومة، لأنها الأساس لما بعدها وقسمته بدوره إلى مبحثين:

تناولت في المبحث الأول دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع بوجه عام.
وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

أوضحت في المطلب الأول أن نفس مفهوم الأصول المعصومة يحتم دلالتها على روح التشريع.

وأوضحت في المطلب الثاني أن هذه الأصول المعصومة هي عمدة الدين، فلا يثبت دين إلا بها، وهي ميزان التقويم لما عداها من الأصول. وقسمت أبحاثه على أربعة فروع هكذا:

الفرع الأول: الإلهام مصدر غير معصوم.

الفرع الثاني: المنامات مصدر غير معصوم.

الفرع الثالث: الأكثرية مصدر غير معصوم.

الفرع الرابع: آراء العلماء المجردة عن الدليل مصدر غير معصوم.

وتناولت في المطلب الثالث دليل عصمة هذه الأصول وسره، وأن ذلك يدل على علو كعبها في الدلالة على روح التشريع.

أما المبحث الثاني: فتناولت فيه دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع تفصيلا، وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

تناولت في المطلب الأول: أهم الأصول وهو القرآن العظيم، ولما كان من الأهمية بالموضع المعروف أكثرت فروعه حتى وصلت إلى أحد عشر فرعا، تناولت فيها أهم الأبحاث المتعلقة به مما له صلة وثيقة بالموضوع محل البحث، وقد توزعت أبحاثه على الفروع كالتالي:

الفرع الأول: كونه أصل الشريعة وأساسها.

الفرع الثاني: أنه كلام الله تعالى الذي لا سبيل إلى معرفة مراد الله تعالى إلا به.

الفرع الثالث: أن العلم بالقرآن أعظم من العلم بالسنة.

الفرع الرابع: دلالة القرآن على روح التشريع باعتباره الإمام في هذا الشأن.

الفرع الخامس: كون معظم آياته محكمات فيرد المتشابه إلى المحكم.

الفرع السادس: أن ما خالف دلالة القرآن فمردود.

الفرع السابع: أهمية أسباب النزول في المساعدة على رسم روح التشريع.

الفرع الثامن: البيان بالقرآن نفسه أجود أنواع البيان.

الفرع التاسع: ليست آيات الأحكام وحدها التي تفيد روح التشريع بل حتى آيات القصص وغيرها.

الفرع العاشر: المعهود من معاني القرآن العظيم يساعد كثيرا على استجلاء روح التشريع.

الفرع الحادي عشر: أن العبد لا يبلغ درجة ينزل فيها منزلة الرسول ﷺ في التبليغ والدعوة والإفتاء حتى يتمرس بالقرآن.

ثم أردفت بدراسة المطلب الثاني، ألا وهو: السنة المطهرة، لأنها تأتي في الأهمية بعد القرآن العظيم، لذلك قسمته إلى فروع سبعة توزعت أبحاثها المهمة على النحو التالي:

الفرع الأول: أن السنة شقيقة القرآن، فتكون شقيقته في الدلالة على روح التشريع.

الفرع الثاني: أنها بيان لمراد الله تعالى في القرآن بالتخصيص والتقييد والتوضيح.

الفرع الثالث: أن جانب الترك منها مع قيام المقتضي للفعل معدود عند العلماء كالنص على المنع من الفعل.

الفرع الرابع: استيعاب أقسام السنة لجملة الدين إنشاء وبيانا.

الفرع الخامس: رد العلماء لمنهج من رد السنن لقواعد أحدثها، وعدوا اتباعها من اتباع المتشابه.

الفرع السادس: أن الضلال إنما يحدث عند البعد عن السنة، إذ العصمة فيها دون غيرها.

الفرع السابع: أن خفاء السنة يورث من الفساد والضرر بحسبه.

أما المطلب الثالث فدرست فيه أصل الإجماع، لأنه لا يقل أهمية عن سابقيه، لذلك تركزت فروعه السبعة على تناول الأبحاث ذات الصلة بالموضوع على النحو التالي:

الفرع الأول: أن الإجماع أدل -في بعض صوره- على روح التشريع من النص.

الفرع الثاني: أن للإجماع مستندا لا بد منه.

الفرع الثالث: أن مسألة مستند الإجماع نفسها لها دلالة بالغة على روح التشريع.

الفرع الرابع: أن دلالة الإجماع على روح التشريع من جهة استحالة وقوع الإجماع على خلاف نص.

الفرع الخامس: أن الاختلاف على قولين لا يجيز إحداث قول ثالث.

الفرع السادس: أن الإجماع أحيانا يبين المراد من النصوص.

الفرع السابع: تحذير عمر بمحضر الصحابة من ترك الإجماع دليل على أن تركه مفسد للأحكام والمقاصد الشرعية، مما يستلزم صد باب روح التشريع.

أما الفصل الثاني، فتناولت فيه الأصول غير المعصومة، وقسمته إلى تمهيد ومبحثين:

تناولت في المبحث الأول: دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع بوجه عام، وقسمته إلى سبعة مطالب، أرجو أن تكون أحاطت بأبحاثه ذات العلاقة بالموضوع، وكان توزيع هذه المباحث على المطالب على النحو التالي:

المطلب الأول: أن إعمال هذه الأصول هو عينه الاجتهاد بجميع أنواعه.

المطلب الثاني: أن الصحيح من الأصول غير المعصومة يثير ظنا راجحا. وقد تناولت هذا المطلب في فرعين هكذا:

الفرع الأول: القطعية والظنية في الأصول والفروع بوجه عام.

الفرع الثاني: الأصول غير المعصومة تدور بين رجحان الدلالة وقطعية الدلالة.

المطلب الثالث: أنها تدور بين كونها ظهيرا للأصول المعصومة، أو دليلا مكملا لها، ففي الحالتين لا غنى عنها بحال.

المطلب الرابع: أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة خروج إلى مذهب الظاهرية وأهل الرأي المحض.

المطلب الخامس: أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح بين الأقوال، وتكريس لمنهج التقليد. وتناولت هذا المطلب في فرعين هكذا:

الفرع الأول: الإشاحة عن الأصول غير المعصومة إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح.

الفرع الثاني: الإشاحة عن الأصول غير المعصومة تكريس وتثبيت لمنهج التقليد.

المطلب السادس: أن ترك تفعيل الأصول غير المعصومة يشبه من بعض الوجوه القول بترك الاجتهاد وإغلاق بابه.

المطلب السابع: أن الأصول غير المعصومة زيادة على كونها من أساسيات اجتهاد الرأي، فهي أيضا الضابط لاجتهاد الرأي، بحيث تكون الأقوال الخارجة عن سمتها زلات.

أما المبحث الثاني: فتناولت فيه دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع تفصيلا، وقسمته إلى ثلاثة مطالب درست فيها أهم هذه الأصول.

فخصصت المطلب الأول لدراسة أصل القياس، ورتبت أبحاثه في فروع على النحو التالي:

الفرع الأول: أن القرآن والسنة يعللان الأحكام، وهذا تنبيه على أن التعليل هو سبب تشريع الأحكام.

الفرع الثاني: أن القرآن والسنة بما أنهما عللا الأحكام فقد أرشدا إلى تعليلها.

الفرع الثالث: أن السلف والأئمة كانوا يعللون الأحكام.

الفرع الرابع: أن التعليل أمر فطري لا تأتي الشرائع بخلافه.

الفرع الخامس: أن التشويه الذي حدث في جمال الإسلام وقع بسبب الرغبة عن منهج التعليل، سواء ما حدث من جهة الظاهرية، أو ما حدث من جهة المتكلمين.

الفرع السادس: أن وجود العلة ووضوحها هو بمثابة النص على الحكم، لذلك يكون بعض القياس قطعيا لا ظنيا.

الفرع السابع: دلالة القياس على روح التشريع من حيث ردهم القياس حين لا يستوفي شروطه.

ثم خصصت المطلب الثاني لدراسة أصل المصلحة المرسلة، الذي يعد بحق قطب رحى الأصول، وفرعت أبحاثه على هذه الشاكلة:

الفرع الأول: أن الدين برمته شرع لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد.

الفرع الثاني: أن من الأحكام ما أوكل الشارع التصرف فيه اتباعا للمصلحة، فلم يكن كالشرع الثابت.

الفرع الثالث: أن ملاءمة مقصود الشارع شرط لقبول الأقوال، وميزان توزن به الاجتهادات.

الفرع الرابع: أنا رأينا صاحب الرسالة ﷺ يتصرف في التبليغ والفتوى والإمامة ونحو هذا بما يحقق المصلحة.

الفرع الخامس: أن التعليل بما في الفعل من مصلحة أو مفسدة سَنن واضح، وسبيل لاحبة في الشريعة الحكيمة.

الفرع السادس: أن المصلحة هي روح الدليل كما أن الدليل هو روح التشريع.

الفرع السابع: أن درجات المصلحة بحسب النظر الشرعي معتبرة شرعا إلا ما ألغاه الشارع.

أما المطلب الثالث، فتناولت فيه بالدراسة أصل الاستحسان، وجعلته في خمسة فروع كالتالي:

الفرع الأول: أن الاستحسان أقرب الأصول شبها بروح التشريع.

الفرع الثاني: أنهم ردوا منه ما لم يستند إلى أصل، وهذا دليل على أن الصحيح منه مشروع لأن له أصلا.

الفرع الثالث: أن الشريعة كلها محاسن فلا غرو أن تقبل الحسن.

الفرع الرابع: أن غاية الاستحسان باعتباره استثناء من الأصول، هي رفع الحرج والتيسير ودفع المفاسد عن الناس.

الفرع الخامس: أن أنواعه كلها دليل على التشوف لموافقة روح التشريع.

أما الفصل الثالث فدرست فيه طريقة التعامل مع الأصول الأصلية والتابعة لاستجلاء روح التشريع وتحصيل العلم بها. فهو في حقيقته يبين كيفية مراعاة الأصول الشرعية.

وقسمته إلى مبحثين:

تناولت في المبحث الأول: طريقة التعامل مع النصوص تعاملا مجردا تحكمه دلالات الألفاظ، فيكون تعاملا في طريقة أسلوب الكلام كمرحلة أولى لفهم مراد الشارع من النص مجردا عن سائر الاقتضاءات.

وقسمته إلى مطلبين:

تناولت في المطلب الأول: الدلالات اللفظية الصريحة.

وقسمته إلى فروع على هذه الشاكلة:

الفرع الأول: دلالات صريحة باعتبار ظهور المعنى وخفائه. وذكرت فيه مسائل النص والظاهر، وتأثير التأويل الصحيح في تحديد معالم روح التشريع في الألفاظ الواضحة.

الفرع الثاني: دلالات صريحة باعتبار طرق دلالتها على الأحكام. وهي المنطوق الصريح. ومفهوم الموافقة.

الفرع الثالث: دلالات صريحة باعتبار وضع اللفظ للمعنى؛ وهي: العام والخاص، وأنواعه: وهي: الأمر والنهي والمطلق والمقيد.

الفرع الرابع: دلالات صريحة باعتبار استعمال اللفظ. وذكرت فيه الحقيقة والصريح.

وتناولت في المطلب الثاني: الدلالات اللفظية غير الصريحة.

وقسمته إلى فرعين هكذا:

الفرع الأول: مفهوم المخالفة. فعرفته وذكرت قيمته في المساعدة على استجلاء روح التشريع.

الفرع الثاني: المنطوق غير الصريح فذكرت فيه: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة، وضابطها والفرق بينها وبين التفسير الباطني.

أما المبحث الثاني فتناولت فيه طريقة فهم النصوص في إطار نصوص أو أصول أخرى والطريقة التعامل معها وهي بإزاء الأصول.

وقسمته إلى مطلبين:

تناولت في المطلب الأول: طريقة فهم النصوص بوجه عام، وقسمت أبحاثه إلى فروع على هذه الشاكلة:

الفرع الأول: النص هو الأصل في استفادة الأحكام، فلا يقدم عليه رأي ولا قياس.

الفرع الثاني: النص المعتمد ليس هو مجرد المباني اللفظية.

الفرع الثالث: فهم السلف للنص هو الحق، لأنهم أدرى بالنصوص والمقاصد.

الفرع الرابع: رد المتشابه إلى المحكم لأن اتباع المتشابه سبيل أهل الزيغ.

الفرع الخامس: مراعاة عرف المتكلم.

الفرع السادس: معرفة أسباب النزول والورود.

الفرع السابع: مراعاة العموم اللفظي والعموم المعنوي شرط لفهم الخطاب.
الفرع الثامن: السياقات والقرائن.
الفرع التاسع: ضم الأدلة والأصول بعضها إلى بعض.

وتناولت في المطلب الثاني: طريقة التعامل بين النصوص والأصول. وقسمت أبحاثه إلى فروع هكذا:

الفرع الأول: فقه ترتيب الأصول بوجه عام. فتناولت فيه منزلة السنة في الاعتبار، ومناقشة دعوى تأخرها عن الكتاب. والموقف الصحيح من الأصول الأخرى مع الكتاب والسنة. وترتيبها حسب الاقتضاء الأصلي والاقتضاء التبعي.

الفرع الثاني: الطرق الناكبة عن المنهاج القويم في الفهم.

وتناولت فيه تقديم الطرق التابعة على الأصلية. كتقديم الإجماع على النص. وكالنظر في النص مفردا، بقطع النظر عن المنظومة التشريعية التي من أجلّها: المحكم من القرآن العظيم والسنة المطهرة. وكتقديم الرأي على النص، والمعقول على المنقول. والإنكار الكلي والجزئي للسنة. وما يتعلق بتنكب الأصول، مع ذكر الفرق بين الخروج عن دلالة النصوص اعتمادا على الأصول، وبين الخروج عن دلالة النصوص لمحض التشهي. وناقشت فيه جملة من الفتاوى الناكبة لبعض المعاصرين.

كما تناولت تقديم المتأخر من الأصول الأصلية والتابعة على المتقدم منها. كتقديم ما كان عليه العمل على ما استقر عليه العمل. وتقديم الفرد على المتواتر، والمحتمل على الصريح وغيرها.

ثم أردفت بدراسة الباب الثاني، فتناولت فيه الأصول التي عليها مدار التطبيق، وذلك باعتباره ثمرة الباب الأول، فقسمته إلى فصلين: فصل في تحقيق المناط وفصل في النظر في المآلات؛ وذلك أننا في الحكم النظري نحتاج إلى التحقق من أنه هو المراد تنزيله على النازلة المعينة، ثم نحتاج إلى النظر في عاقبة تنزيله عليها.

فتناولت في الفصل الأول أصل تحقيق المناط، وقسمته إلى مبحثين:

تناولت في المبحث الأول: دلالة تحقيق المناط على روح التشريع بوجه عام، وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

تناولت في المطلب الأول: بيان أنه أصل اجتهادي مأمور به لا تنقطع الحاجة إليه. وسعيت لدراسة هذا المطلب في فروع ثلاثة على النحو التالي:

الفرع الأول: بينت فيه أنه اجتهاد في وجود العلة. وهو تحقيق المناط بالمعنى الضيق.

والفرع الثاني: بينت فيه أنه اجتهاد في معرفة مواقع تنزيل الأحكام والقواعد. وهو تحقيق المناط بالمعنى الواسع.

أما الفرع الثالث: فبينت فيه أنه اجتهاد في تحقيق مناط تجديد معالم الدين وإصلاح واقع المسلمين والنهوض بهم، فهو تحقيق المناط بالمعنى الأوسع.

أما المطلب الثاني: فبينت فيه أنه أهم أصل عليه مدار تنزيل الأحكام، لغنائه بالقواعد التي تعين على حسن التنزيل، وقسمته إلى فرعين كالتالي:

الفرع الأول: وتناولت فيه معرفة مراتب وأحكام الحسنات والسيئات.

أما الفرع الثاني: فخصصته لبيان فقه الممكن وفقه الواقع.

ودرست في المطلب الثالث: مرونة أصل تحقيق المناط وآثار الخطأ فيه والحكم عليه بحسب الأحوال، لذلك فرعته فرعين كالتالي:

الفرع الأول: وفيه بيان آثار تخلف المناط بالخطأ فيه.

أما الفرع الثاني: ففيه بيان آثار الحكم على المناط في حالة الخطأ.

أما المبحث الثاني: فدرست فيه دلالة تحقيق المناط على روح التشريع تفصيلا وجعلت درسه في مطلبين:

تناولت في المطلب الأول: بيان أن الشريعة نفسها اعتبرت تحقيق المناط وأمرت باعتباره. وفصلت أبحاثه في فرعين كالتالي:

الفرع الأول: اعتبار الشريعة لتحقيق المناط اعتبارا عاما.

الفرع الثاني: تدابير ووسائل الشريعة للعناية بتحقيق المناط.

وتناولت في المطلب الثاني: بيان أن الشريعة شددت فيه لاستيعابه جانب العلوم والأعمال، وقسمته إلى فرعين يمثلان حقيقة هذا المطلب.

فكان الفرع الأول: تمثيلا بدراسة مسألة تحديد المعاني والمصطلحات، وهي حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ.

وكان الفرع الثاني: تمثيلا بدراسة مراعاة ما يعين على تحقيق المناط من فقه المراحل وفقه الوسائل، لا سيما في الدعوة والإصلاح والتغيير لأن القرآن راعى ذلك كله.

أما الفصل الثاني: فتناولت فيه بالدرس الأصل الثاني من أصول التطبيق، ألا وهو: أصل اعتبار مآلات الأفعال، والمعبر عنه بفقه المتوقع. وقسمته إلى تمهيد ومبحثين.

تناولت في المبحث الأول: دلالة أصل النظر في المآلات على روح التشريع بوجه عام، وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

بينت في المطلب الأول: أن نفس حقيقة النظر في المآلات تدل على أنه أصل يتعلق بالاجتهاد الواقعي، ويتوقف عليه تطبيق الأحكام.

وبينت في المطلب الثاني أنه يندرج تحته أمهات أصول التطبيق مما حتم تناول هذه الأصول في الفروع الآتية:

تناولت في الفرع الأول: أصل سد الذرائع، والمنع من الحيل.

وتناولت في الفرع الثاني: أصل مراعاة الخلاف.

ودرست في الفرع الثالث: أصل الاستحسان.

وختمت بالفرع الرابع حيث درست فيه أصل رفع الحرج.

كما بينت في المطلب الثالث: أن اعتبار المآلات هو الأصل الوحيد الذي يزيل رجحان المناط عن حكمه الأصلي، وأسهبت في توضيح هذه القضية المهمة في فرعين انضوى تحتهما أبحاث مهمة في مسائل ونقاط على النحو التالي:

ففي الفرع الأول: تناولت حقيقة زوال رجحان المناط عن حالته الطبيعية.

وفي الفرع الثاني: درست مناط إزالة رجحان المناط عن حكمه الأصلي، وجعلته في مسألتين، تناولت في المسألة الأولى: بحث سياقات النوازل.

وتناولت في المسألة الثاني: بحث أسباب تغير المناط عن حكمه الأصلي، وقسمتها إلى نقطتين تناولت في الأولى: الضرورات والحاجات. وتناولت في الثانية: الموازنات المصلحية.

أما المبحث الثاني: فدرست فيه دلالة النظر في مآلات الأفعال على روح التشريع تفصيلا، وقسمته إلى مطلبين.

تناولت بالدرس في المطلب الأول: اعتبار الشريعة لأصل النظر في المآلات، وفرعت أبحاثه إلى خمسة فروع على النحو التالي:

تناولت في الفرع الأول: اعتبار القرآن لأصل النظر في المآلات.

وتناولت في الفرع الثاني: اعتبار السنة لأصل النظر في المآلات.

وتناولت في الفرع الثالث: اعتبار الصحابة لأصل النظر في المآلات.

وتناولت في الفرع الرابع: دلالة الاعتبار الصحيح على أصل النظر في المآلات.

وتناولت في الفرع الخامس: إيجاب الشريعة النظر في مآلات الأفعال.

أما المطلب الثاني: فبينت فيه أن النظر في مآلات الأفعال مجال خصب للاجتهاد الصائب، والمجتهد الفذ، يتحقق من خلاله الغايات المتوخاة من تفعيله، وقسمته إلى فرعين.

تناولت في الفرع الأول: بحث قضية تنوع الاجتهاد بتنوع المآل.

وتناولت في الفرع الثاني: بيان أنه أصل يميز به بين من فقه في الدين وعلم التأويل وبين من اكتفى بالفقه في الدين.

أما الخاتمة فعقدتها لبيان نتائج البحث، وذكر أهم التوصيات، وربما استدركت فيها ما فاتني ذكره في صلب البحث من القضايا المهمة. وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق.

المراجع المعتمدة.

لا شك أن هذا البحث متعدد الجوانب، مما يقتضي بالضرورة الاعتماد على كثرة كاثرة، وجملة وافرة من المصادر في شتى الفنون ذات الصلة بالموضوع، من كتب الفقه

المذهبي والمقارن والأصول والقواعد والتاريخ والتفسير وشروح الحديث وهلم جرا، فتكون العمدة عليها جميعا إذ لا غنى عنها بوجه، إلا أن عمدتي بدرجة أكبر واهتمام أوفر، كانت على المراجع التي ألفها الأئمة المتمرسون بالشريعة أصولا وفروعا، فهي العمدة والأصل الأصيل. كما أني اعتمدت ولو على سبيل الاستئناس على كل مرجع قديم أو حديث يخدم الموضوع من قريب أو بعيد، وعلى هذا النحو كان تعاملي مع المراجع.

فهناك مراجع هي عمدة الباب، فهذه قرأتها وهضمتها، وأفدت منها كثيرا، فلا يكتفى في كتب الأئمة بالدراسة العابرة، فضلا عن الدراسة الانتقائية المختارة من النظر في الفهارس، فالكتاب إذا كان عمدة ينبغي الولوج بداخله لمعرفة مقاصده عن قرب، بل ربما تطلب الأمر قراءته أكثر من مرة.

وقد أتبع نفس الأسلوب في كتب المعاصرين، فأقرأها قراءة كاملة متأنية حتى يتسنى لي الإفادة الصحيحة الكاملة بما فيها من علوم ومعارف.

وهناك مراجع هي دون هذه في المنزلة فأكتفي بأخذ فوائدها بقراءة فصول منها أو أبواب، لها تعلق بالموضوع.

وهناك مراجع تقصد لغرض مخصوص كالمعاجم اللغوية ونحوها، فيأخذ المرء ضالته منها، ولا يسترسل مع ذيول فوائدها عند عدم المقتضي لذلك.

أهم الصعوبات خلال البحث.

وقد واجهتني خلال إعداد البحث الصعوبات التالية:

خفاء حقيقة الموضوع واشتباهه في الظاهر ببعض الموضوعات ذات النسب القريب منه، وهذه هي أم الصعوبات التي كادت أن تفت في عضدي.

سعة الموضوع من حيث كثرة الأصول التي يتكون منها، مما تطلب دراسة مقارنة لهذه الأصول وتحقيق الحق فيها، لأن الاعتماد على الأصول الفاسدة يورث خللا في النظرية محل البحث.

انعدام المراجع الجامعة لأشتات الموضوع، ولا أعني هنا جمع المادة العلمية فحسب، بل الموضوع نفسه متناثر المفردات، فتطلب هذا جمعه والتأليف بين مفرداته، ثم البحث له عن المادة العلمية وصياغتها بما يخدمه.

شكر وتقدير.

لا يفوتني -وأنا على مشارف نهاية المقدمة-، أن أتقدم بالشكر الخالص للأستاذ الدكتور سعيد فكرة الذي تفضل بقبول الإشراف على هذا البحث، وكان له السعي المشكور والفضل المذكور في المساعدة على تحديد الموضوع، فقد كنت أوثر أن يكون عنوانه: نظرية روح الفقه، ولكن أشار بأن الأفضل أن يكون موسوما بنظرية روح التشريع، وقد أصاب سهمه الغرض، وكان أقوى زكانة وأصدق حدسا مني، فالتشريع أعم من الفقه في الاصطلاح الشرعي، وكان من ثمار ذلك أن توسعت جوانب الموضوع لتشمل جوانب الدين كلها.

وهذا من آثار إشرافه، وبركة إرشاده، التي تشظت عنها صدفة ما آتاه الله تعالى من حسن التدبير، وحكمة التسيير، يزين ذلك كله صباحة ودماثة، وأناة وسماحة، تورث المشرف عليه رضا في السريرة، واطمئنانا في القلب في مراحل البحث جميعها.

كما أتقدم بخالص العرفان للرهط المحترمين أعضاء لجنة المناقشة، فهم حين اضطلعوا بحمل عبئها، كانوا يعلمون تبعات ذلك، وما يعقبه من العنت والمشقة.

وإنه لمن دواعي الإعجاب والاغتباط، ألا يزال في المجامع العلمية، أولو بقية يبذلون نفيس الأوقات، ويهجرون لذيذ السبات في سبيل البحث العلمي، إنشاء له أو إعانة عليه أو تقويما له، كلما رثت عزيمة الباحث، وأشرف على الانقطاع، ذكرته هيبة اللجنة عظم الأمانة وثقل محملها، وحذرته مغبة التواني وعاقبة التكاسل، فشحذت من عزيمته وقوت من إرادته.

فهم حداة العزائم والهمم، كما هم حداة العقول والأفكار، إلى بلوغ منتهى الإرادات ورفيع الدرجات، يحدون فيطربون:

أُطلب العلم ولا تكسل فما أبعد الخير على أهل الكسـل
واحتفل للفقه في الدين ولا تشتغل عنه بمال وخَـــوَلْ
واهجر النوم وحصله فمن يعرف المطلوب يحقر ما بـذل
لا تقل قد ذهبت أربابـه كل من سار على الدرب وصل

فلله درهم كم يبذلون من أوقات، ويسخرون من طاقات، في سبيل النهوض بالبحث العلمي إلى أرقى المستويات، وما يليق بعظمة هذه الأمة ونبل رسالتها.

وهم بهذا الصنيع يستهدفون للطعون، ويستشرفون للألسن، ولكنهم -وذلك الظن بهم- لا يبالون في الانتقاد والمناقشة، والامتحان والمساءلة، بمن طار ولا بمن وقع، ولا تأخذهم في سبيل ذلك لومة لائم، رائدهم الحكم بالعدل، وبذل النصح، ومحاولة الإصلاح، فإن لم يفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير.

ويمينا برة، لو خلت الأبحاث العلمية عن مثل هذه المناقشات والمساءلات في هذه العصور المتأخرة، التي شابتها الشوائب من ضعف العزيمة وهبوط الهمة، لكانت ارتجالا لا يتفتق بكبير إبداع، إلا للنزر الذي يحفظ ولا يقاس عليه.

العنوان الإلكتروني للمؤلف:
serrar-salim19@hotmail.com

المدخل:
معاني المصطلحات الأساسية والألفاظ ذات الصلة.

نتناول في هذا المدخل معاني المصطلحات الأساسية التي هي قوام البحث وسنقسمه إلى ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: معنى نظرية روح التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بهذا المصطلح، مع المقارنة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف.

المطلب الثالث: معنى أثر النظرية في استنباط وتطبيق الأحكام.

المطلب الأول: معنى نظرية روح التشريع الإسلامي.

يتناول مطلب معنى نظرية روح التشريع الإسلامي، جملة من القضايا الأساسية فيه، لذلك يكون من الحكمة وحسن التنظيم تناولها موزعة على فروع.

الفرع الأول: بين يدي تعريف نظرية روح التشريع.

إذا قيل: إن فقيها كعمر بن الخطاب[1] كان يتبع روح التشريع، فإن هذا يقابل بصفة تلقائية من لا يتبع روح التشريع، اكتفاء باتباع الحرفية أو اتباع الحكم الشرعي بإطلاق من غير نظر إلى تغير الظروف، فإن هذا يورث في الذهن أن روح التشريع هو غير الجمود على الظواهر، بل ولا على الأحكام النظرية.

جاء في الموسوعة الفقهية ما نصه: (وكان منهم [أي: الصحابة] من يعتمد في اجتهاده على روح التشريع متى ساعدته النصوص. ويعتبر إمام هذا المذهب عمر بن الخطاب ﷺ، ثم تلميذه عبد الله بن مسعود[2]. ومنهم من يلتزم الحرفية، كعبد الله بن عمر[3] رضي الله عنهما)[4].

---

[1]- هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب القرشي العدوي أبو حفص، كان إليه السفارة في الجاهلية، وكان عند المبعث شديدا على المسلمين، ثم أسلم، فكان إسلامه فتحا على المسلمين وفرجا لهم من الضيق. قال أهل العلم: لما أسلم عمر، عز الإسلام، وهاجر جهرا، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها، وهو أول خليفة دعي بأمير المؤمنين، وأول من كتب التاريخ للمسلمين وأول من جمع القرآن في المصحف، وأول من جمع الناس على صلاة التراويح، وأول من عس في عمله، وحمل الدرة وأدب بها، وفتح الفتوح، ووضع الخراج، ومصر الأمصار، واستقضى القضاة ودون الديوان، وفرض الأعطية، وحج بأزواج رسول الله ﷺ في آخر حجة حجها.قال النووي: ولد عمر بعد الفيل بثلاث عشرة سنة، أسلم في السنة السادسة من النبوة وله **27** سنة. اظ: صفة الصفوة: ابن الجوزي. (**1/276-277**)؛ و: الإصابة: ابن حجر. (**2 / 518**). و:تاريخ الخلفاء: جلال الدين السيوطي. دار الفكر، بيروت، **1394**هـ-**1974**م، (ص: **101**).

[2]- عبد الله بن مسعود، أبو عبد الرحمن الهذلي، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه وأحد السابقين الأولين، ومن كبار البدريين ومن نبلاء الفقهاء المقرئين، كان ممن يتحرى الأداء ويشدد في الرواية، ويزجر تلامذته عن التهاون في ضبط الألفاظ، وكان من أوعية العلم وأئمة الهدى، ويقال: كان سادسا في الإسلام، وهاجر إلى الحبشة الهجرتين، وكان صاحب سرّ رسول الله ﷺ ووساده وسواكه ونعليه وطهوره في السفر، وكان يشبه بالنبي ﷺ في هديه ودله وسمته. ولي قضاء الكوفة وبيت المال لعمر وصدرا من خلافة عثمان، ثم صار إلى المدينة، فمات بها سنة **32** هـ، ودفن بالبقيع وهو ابن بضع وستين. =

وهذا نفس ما قاله العلماء بأن أبا هريرة[5] وعبد الله بن عمرو[6] أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له، وكان الصدّيق وعمر وعلي[7] وابن مسعود وزيد بن ثابت[8] أفقه

=اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. (ص: **14**)؛ و: صفوة الصفوة: ابن الجوزي. (**01** /**395** رقم **19**).

[3]- عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي ابن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب، الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، أبو عبد الرحمن القرشي، العدوي، المكي، ثم المدني. أسلم وهو صغير، ثم هاجر مع أبيه لم يحتلم، واستصغر يوم أحد، فأول غزواته الخندق، وهو ممن بايع تحت الشجرة. وأمه وأم أم المؤمنين حفصة: زينب بنت مظعون؛ أخت عثمان بن مظعون الجمحي. روى علما كثيرا نافعا عن النبي ﷺ، وعن أبيه، وأبي بكر، وعثمان، وعلي، وغيرهم.

عن جابر: ما منا أحد أدرك الدنيا إلا وقد مالت به، إلا ابن عمر. وعن عائشة: ما رأيت أحدا ألزم للأمر الأول من ابن عمر.

وقال ابن المسيب: لو شهدت لأحد أنه من أهل الجنة، لشهدت لابن عمر. وقال ابن عمر: كففت يدي، فلم أندم، والمقاتل على الحق أفضل. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**3** / **203**، وما بعدها).

[4]- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت، ط:**6**، **1429**هـ-**2008**م، (**1/25-26**).

[5]- أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسي اليماني، حفظ عن النبي ﷺ الكثير، وعن أبي بن كعب، وعنه سعيد ابن المسيب وخلق كثير، وكان من أوعية العلم ومن كبار أئمة الفتوى، قال البخاري: روى عنه ثمانمائة نفس أو أكثر. قال الشافعي: أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في دهره. توفي سنة ثمان وخمسين. اظ: طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **17**).

[6]- عبد الله بن عمرو بن العاص الرباني أبو محمد وأبو عبد الرحمن القرشي أحد من هاجر هو وأبوه قبل الفتح. كتب عن النبي ﷺ كثيرا، وكان يعترف له أبو هريرة بالإكثار من العلم. توفي بمصر سنة **65** هـ. طبقات الحفاظ. السيوطي. (ص: **18**).

[7]- هو أمير المؤمنين سامي المناقب أبو الحسنين علي بن أبي طالب الهاشمي ﷺ، أول من أسلم عند كثيرين بعد خديجة، لم يشرك بالله بالغا، شهد المشاهد كلها وحمدت مواقفه، وكان اللواء معه في أكثرها. ومناقبه كثيرة، حتى قال الإمام أحمد: لم ينقل لأحد من الصحابة ما نقل لعلي. وقال غيره: وكان سبب ذلك بغض بني أمية له، فكان كل من عنده علم من شيء من مناقبه من الصحابة يثبته، وكلما أرادوا إخماده وهددوا من حدث بمناقبه لا يزداد إلاّ انتشارا، وقد ولد له الرافضة (الشيعة) مناقب موضوعة هو غني عنها. وتتبع النسائي ما خص به دون الصحابة فجمع من ذلك شيئا كثيرا بأسانيد أكثرها جياد. قتل في ليلة السابع عشر من شهر رمضان سنة **40** هـ. ومدة خلافته **5** سنين إلاّ ثلاثة أشهر و نصف الشهر. اظ: شذرات الذهب: ابن العماد. (**1**/ **49**)؛ و: الإصابة: ابن حجر. (**2**/ **507**، **510**).

منهما، بل عبد الله بن عباس أفقه منهما، ومن عبد الله بن عمر[9]، فليس معنى الأفقه هنا أنه يحسن الاستنباط أفضل من غيره فحسب، فهذا بعض المعنى، ولكن المعنى الآخر أن الأفقه هو الذي يراعي القرائن والأمارات التي ربما أدت إلى الحكم بغير ظاهر الدليل، كما في قصة داود وسليمان عليهما السلام مع المرأتين.

فعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:بينما امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت. وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك. فتحاكمتا إلى داود ﷺ فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام، فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما. فقالت الصغرى: لا تفعل، يرحمك الله هو ابنها فقضى به للصغرى[10].

قال القرطبي[11]: (فيه من الفقه: استعمال الحكام الحيل التي تستخرج بها الحقوق، وذلك يكون عن قوة الذكاء والفطنة، وممارسة أحوال الخلق)[12].

---

[8]- زيد بن ثابت أبو سعيد الأنصاري الخزرجي المقرئ كاتب وحي النبي ﷺ، أمره النبي ﷺ أن يتعلم خط اليهود فجود الكتابة وكتب الوحي، وحفظ القرآن وأتقنه، وأحكم الفرائض، وشهد الخندق وما بعدها، وانتدبه الصديق لجمع القرآن فتتبعه وتعب على جمعه، ثم عينه عثمان لكتابة المصحف وثوقا بحفظه ودينه وأمانته. مات سنة خمس وأربعين. طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **17**).

[9]- اظ: إعلام الموقعين. ابن القيم. (**66/1**).

[10]- صحيح البخاري: كتاب الفرائض. باب إذا ادعت المرأة ابنا. (**6 /2485** برقم: **6387**)؛ وصحيح مسلم: كتاب الأقضية. باب بيان اختلاف المجتهدين. (**3/ 1344** برقم: **1720**)؛ ورواه أبو عوانة في مسنده: وترجم له ترجمة بديعة: بيان الإباحة للحاكم أن يفزع الخصمين ويحتال عليهما ليقر المنكر منهما بالحق أو يتبين له طالب الحق. (**172/4** رقم: **6413**).

[11]- القرطبي (ت: **671**)، هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي الأندلسي، مصنف التفسير المشهور الذي سارت به الركبان. قال الذهبي: إمام متفنن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة، تدل على إمامته وكثرة اطلاعه ووفور فضله. اظ: طبقات المفسرين:السيوطي. ت: علي محمد عمر. مكتبة وهبة، القاهرة، ط:**1**، **1396**هـ، (ص: **79**).

[12]- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:**2**، **1384**هـ - **1964**م، (**11 / 314**).

لذلك لا يقال في هذه الحكومة: إن كان داود ﷺ قضى بسبب شرعي، فكيف ساغ لسليمان نقض حكمه؟ لأن سليمان ﷺ عند التدبر لم ينقض حكم أبيه، غاية ما في الأمر أنه احتال لاستخراج الحقيقة بما أظهر له صدق الصغرى؛ وهو امتحانهما بشق الولد بينهما، فأبت الصغرى ذلك عليه، وآثرت أن يبقى حيا ولو عند غيرها على أن يموت، وهذه الشفقة مع هذا الإيثار لم يظهر عند الكبرى منه شيء، بل ظهر رضاها بشقه بينهما، وهو قرينة على أنها تريد أن تساويها الصغرى في المصيبة على حد قول القائل:

أُقتلوني ومالكا واقتلوا مالكا معي[13].

كل هذا، مع ما قد يكون انضاف إليه من قرائن، أورث عند نبي الله سليمان العلم بصدق الصغرى، فقضى لها بالولد، وهذا كما لو حكم الحاكم باليمين فلما أراد المنكر أن يحلف حضر من استخرج الحق منه؛ فإن هذا ليس من باب نقض الحكم، ولكن من باب تغير الأحكام لتغير المناطات[14].

وقوله تعالى: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۞ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ} [الأنبياء : **78** ، **79**].

قال ابن عباس[15]: (قضى داود بالغنم لأصحاب الحرث، فخرج الرعاء معهم الكلاب، فقال لهم سليمان: كيف قضى بينكم فأخبروه، فقال: لو وليت أمركم لقضيت بغير

---

[13]- أولُ من قَال ذلك عبدُ الله بن الزبير، وذلك أنه عانَقَ الأَشْتَرَ النَّخَعِي فسَقَطَا عن جَوَاديهما إلى الأرض، واسم الأشتر مالك، فنادى عبدُ الله بن الزبير: اقْتُلُوني وَمَالِكَاً ... واقْتُلُوا مَالِكاً معي. فضرب مَثَلاً لكل مَنْ أراد بصاحبه مكروها، وإن ناله منه ضرر. اظ: مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري. ت: محمد محيى الدين عبد الحميد. دار المعرفة، بيروت، (**2** / **105**).

[14]- اظ: تفسير القرطبي: (**11** / **313-314**).

[15]- عبد الله بن عباس بن عبد المطلب أبو العباس الهاشمي الإمام البحر عالم العصر ابن عم رسول الله ﷺ، ولد في الشعب وبنو هاشم محاصرون قبل خروجهم منه بيسير، وذلك قبل الهجرة بثلاث سنين، وتوفي النبي ﷺ وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وكان حبر الأمة، ويسمى البحر لغزارة علمه، وكان عمر وعثمان يدعوانه فيشير عليهما مع=

هذا، فأخبر بذلك داود فدعاه، فقال: كيف تقضي بينهم؟ قال: أدفع الغنم إلى صاحب الحرث فيكون له أولادها وألبانها وسلاؤها ومنافعها، ويبذر أصحاب الغنم لأهل الحرث مثل حرثهم، فإذا بلغ الحرث الذي كان عليه أخذه أصحاب الحرث وردوا الغنم إلى أصحابها)[16].

فالله تعالى أثنى عليهما بالحكم والعلم، ولم يذم داود، ولكن خص سليمان بفهم القضية، فتفاوت فهوم العلماء غير منكور، وإلا لم يكن فوق كل ذي علم عليم، فقد يكون عند مجتهد ما ليس عند غيره من النصوص أو المعاني التي يمتاز بها عن غيره، فيطلع على ما لم يطلع عليه غيره، أو يفهم ما لم يفهم غيره.

ومن تأمل هذه الحكومة علم أن ضمان القيمة في الحكمين ظاهر، ولكنه في حكومة سليمان كان ضمان المال بجنسه مع اعتبار القيمة، وفي حكومة داود كان بغير جنسه مع اعتبار القيمة أيضا، فاختص حكم سليمان باعتبار الجنس، وهذا أقرب للعدل، لأن اعتبار القيمة موجود في الحكومتين. فأصل اعتبار العدل بحسب الإمكان هو الروح التي سرت في حكم سليمان فأكسبته اختصاصا بالفهم دون أبيه عليهما صلاة الله وسلامه.

فداود عليه السلام قد ضمن أهل الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم بالقيمة، وجعل الماشية قيمة ما فاتهم من حرثهم، وسليمان عليه السلام رأى أن القيمة مع اعتبار الجنس أولى، فأمرهم أن يعمروا الحرث حتى يعود كما كان، وينتفعوا بالماشية بدل ما فاتهم من منفعة الحرث[17].

=أهل بدر، وكان يفتي في عهدهما إلى أن مات، دعا له الرسول ﷺ أن يفقه الله في الدين ويعلمه التأويل، وتوفي بالطائف سنة **68** هـ. اظ: صفة الصفوة: ابن الجوزي. (**01 / 746** برقم **119**)؛ و: طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص **18**).

[16]- تفسير ابن كثير: (**355/5**)؛ و: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (تفسير الطبري): محمد بن جرير بن يزيد ابن خالد الطبري أبو جعفر. ت: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1420**هـ - **2000**م، (**476/18**).

[17]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**30 / 333**)؛ و: تفسير القرطبي: (**11 / 308**).

قد يكون هذا هو معنى التأويل الوارد في قول النبي ﷺ ودعائه لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[18] ففرق كبير بين الفقه في الدين وعلم التأويل. ولفظ الحديث يشعر بأن منزلة التأويل أرفع كعبا من منزلة الفقه في الدين، وإن كان النبي ﷺ قد شمل الفرقتين بالخير في قوله: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"[19] ولكن معرفة التأويل هو معرفة ما يؤول إليه الحكم، وربما صح تسميته بالنظر في المآلات، أو يكون النظر في المآلات بعض أفراده على أيسر الاحتمالات.

بل أكاد أوقن أن هذا هو ما قصده النبي ﷺ بقوله: "رب حامل فقه ليس بفقيه، رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[20] فلم يقل: رب حامل نص، كما قال تعالى عن اليهود {مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [الجمعة : **5**]، بل قال: "حامل فقه"، فقد يكون زيادة على حمله للنصوص حاملا للأحكام، ولكنه مع ذلك ليس بفقيه، فهو جامد على المنقول غير ناظر فيما استجد من الظروف التي ربما كان لها أثر يصل إلى ترجيح ما كان مرجوحا من حيث الجملة، وهذا وإن كان مشمولا في الفهم الذي قال عنه أمير المؤمنين

---

[18]- أخرجه ابن حبان في صحيحه، (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان): ت: شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1414**هـ – **1993**م، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة. ذكر وصف الفقه والحكمة اللذين دعا المصطفى ﷺ لابن عباس بهما. (**15**/ **531** برقم: **7055**)، من حديث ابن عباس قال: كنت في بيت ميمونة بنت الحارث فوضعت لرسول الله ﷺ طهورا، فقال: "من وضع هذا؟" قالت ميمونة: عبد الله. فقال ﷺ: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل". قال شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم)، وروى البخاري: كتاب الوضوء. باب وضع الماء عند الخلاء. (**1/66** برقم: **143**)، الشطر الأول منه وهو قوله ﷺ: "اللهم فقهه في الدين".

[19]- أخرجه البخاري: كتاب العلم. باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. (**1/39** برقم: **71**)، ومسلم: كتاب الزكاة. باب النهي عن المسألة. (**2/718** برقم: **1037**).

[20]- أخرجه ابن ماجه في سننه، (سنن ابن ماجه): ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر، بيروت، كتاب المناسك. باب الخطبة يوم النحر. (**2/1015** برقم: **3056**)؛ وذكر أحمد الكناني في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: ت: محمد المنتقى الكشناوي. دار العربية، بيروت، ط: **2**، **1403**هـ، (**1** /**32**) أن له إسنادا صحيحا في كتاب الزهد. وله طرق عدة، وثق الهيثمي رجال بعضها في مجمع الزوائد: (**1/139**).

علي ﷺ: (إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن.)[21] إلا أنه فهم خاص لا يكتفى فيه بدلالة الألفاظ، بل ينظر مع ذلك إلى القرائن والأمارات. ألست ترى أن النبي ﷺ قال: "إن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله"[22] فلم يفهم عنه الناس إلا ظاهر اللفظ، واختص الله تعالى فقيه الأمة بعد نبيها الصديق الأكبر ﷺ بإدراك المعنى، ففهم ما لم يفهموا فكان أعلمهم بالله وبرسوله ﷺ وبدينه.

وهذا المعنى وارد كثيرا في النصوص وآثار السلف.

فيوجد إذًا، ظواهر نصوص وأحكام مجردة، كما يوجد كلي للشريعة برمتها، يكفل سلامة الاجتهاد وحسن تنزيل الأحكام على أرض الواقع، ويلزم بالنظر إلى الجزئيات في إطار الشبكة التشريعية كلها، فهو يمنع من الانفراد بالنص، أو الحكم الجزئي، وعزله عن منظومته التي في إطارها العام يتحدد معناه ويظهر مقصده. وهذا الكلي بلا شك مستنبط من استقراء النصوص والأحكام، والناظر فيه بتمعن وتجرد يصل إلى البت بأنه في الحقيقة ليس إلا مراعاة أصول التشريع، وأصول التطبيق والتنزيل على الواقع.

الفرع الثاني: أمثلة حية تعين على استبانة حقيقة روح التشريع.

وحتى تتضح حقيقة روح التشريع وتستبين، نورد بعض الأمثلة من القرآن والسنة وآثار الصحابة تساعد على استخراج الحقيقة.

---

[21]- أخرجه البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب فكاك الأسير. (**3** / **1110** برقم: **2882**) من حديث أبي جحيفة ﷺ قال: قلت لعلي ﷺ: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر.

[22]- أخرج البخاري: أبواب المساجد. باب الخوخة والممر في المسجد. (**1** / **177** برقم: **454**) من حديث أبي سعيد الخدري قال: خطب النبي ﷺ فقال: "إن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله". فبكى أبو بكر ﷺ فقلت في نفسي: ما يبكي هذا الشيخ إن يكن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله. فكان رسول الله ﷺ هو العبد، وكان أبو بكر أعلمنا.

المسألة الأولى: التمثيل من القرآن العظيم.

فمن القرآن العظيم قوله تعالى: {قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ۞ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ۞ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي} [طه : **92 - 94**]

تأمل كيف لم يتبع هارون ﷺ موسى ﷺ من غير أن يكون ذلك عصيانا لأمره، إذ تصرف هارون كان لأجل درء مفسدة تربو على مصلحة المتابعة، وهي خشية التفريق بين بني إسرائيل إن هو تركهم وتبع موسى ﷺ بمن معه من المسلمين الذين لم يتلبسوا بعبادة العجل، لأن عبدة العجل أصروا على انحرافهم و {قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى} [طه : **91**]. فتعارض عند هارون ﷺ الأمر من موسى ﷺ مع مفسدة محققة إن هو سار بالمسلمين وترك عبّاد العجل، فمن هنا حصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودرأ أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، وهذا أصل شريف لا تختلف فيه الشرائع، فإن ما رجح من مصلحة الحسنة أو سيئة المفسدة كان أولى بالتقديم عند التعارض.

فهارون ﷺ نظر في الواقع وفقهه على حقيقته بغية التحقق من ترتب المصلحة على تنزيل النص عليه وهو أمر موسى ﷺ، وما تقدم به إليه: {وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ} [الأعراف : **142**]، فلم يجمد على ظاهر الأمر، ثم بعد ذلك النظر أعمل الأصول الشرعية التي تقضي بدفع الضرر الأعلى بارتكاب الأدنى تحقيقا للمصلحة.

المسألة الثانية: التمثيل من السنة الغراء.

ومن السنة حديث عائشة[23] قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الجدْر أمن البيت هو؟ قال: "نعم". قلت: فلم لم يدخلوه في البيت؟ قال: "إن قومك قصَّرت بهم النفقة". قلت: فما

[23]- عائشة أم المؤمنين بنت أبي بكر الصديق بن عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد ابن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، القرشية التيمية المكية النبوية أم المؤمنين زوجة النبي ﷺ، أفقه نساء الأمة على الإطلاق، أمها هي أم رومان بنت عامر بن عويمر بن عبد شمس بن عتاب بن أذينة الكنانية، حدث عنها ابن عمر=

شأن بابه مرتفع؟ قال: "فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا، ولولا أن قومك حديثٌ عهدُهم في الجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم، لنظرت أن أدخل الجدْر في البيت، وأن ألزق بابه بالأرض"[24].

وقد ترجم له البخاري[25] بقوله: (باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه)[26].

فهذا رسول الله ﷺ يعلم أن الأصوب هو إعادة البيت إلى قواعد إبراهيم ﷺ، وجعل بابين له بدل باب واحد، وما منعه من ذلك إلا خشية تنفير قريش التي كان عهدها بالكفر قريبا، فتظن أنه أراد أن يستأثر بمنقبة أو أن ينفرد بالفخر دونها[27].

=وابن عباس وطائفة، مسند عائشة يبلغ ألفين ومائتين وعشر أحاديث، لم يتزوج النبي بكرا غيرها ولا أحب امرأة حبها، توفيت سنة **57**. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**3 / 434**).

[24]- رواه مسلم: كتاب الحج. باب جدر الكعبة وبابها. (**2 / 973** رقم: **1333**)؛ والبخاري: كتاب العلم. باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه. (**1 / 59** رقم: **126**)؛ ونظيره في السنة حديث أنس بن مالك قال: إن ناسا من الأنصار قالوا لرسول الله ﷺ حين أفاء الله على رسوله ﷺ من أموال هوازن ما أفاء فطفق يعطي رجالا من قريش المائة من الإبل فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ يعطي قريشا ويدعنا وسيوفنا تقطر من دمائهم . فقال رسول الله ﷺ: "إني أعطي رجالا حديث عهدهم بكفر أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وترجعوا إلى رحالكم برسول الله ﷺ فوالله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون به". أخرجه البخاري: كتاب الخمس. باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه. (**3 /1147** رقم: **2978**).

[25]- البخاري: (**194**هـ - **256**هـ) شيخ الإسلام وإمام الحفاظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برديزبه الجعفي مولاهم البخاري صاحب الصحيح والتصانيف. قال ابن خزيمة: (ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من البخاري). قال الحافظ عبد الغني في كتابه "الكمال": (إمام هذا الشأن والمقتدى به فيه والمعول على كتابه بين أهل الإسلام). اظ: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. عبد الحي الحنبلي. (**2 / 134**)؛ وتذكرة الحفاظ: الذهبي. (**2 / 555** رقم **578**).

[26]- صحيح البخاري: (**1 / 58**).

[27]- اظ: فتح الباري: ابن حجر العسقلاني. **1379**هـ، (**444/3**).

وهذا عين مراعاة الأصول، رغم أن ذلك كان بعد فتح مكة، وقد له الدولة والغلبة على الكفار، ولكنه لم يفعل ذلك، إعمالا لأصل الموازنة بين حسنة الفعل وسيئة الترك، فأيقن أن سيئة التنفير أرجح من حسنة التغيير، وهذا إعمال للأصول بحيث لا يكفي في مثل هذه المقامات أن نعلم أن الفعل حق وشرع حتى نفعله، بل لا بد ألا يترتب على فعله مفسدة تربو على مصلحته، وألا يفوت مصلحة تربو على مصلحة فعله، كما أنه لا يكفي أن نعلم أن الفعل مخالفة شرعية حتى نكف عنه، بل لا بد ألا يترتب على الامتناع عنه ما هو أسوأ منه، وألا يفوت من المصلحة ما هو أرجح من سيئته، ولو كان الأمر بالفعل مبنيا على مجرد مشروعيته من غير نظر في المآل، لأدى ذلك إلى ما لا يحصى من المفاسد.

قال النووي[28]: (في هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام منها: إذا تعارضت المصالح، أو تعارضت مصلحة ومفسدة، وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة، بدئ بالأهم، لأن النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة، وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم ﷺ مصلحة، ولكن تعارضه مفسده أعظم منه، وهي: خوف فتنة بعض من أسلم قريبا، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة فيرون تغييرها عظيما فتركها ﷺ)[29].

وهذا منه ﷺ نظر في المعاني والأوصاف والأصول، وتعليق الأحكام عليها، تحقيقا للمقاصد على أكمل الوجوه وأتمها وأبعدها عن المفسدة، بخلاف تكسيره للأصنام، فإنه لم يتسامح به، بل بمجرد فتح مكة كسرها، لأن إقرارها هو السيئة الخالصة التي لا تقف بإزائها

---

[28]- النووي (**631 - 676**) الإمام الحافظ الأوحد القدوة شيخ الإسلام علم الأولياء محيي الدين أبو زكرياء يحيى بن شرف بن مري الخرامي الحوارني الشافعي صاحب التصانيف النافعة. كان يواجه الملوك والظلمة بالإنكار ويكتب إليهم ويخوفهم بالله تعالى. قال الشيخ قطب الدين اليونيني: كان أوحد زمانه في العلم والورع والعبادة والتقلل وخشونة العيش. وقال الشيخ شمس الدين بن الفخر الحنبلي: كان إماما بارعا حافظا متقنا أتقن علوما جمة وصنف التصانيف الجمة وكان شديد الورع والزهد تاركا لجميع الرغائب من المأكول إلا ما يأتيه به أبوه من كعك وتين. اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. (**4 /1470** رقم **1162**).

[29]- صحيح مسلم بشرح النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:**2**، **1392**هـ، (**89/9**).

إلا المصلحة الموهومة، بل مقصود البعثة هو تكسير الأصنام وإقامة التوحيد[30]، لذلك كانت سنته ترك العمل الصالح للأصلح، وترك المهم للأهم، كترك المستحبات لتأليف القلوب، واحتمال السيئة درءا لما هو أسوأ منها، بل تصرفه ﷺ مع ثقيف كان أبعد غورا من هذا؛ فقد اشترطت ثقيف على رسول الله ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد، فقال رسول الله ﷺ: "سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا"[31]. ولا يخفى على اللبيب أن إسلامهم على هذا الشرط

---

[30]- وهذا بين في جملة طيبة من النصوص منها ما أخرجه الإمام أحمد في المسند: ت: شعيب الأرناؤوط وغيره. مؤسسة الرسالة، ط:**2**، **1420**هـ - **1999**م، (**73/2** رقم: **644**): حدثنا أسباط بن محمد حدثنا نعيم بن حكيم المدائني عن أبي مريم عن علي قال: انطلقت أنا والنبيﷺ حتى أتينا الكعبة، فقال لي رسول اللهﷺ: "اجلس" وصعد على منكبي، فذهبت لأنهض به فرأى مني ضعفا فنزل، وجلس لي نبي اللهﷺ، وقال: (اصعد على منكبي)، قال: فصعدت على منكبيه، قال: فنهض بي، قال: فإنه يخيل إلي أني لو شئت لنلت أفق السماء حتى صعدت على البيت وعليه تمثال صفر أو نحاس فجعلت أزاوله عن يمينه وعن شماله وبين يديه ومن خلفه، حتى إذا استمكنت منه قال لي رسول اللهﷺ: "اقذف به"، فقذفت به، فتكسر كما تتكسر القوارير، ثم نزلت فانطلقت أنا ورسول اللهﷺ نستبق حتى توارينا بالبيوت خشية أن يلقانا أحد من الناس). قال العلامة أحمد شاكر: (إسناده صحيح ...ومن الواضح أن هذه القصة كانت قبل الهجرة). مسند أحمد بشرح أحمد شاكر: دار المعارف. مصر. **1370**هـ-**1950**م. (**58/2** رقم **644**).

ومنها: حديث عمرو بن عبسة السلمي قال: (كنت وأنا في الجاهلية أظن أن الناس على ضلالة وأنهم ليسوا على شيء وهم يعبدون الأوثان، فسمعت برجل في مكة يخبر أخبارا فقعدت على راحلتي فقدمت عليه فإذا رسول اللهﷺ مستخفيا جراء عليه قومه فتلطفت حتى دخلت عليه مكة، فقلت له: ما أنت؟ قال: "أنا نبي"، فقلت: وما نبي؟ قال: "أرسلني الله" فقلت: فبأي شيء أرسلك؟ قال: "أرسلني بصلة الأرحام وكسر الأوثان وأن يوحد الله لا يشرك به شيء" رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين. باب إسلام عمرو بن عبسة. (**569/1** برقم: **832**).

[31]- سنن أبي داود: كتاب الخراج والإمارة والفيء. باب ما جاء في خبر الطائف. (**3 / 163** برقم: **3025**). وقد سكت أبو داود والمنذري عنه وإسناده لا بأس به. اظ: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: محمد منير الدمشقي. إدارة الطباعة المنيرية، (**8 / 6**) و: عون المعبود: الآبادي. (**8 / 185**). وفي معناه أحاديث كحديث أنس أن رسول الله ﷺ قال لرجل: "أسلم" قال: أجدني كارها قال: "أسلم وإن كنت كارها" رواه أحمد في المسند: ت: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد ، وآخرون. إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1421**هـ - **2001**م، (**117/19** برقم: **12061**). قال المحققون: (إسناده صحيح على شرط الشيخين).

وأخرج أبو داود أيضا من حديث الحسن البصري عن عثمان بن أبي العاص أن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ أنزلهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم فاشترطوا عليه أن لا يحشروا ولا يعشروا ولا يجبوا. فقال رسول الله ﷺ: "لكم أن لا تحشروا ولا تعشروا ولا خير في دين ليس فيه ركوع". قال المنذري: قد قيل: إن الحسن البصري لم يسمع من عثمان بن أبي العاص. نيل الأوطار: الشوكاني. (**8 / 6**). وقد ترجم المجد لهذه الأحاديث بقوله: (باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد) وهو الفقه نصا واستنباطا، وقال الشوكاني عقيب هذه الأحاديث: (هذه=

إنما هو من باب التأليف والسياسة الشرعية، لعلمه أنهم يفعلونها إذا أسلموا، بخلاف إقرارهم على الكفر، فلا يجوز بحال الإقرار على شيء منه.

فكان تصرفه معهم مبنيا على مراعاة الأوصاف والمعاني والأصول، وبهذا استمال إليه قلوب الأعداء حتى صاروا له ظهرا وأنصارا. كما قال تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ} [آل عمران : **159**]، فإنه ﷺ الرحمة المهداة، بعث بالرحمة الكاملة والنعمة السابغة، وكان دينه رحمةً كله وخيرا كله ومصلحة كله وعدلا كله. فلينه ﷺ كان برحمة الله تعالى، فالمعنى على هذا أنك ما لنت لهم إلا برحمة الله تعالى، فـ"ما" ليست زائدة، ومن زعم ذلك من النحاة فقد صادر عن عدم تأمل[32]. فكأن لفظة "اللين" تشي بنوع من السياسة في المعاملة وفي معالجة أخلاق الناس.

ومن هذا الضرب أعني مراعاة الأصول تعدد الجواب واختلافه في حكم القبلة للصائم، فلم يكن جواب الشيخ كجواب الشاب، لأن الوصف في الشيخ غير الوصف في الشاب، فقد قال عبد الله بن عمرو: (كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب، فقال: يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: "لا". فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: "نعم"، قال: فنظر بعضنا إلى بعض. فقال رسول الله ﷺ: "إن الشيخ يملك نفسه"[33].

وقريب من هذا اختلاف جواب ابن عباس ﷺ في مسألة توبة القاتل عمدا، فعن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: (لا، إلا النار). فلما ذهب، قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمنا توبة مقبولة،

=الأحاديث فيها دليل على أنه يجوز مبايعة الكافر وقبول الإسلام منه وإن شرط شرطا باطلا وأنه يصح إسلام من كان كارها) نيل الأوطار: الشوكاني. (**8** / **6**).

[32]- اظ: بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: **1**، **1416** هـ- **1996**م، (**2**/ **379**).

[33]- ظاهر كلام الهيثمي تحسين هذا الحديث وقد ساقه في باب القبلة والمباشرة للصائم، وفيه جملة طيبة من الأحاديث تدل على أصل المعنى الذي نحن بصدد تقريره؛ انظرها في مجمع الزوائد: (**3** / **165**-**167**).

فما بال هذا اليوم؟ قال: (إني أحسبه رجلا مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا) قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك[34].

وإنما ذلك عند التحقيق ليس بخلاف حقيقي، وإنما هو راجع لاختلاف المعاني والأوصاف والأصول.

المسألة الثالثة: التمثيل من سنة الراشدين.

ومن سنة الراشدين تصرف عمر ﷺ في الأرض المفتوحة وتصرف عثمان[35] ﷺ في ضالة الإبل.

النقطة الأولى: تصرف عمر الفاروق ﷺ.

فتصرف عمر ﷺ في الأرض المغنومة وجعلها خراجا، هو في الظاهر بخلاف تصرف النبي ﷺ في أرض خيبر، حيث قسمها بين الفاتحين، بل يبدو في الظاهر مخالفا

[34]- المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي. ت: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد، الرياض، ط:**1**، **1409**هـ، كتاب الديات. باب من قال: للقاتل توبة. (**5** / **435** برقم: **27753**). وقال الحافظ ابن حجر: (حديث ابن عباس أنه سئل عمن قتل أله توبة؟ فقال مرة: لا. وقال مرة: نعم. فسئل عن ذلك فقال: رأيت في عيني الأول أنه يقصد القتل فقمعته، وكان الثاني صاحب واقعة يطلب المخرج). ثم ساق حديث ابن أبي شيبة وقال: (رجاله ثقات). التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: ت: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. دار المعرفة، بيروت لبنان، **1384**هـ – **1964**م، (**4** / **187**)، وقد جعل الحافظ فتيا ابن عباس في شأن توبة القاتل واختلاف حكمها تبعا لاختلاف مناطها متفقة في المعنى مع حديث الرسول ﷺ في شأن التفريق بين قبلة الشاب وقبلة الشيخ لاختلاف المناط، فقال: (وفي المعنى ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة أن رجلا سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له وأتاه آخر فسأله فنهاه فإذا الذي رخص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب) التلخيص الحبير. ابن حجر. (**4** /**187**).

[35]- أمير المؤمنين عثمان بن عفان أبو عمرو الأموي ذو النورين ومن جمع الأمة على مصحف واحد. هاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة وروى جملة كثيرة من العلم وكان من الصادقين المنفقين في سبيل الله. أسلم قديما قبل دخول رسول الله-ﷺ- دار الأرقم وهاجر إلى الحبشة الهجرتين، ولما خرج رسول الله -ﷺ- إلى بدر خلفه على ابنته رقية يمرضها، وقال: "لو كان عندي ثالثة لزوجتها عثمان"، ويسمى ذا النورين لجمعه بين بنتي رسول الله -ﷺ- وبايع عنه رسول الله -ﷺ-بيعة الرضوان. قتل عثمان يوم الجمعة **18** ذي الحجة سنة **35**. وكانت خلافته **12**سنة، و عاش بضعا وثمانين سنة. (اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. (**13/1**)؛ وصفة الصفوة: ابن الجوزي. (**1** / **294**).

لقوله تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الأنفال : **41**]، فالأرض المفتوحة هي غنيمة كسائر الغنائم تقسم قسمة الغنائم؛ فتخمس ويكون أربعة أخماسها للمجاهدين، وخمس يوضع في المصالح المذكورة في الآية وهي مصالح عامة.

ولكن عمر ﷺ لم ير هذا التصرف على جهة التبليغ، بل رآه على جهة تصرف الإمامة، فهو تصرف مصلحي وليس تعبديا محضا؛ والمقرر أن تصرف الإمام منوط بالمصلحة، فأجراه عمر على جهة المعقول دون التعبدي الذي لا يجوز العدول فيه عن الثابت المقرر. ومن هنا ساغ له الاجتهاد في القضية فأصاب فيها عين السنة، وإن بدا أنه خالف صورة العمل النبوي.

ذلك أنه نظر في المآل فرأى أن قسمتها يبقي آخر الأمة صفر اليدين من ذلك، فجعلها في حكم الوقف على أول المسلمين وآخرهم، فلم ينزعها من أصحابها، بل اكتفى بأخذ الخراج منهم عليها، مضافا إلى الجزية المضروبة على رؤوسهم. ووافق الفاروق فقهاء الصحابة كعثمان وعلي ومعاذ وغيرهم. وخالفه آخرون تمسكا بظاهر الآية وبفعل النبي ﷺ مع أهل خيبر وأرضهم وغيرها من الأراضي المفتوحة. ولكن فهم النص أو التصرف النبوي على هذه الشاكلة، يورث تحصيل المصالح المرجوحة بتفويت المصالح الراجحة، وهذا أمر لا تأتي به الشريعة الحكيمة. فرأى الفاروق ﷺ أن المصلحة الراجحة أن توقف هذه الأرض وتجعل خراجا. فهذا أقرب إلى النصفة وأدنى إلى المعدلة في أرض السواد، وربما كان تقسيم غيرها هو الأقرب إلى العدل بحسب المصلحة.

ونشير إلى أن الفاروق ﷺ لم ينطلق في اجتهاده من فراغ، بل من تمام فقهه النظر في كل النصوص، فقد بنى اجتهاده على ضم آية الأنفال إلى السياق الشريف من سورة الحشر: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحشر : **8**]، إلى قوله تعالى من نفس السورة: {وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} [الحشر : **10**]،

فبضم النصوص بعضها إلى بعض، بحيث يفهم بعضها على مقتضى بعض قال: (استوعبت [هذه الآية] المسلمين عامة، فلئن عشت، ليأتين الراعي وهو بسرو حمير نصيبه منها، لم يعرق منها جبينه)[36]، (لولا آخر المسلمين، ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما قسم النبي ﷺ خيبر)[37]، (والله ما من أحد من المسلمين، إلا له حق في هذا المال، أعطي منه أو منع حتى راع بعدن)[38].

لذلك كان الصحيح أن الأرض المفتوحة عنوة، يرجع مصيرها إلى نظر الإمام، إن شاء خمسها أو إن شاء وقفها على الأمة، فهو مخير -تخيير رأي ومصلحة لا تخيير شهوة ومشيئة- بين جعلها فيئا وجعلها غنيمة، وهذا قول جمهور أهل العلم. وقد كان من حجتهم أن النبي ﷺ قسم خيبر بين الغانمين بينما لم يقسم مكة، والمناط واحد وهو الفتح عنوة، وقد فتح خلفاؤه الراشدون بلادا عديدة، ولم يثبت أنهم قسموا العقار، بل الثابت أنهم جعلوه فيئا. فهذا القول هو أعدل الأقاويل، وأشبهها بالكتاب والسنة والأصول[39].

---

[36]- الكشف والبيان: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري. ت: الإمام أبي محمد بن عاشور. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1422** هـ - **2002** م،(**276/9**).

[37]- صحيح البخاري: كتاب المزارعة. باب أوقاف النبي ﷺ وأرض الخراج ومزارعتهم ومعاملتهم. (**2 / 822** برقم: **2209**). وفي المجموع شرح المهذب للشيرازي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي.تكملة محمد نجيب المطيعي. مكتبة الإرشاد. جدة، المملكة العربية السعودية، كتاب السير. باب خراج السواد. (**21 / 421-422**) ما نصه: (في كتاب الأموال لأبي عبيد من طريق أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر أنه أراد أن يقسم السواد فشاور في ذلك فقال له علي ﷺ: دعه يكون مادة للمسلمين. فتركه. وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن أبي قيس أن عمر أراد قسمة الأرض فقال له معاذ: إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم يبيدون، فيصير للرجل الواحد أو المرأة، ويأتي قوم يسدون في الإسلام مسدا ولا يجدون شيئا فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم، فاقتضى رأي عمر تأخير قسم الأرض وضرب الخراج عليها للغانمين ولمن يجيء بعدهم).

[38]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد. ط:**1**، **1344**هـ، كتاب قسم الفيء والغنيمة. باب ما جاء في قول أمير المؤمنين عمر ﷺ: ما من أحد من المسلمين إلا له حق في هذا المال. (**6 / 351**- رقم: **13384**).

[39]- اظ: المستدرك على مجموع فتاوى ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني.جمع: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. ط:**1**، **1418** هـ، (**5 / 72-73**).

فيلحظ أن عمر ﷺ لم ينظر إلى الفعل النبوي على أنه تعبدي محض، أو أنه شرع دائم، بل نظر إليه على أنه فعل مصلحي معقول المعنى، اقتضته معان وأوصاف، وضم إليه أصل النظر في المآل، لذلك جعل تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما هو المعيار الذي تفهم على مقتضاه أوجه التصرفات النبوية، فانبنى أمره هنا على مراعاة المعاني والأصول، بغية تحصيل المصالح وتحقيق المقاصد.

النقطة الثانية: تصرف عثمان ذي النورين ﷺ.

كذلك تصرف أمير المؤمنين عثمان ﷺ في ضوال الإبل حيث رأى ضمها إلى بيت المال، بينما نص الحديث على لزوم تركها وعدم التعرض لها، حتى يجدها أصحابها. فعن زيد ابن خالد الجهني أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن اللقطة فقال: "عرفها سنة، ثم اعرف وكاءها وعفاصها، ثم استنفق بها؛ فإن جاء ربها فأدها إليه". قال: يا رسول الله، فضالة الغنم. قال: "خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب". قال: يا رسول الله فضالة الإبل. قال: فغضب رسول الله ﷺ حتى احمرت وجنتاه، أو احمر وجهه، ثم قال: "ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها"[40].

فالحديث نص في حكم ضالة الإبل، وهو ترك التعرض لها لأن معها ما تستبقي به الحياة حتى يلقاها ربها، ولا شك أن هذا الحكم مشروط بانتفاء الموانع، لذلك كانت في الزمن الأول يجري التعامل معها على هذا السنن، فلما تغير الحال عن ذي قبل، ونقصت التقوى، كان لا بد من اجتهاد لحفظ أموال الناس من عبث العابثين، وهو ما أدركه سيدنا عثمان ﷺ، فرأى أن المناط الأول لم يعد متحققا كما ينبغي، فأمر بالتقاطها وبيعها وتعويض أصحابها. وقد وافقه علي ﷺ على مشروعية التقاطها، ولكن رأى حفظها على أصحابها دون بيعها[41].

[40]- صحيح البخاري: في عدة مواطن منها: كتاب الأدب. باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله. (5 / **2265** برقم **5761**) وفي كتاب اللقطة. باب ضالة الإبل (**2** / **855** برقم:**2295**).

[41]- اظ: المنتقى شرح الموطأ: الباجي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1332**هـ، (**6/143-144**).

فعن مالك أنه سمع بن شهاب يقول: كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب ﷺ إبلا مؤبلة تناتج لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان ﷺ أمر بتعريفها، ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها[42].

فقد كان تصرف أمير المؤمنين ﷺ مبنيا على مراعاة الأصول، وبهذا تدرأ المفسدة وتجلب المصلحة، وهذا عين ما قصد إليه الرسول ﷺ حين نهى عن التعرض لها، لأنه في زمان النبوة كانت القلوب عامرة بالتقوى والورع، فكان هذا مانعا من توجس أي خيفة على تلك الضوال، ولكن في عصر أمير المؤمنين ﷺ حدث تغير في الناس، ونقصت التقوى والورع عن ذي قبل، فكانت المصلحة في حفظ ضالة الإبل، ليس بترك التعرض لها كما جاء في الحديث، وإنما بإلحاقها ببيت المال، لأن هذا الإجراء هو الذي يحفظها في زمن أمير المؤمنين ذي النورين ﷺ، فحيثما تحققت المصلحة، فثم شرع الله تعالى ودينه ومحل رضاه. فكان اختلاف الأحكام في الضوال لاختلاف الأحوال[43].

ونلحظ أن تصرفه ﷺ بني على أصل النظر إلى النهي النبوي على أنه نهي مصلحي معقول المعنى، وليس من باب التعبدي المحض الذي لا تدرك علته ولا تظهر حكمته؛ مضافا إليه أصل النظر في الواقع الذي تغير عن ذي قبل، فكان رائده في هذا التصرف النظر في الأصول، وبحسب مقتضى كل أصل يكون الحكم، فلم يعزل الحكم المنصوص عليه عن الواقع المعيش، بل نظر إليه ونظر معه إلى حال الناس، فمن هذه الجهة رآه غير محقق لمصلحة سبق وأن حققها في زمان خيار الناس، فاختلاف واقع الناس وحال إيمانهم قوة وضعفا، أثر في الحكم الشرعي المنصوص عليه.

فالمهم عنده هو تحقيق الغايات والمقاصد الشرعية، وهذا لا يكون إلا بتعليق الأحكام بالمعاني التي علقها الله تعالى بها، فليس من المصلحة الاستمرار على العمل بظاهر النص أو الحكم إذا كان العمل به يجر إلى مفسدة محققة تربو على مصلحة العمل به.

---

[42]- سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي. ت: محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، **1414**هـ – **1994**م، كتاب اللقطة. باب الرجل يجد ضالة يريد ردها على صاحبها لا يريد أكلها. (**6** / **191** برقم **11860**).

[43]- اظ: المنتقى شرح الموطأ: الباجي. (ج**140/6**).

فقد يكون الأمر جائزا في عصر النبوة، ولكن يمنع منه في بعض العصور المتأخرة، لما يترتب على القول بالجواز من المفاسد التي يعلم بالاستقراء تشوف الشارع إلى حسم مادتها بكل ممكن، وربما كان ذلك من باب المنع من بعض الحق الذي يراد التوسل به إلى الباطل.

المسألة الرابعة: التفريق بين المعقولات والتعبدات.

ولو انتقلنا إلى التعبدات المحضة، والمقدرات، وما جرى مجرى الشرع الدائم والسنن الثابت، لوجدنا الأمر مخالفا تماما لما سبق توضيحه في القضايا المصلحية المتغيرة.

فمن مثال ذلك ما ثبت تقريره وتوكيده مرارا كثيرة، جرت مجرى التواتر المعنوي، نهي الشارع الحكيم عن البدع نهيا شديدا، لما علم من أنها تفسد الدين وتغير معالمه، وضررها في ذلك أعظم من ضرر تغيير منار الأرض، وأن البدع مهما كانت تورث الفساد في الدين بحسبها، لذلك حكم الشارع في هذا المنعطف بحزم وشدة فقال النبي ﷺ: "كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"[44]، فلم تقع المسامحة في هذا الشأن، لأن المسامحة فيه ذريعة إلى إبطال الشريعة ونسخها.

فهنا اقتضت أصول روح التشريع ملازمة الثابت لأن القضية توقيفية تعبدية محضة، لا مجال لإعمال الرأي فيها، وإعمال الرأي هنا هو كتعطيله في القضايا المصلحية، كلاهما مضر بالدين، فإعمال أصول روح التشريع حيث لا يجوز إعمالها مضر كما أن الامتناع عن إعمالها حيث يلزم ذلك مضر أيضا.

---

[44]- رواه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الجمعة. باب كيف يستحب أن تكون الخطبة. (**3** / **214** برقم: **5591**) بهذا اللفظ وعند مسلم: كتاب الجمعة. باب تخفيف الصلاة والخطبة (**2** / **592** برقم: **867**) "وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة".

وإذا ضممنا هذه الأمثلة بعضها إلى بعض، فإنه يمكننا أن نلحظ أن تعليق الأحكام بالمعاني، ثم عرضها -قبل تنزيلها على الواقع- على الأصول المشار إليها آنفا، يصب في واد واحد، ويحقق غرض الشريعة الأكبر، وهو تحقيق المصالح الخالصة أو الراجحة، ودرء المفاسد الخالصة أو الراجحة. أي: تحقيق المقاصد الشرعية من حفظ الدين والعقل والمال وغيرها، وأن تحقيق المصلحة ودرء المفسدة إنما ينظر فيه إلى الواقع ولا يقتصر فيه على النظر إلى النصوص والأحكام المجردة.

فالواقع هو المقصود بالإصلاح، وهو مختلف ومتغير، مما يحتم لزوم النظر بتمعن في الحكم وفي الواقع، وفي مآل تنزيل الحكم عليه، هل يعود بالمصلحة أو يعود بنقيضها؟ وعملية تنزيل الأحكام على الواقع بما يحقق المقاصد الشرعية على أتم الوجوه وأكملها لا تتم إلا عن طريق إتقان النظر في الأصول، ومن هنا اكتسبت نظرية روح التشريع هذه القيمة العظيمة.

الفرع الثالث: سر نظرية روح التشريع الإسلامي يكمن في حقيقة الدليل الشرعي.

وبناء على ما سلف ذكره، فإنه يمكننا الانطلاقة في البحث من حيث انتهى ابن قيم الجوزية حين قال: (جمال الفتوى وروحها هو الدليل)[45] سوى أننا لا نقصر الأمر على خصوص الفتوى، بل نوسعه ونعممه ليشمل التشريع برمته، إذ الفتوى جزء من التشريع وليست كل التشريع.

---

[45]- إعلام الموقعين: (**4 / 259-260**). لا يظنن امرؤ أن هذا المصطلح من خصائص الاصطلاح الوضعي، لأن اليقين أن للتشريع الإسلامي روحا تسري في جميع نصوصه وأحكامه، وهذه الروح هي التي تنفي عنه ظاهرة الجمود والركود، فهو أولى بأن يكون فيه روح من التشريع الوضعي الغربي. لا سيما وفقهاء الإسلام قد استعملوا هذا المصطلح أو ما هو شديد الشبه به أو قريب الشبه منه في المعنى، بل صرح ابن القيم بمصطلح روح الفتوى تصريحا ينفي دعوى اختصاص الغربيين به. نعم يكثر ذكر هذا المصطلح على لسان الوضعيين وقد تابعهم عليه طوائف من المنتسبين إلى الإسلام المتنصلين من أحكامه، غرضهم من ذلك التلبيس على ضعاف العقول، وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة عند ذكر الأسباب التي حفزت على اختيار هذا الموضوع.

ومن هذه القاعدة المتينة بفضل الله تعالى نتطرق إلى معنى الدليل ونبين أنه ليس محصورا في النصوص وحدها، بل هو أوسع مما يظن العقل القاصر، بل كل ما أوصل إلى المطلوب فهو دليل.

المسألة الأولى: الكلام في الدليل الشرعي.

الدليل ما يستدل به والدليل الدال[46]. وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد. وهذا هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء[47]، فهو المرشد إلى المطلوب، سواء أفاد القطع، أو العلم النظري، أو الظن الراجح، هذا هو الصحيح من قولي العلماء، بل هو قول جماهير أهل العلم[48].

ولعل التفريق بين ما أفاد القطع فيسمى دليلا، وما أفاد الظن فيسمى أمارة، هو من جهة علماء الكلام[49]. فهم الذين تكثر عندهم التقسيمات التي لا يوجد في الكتاب والسنة إشارة إليها، ولم يعرفها علماء السلف، ومنه دخل الداخل على بعض الفقهاء.

---

[46]- اظ: مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. ت: محمود خاطر. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، **1415**هـ – **1995**م، (**1** / **218**).

[47]- اظ: الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي أبو الحسن. ت: د. سيد الجميلي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1404**هـ، (**1** **27-28**).

[48]- قال أبو المظفر السمعاني في قواطع الأدلة في الأصول: ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1418**هـ/**1999**م، (**1** /**33**): (وقد قال أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال دليل، وإنما يقال له أمارة، ثم عامة الفقهاء أنه لا فرق بينهما لأن العرب لا تفرق في تسمية الدليل بين ما يؤدي إلى العلم ويؤدي إلى الظن).

وجاء في المسودة في أصول الفقه. آل تيمية. (عبد السلام - عبد الحليم - أحمد بن عبد الحليم). ت:محمد محيى الدين عبد الحميد المدني. القاهرة، (**1** /**513**): (وحكي عن بعض المتكلمين أنه خص الدليل بما أوجب القطع، فأما ما أفاد الظن فهو أمارة عندهم. قال والد شيخنا: وهذا الثاني ظاهر كلام القاضي في الكفاية فيما يعلم به تخصيص العام لأنه قال فالدلالة هي الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع المقطوع به والأمارة: خبر الواحد والقياس).

[49]- قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: (**9** / **156**): (الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو إلى اعتقاد راجح، ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثاني دليلا أو يخص باسم الأمارة، والجمهور يسمون الجميع دليلا ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الأول).

ويمكن تقسيم الدليل إلى أقسام : منه ما يفيد القطع حتما، فالعلم به ضروري.
ومنه ما يفيد العلم النظري البرهاني، كخبر الواحد.
ومنه ما يفيد الظن الراجح، كالاستدلال لمسائل الاجتهاد.
ويمكن دمج الثاني والثالث في خانة واحدة، من غير مراعاة ما بينهما من الفرق في قوة تحصيل العلم. والخطب في هذا يسير.

المسألة الثانية: أقسام الدليل الشرعي.

قد يكون الدليل سمعيا، وقد يكون عقليا، وقد يكون لغويا، وقد يكون عرفيا، كما قد يكون نصا، وقد يكون استنباطا، فيكون مصلحة أو قياسا أو استحسانا أو قاعدة كلية وهلم جرا، وقد يكون في صميم الظواهر، وقد يكون على خلاف الظواهر، كنحو الاستثناءات الشرعية وما لف لفها.

وتوضيح هذه الجملة أن يقال وبالله تعالى التوفيق: إن الدليل الشرعي، أي: الذي طريق معرفته الشرع، إما أن يرد من جهة الرسول ﷺ أو يرد من جهة غير جهته، فإن ورد من جهة الرسول ﷺ، فهو إما من قبيل ما يتلى وهو الكتاب، أو من قبيل ما لا يتلى وهو السنة، أما إن ورد من غير جهة الرسول ﷺ، فإما أن تشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا تشترط، والأول: الإجماع، والثاني: إن كان حمل معلوم على معلوم بجامع مشترك فهو القياس، وإلا فهو الاستدلال.

فالثلاثة الأول، وهي: الكتاب والسنة والإجماع نقلية، والآخران معنويان، والنقلي أصل للمعنوي، والكتاب أصل للكل. فالأدلة إذن خمسة الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال[50]. وعرفه الآمدي[51] بأنه: دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس[52].

---

[50]- اظ: الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (**208/1**)؛ و: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران الدمشقي. ت: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1401**هـ، (**1 / 195**).

[51]- العلامة، المصنف، فارس الكلام، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الآمدي، الحنبلي، ثم الشافعي. ولد: سنة نيف وخمسين. وقرأ بآمد القراءات وحفظ (الهداية)، وتفقه على ابن المني=

فرجع الدليل كله إلى الله تعالى، فهو سبحانه الذي ينص على الدليل ويعينه، أو يدل عليه، أو يبيحه ويأذن فيه، لأنه إذا كان له وحده أن يشرع ويحلل ويحرم، وهذه فروع، فما القول في أصولها وأدلتها؟ فهو -سبحانه وتعالى- أولى ألا يزاحم عليها، فالدليل لا بد أن يكون شرعيا، ولكن الدليل الشرعي: إما نقلي وإما عقلي[53].

فالدليل العقلي قسم من قسمي الدليل الشرعي، وليس قسيما له، فهو بمثابة الدليل الثاني، ولكن لا تقوم به الحجة إلا بموافقة الدليل الشرعي، فهو في حكم التابع، ولكن إن صح الدليل العقلي أمكن عده من الدليل الشرعي؛ لأنه أوصل إلى المطلوب، لذلك يمكن أن يكون التقسيم الصحيح للدليل هو تقسيمه إلى: شرعي صحيح، وبدعي فاسد، لا إلى عقلي وشرعي. فالأدلة العقلية الصحيحة هي أدلة شرعية، وما كان منها فاسدا، فهو بدعي فاسد.

فنعت الدليل بالشرعي، فيه معنى أن الشرع أتى به، كما أن فيه معنى أن الشرع دل عليه وأذن فيه، فالمطلوب إذا كان يثبت بالعقل، فإن الحجة تقوم به، لأن الاستدلال العقلي الصحيح استدلال شرعي. وقد أمر الله تعالى باستعمال نعمة العقل لمعرفة الحق واتباعه.

=وصحب ابن فضلان، واشتغل عليه في الخلاف وبرع، وتفنن في حكمة الأوائل، فَرَقَّ دينُه وأظلم، وكان يتوقد ذكاء. قال علي بن أنجب: تفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، وقصده الطلاب من البلاد. أقرأ الفلسفة والمنطق بمصر وصنف التصانيف، ثم قاموا عليه، ورموه بالانحلال، وكتبوا محضرا بذلك. قال القاضي ابن خلكان: وضعوا خطوطهم بما يستباح به الدم، فخرج مستخفيا، ونزل حماة. ثم تحول إلى دمشق، ودرس بالعزيزية مدة، ثم عزل عنها لسبب اتهم فيه، وأقام بطالا في بيته. ومات في رابع صفر، سنة إحدى وثلاثين وست مائة، وله ثمانون سنة. ونودي بسببه في المدارس: من ذكر غير التفسير والفقه، أو تعرض لكلام الفلاسفة، نفي. فأقام السيف خاملا في بيته إلى أن مات، ودفن بتربته بقاسيون. سير أعلام النبلاء: (**22 / 364**).

[52]- اظ: الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (**67/4**).

[53]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1 / 270- 271**).

والمقصود هنا هو التنبيه إلى أن حصر الدليل الشرعي فيما أتى به الشرع دون ما دل عليه وأباحه ليس بجيد، بل الشرع جاء بأدلة سمعية شرعية، ودل على أدلة عقلية شرعية، وأباح كل ما أوصل إلى الحق، وعده دليلا شرعيا، كما في مسألة البينة التي أخطأ فيها بعض الفقهاء، فقصروا بهذا اللفظ عن معناه الشرعي، فأخرجوا منه ما بيَّن الحق أعظم من بيان الشاهدين، فلم يعتدوا بالشاهد واليمين، ولا بشهادة النساء منفردات في المواضع التي لا يحضرها الرجال، ونحوها.

والصواب (أن كل ما بين الحق فهو بينة، ولم يعطل الله ولا رسوله حقا بعدما تبين بطريق من الطرق أصلا، بل حكم الله ورسوله الذي لا حكم له سواه أنه متى ظهر الحق ووضح بأي طريق كان؛ وجب تنفيذه ونصره وحرم تعطيله وإبطاله)[54]؛ فالبينة اسم لكل ما يبين الحق. فهي في النصوص والآثار أعم منها في اصطلاح الفقهاء، حيث ظنوا أن ما ذكره الشارع منها قصد به الحصر فيه، دون ما سواه مما هو مثله أو ربما أقوى منه، فخصوها بما نص عليه دون غيره[55].

فالمدح والذم لا يرتب على كون الدليل عقليا أو سمعيا، غاية هذا التقسيم أنه يبين الطريق الذي حصلنا به العلم بالدليل، وإنما يرتب المدح على كون الدليل شرعيا، كما يرتب الذم على كونه بدعيا. فعلى هذا يكون مقابل الشرعي البدعي، لا العقلي، فالدليل الشرعي على هذا يشمل السمعي والعقلي، أي: أن الدليل الشرعي قد يكون دليلا سمعيا، وقد يكون دليلا عقليا. فالسمع والعقل قسمان من الدليل الشرعي. وبناء على هذا لا يذم الدليل العقلي إلا إذا كان فاسدا تماما كالدليل السمعي، فقد يكون سمعيا وهو غير شرعي[56].

---

[54]- إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية. (**1/221-222**).

[55]- اظ: م.ن: (**1 /90**).

[56]- اظ: درء التعارض: ابن تيمية. (**1 / 114**).

قال ابن تيمية: (إن كون الدليل شرعيا يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه. فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا، ولكن الشرع دل عليه فيكون شرعيا عقليا. وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق كان ذلك شرعيا سمعيا. وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دل عليه، ونبه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات. فحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي ويكون مقدما عليه)[57].

المسألة الثالثة: الخطأ في معرفة الدليل والخطأ في ترتيبه.

ثم إنه ليس الشأن في الدليل من حيث هو، وإنما الشأن في مقتضى الدليل: في ترتيبه أو ترجيحه على غيره أو تنزيله على الواقع. لأن التمييز بين جنس الدليل وغير الدليل قد يتيسر لكثير من طلاب الحق؛ فأما مراتب الدليل بحيث ترجح أقوى الدليلين فإنه هو خاصة العلماء[58].

وقد لا تتيسر معرفة الدليل لكثير من الناس أيضا، فقد كان كفار قريش وغيرهم يعدون دليلا ما ليس كذلك، فاستدلوا بتقليد الآباء، وما كانوا عليه من عوائد، كما استدلوا بما نسبوه لله تعالى وليس من عنده. وقد كانوا وهم في الجاهلية يطوفون عراة لأنهم يأنفون أن يطوفوا بثياب عصوا فيها الله تعالى، فطافوا عراة تعظيما لله تعالى -بزعمهم- حتى لكانت المرأة منهم تقول وهي تطوف:

اليوم يبدو بعضه أو كله ... فما بدا منه فلا أحله.

---

[57]- م.ن: (1 / 114).

[58]- اظ: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط:2، 1369هـ، (1 / 298).

وقد نعى الله تعالى عليهم التعبد بهذا المنكر العظيم، فقال سبحانه وتعالى: {وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}[59] [الأعراف : **28**].

وإذا كان كفار قريش جعلوا دليلا ما ليس بدليل، فإن أهل الكلام المنتسبين إلى القبلة أخرجوا من دائرة الدليل ما هو من صميمه، وذلك بزعمهم أن القرآن العظيم والسنة الصحيحة لا تفيد اليقين، وأنها إذا تعارضت مع معقولاتهم وجب تقديم تلك المعقولات. فجعلوا معقولات اليونان والمجوس يقينية واعتمدوها أدلة، وأشاحوا عن النصوص من القرآن والسنة وجعلوها غير مفيدة لليقين[60].

كما حدث الخطأ في الدليل للمتعبدة المتنسكة من الصوفية الغالية، وإلا فإن أوائلهم كانوا على السبيل القاصد، حتى إن منهم من كان يقول: (ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياما، فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة)[61]. أما المتأخرون فجعلوا دلالة القرآن والسنة خاصة بالعوام، أما أدلتهم باعتبارهم خاصة أو خاصة الخاصة فهي الأذواق والمواجيد، وما ينتج عنها من الأسرار والطلاسم التي قيل عنها: إنها مضنون بها على غير أهلها، حتى جاؤوا بالعظائم التي تقشعر لها الجلود. وهذا حال من ترك الدليل الهادي واستغنى بما حدثه قلبه عن ربه[62].

---

[59]- اظ: تفسير الطبري: الطبري. (**378/12**).

[60]- قال ابن القيم: (إن المعارضين للوحي بعقولهم في الأصل، هم أعداء الرسل المكذبون لهم .. ودونهم طوائف الجهمية المعطلة، وملاحدة الصوفية، وزنادقة الباطنية، وخونة الولاة وظلمتهم. فالجهمي يقول: قال لي عقلي. وملاحدة المتصوفة يقول قائلهم: قال لي قلبي. وزنادقة الباطنية يقولون: لكل شيء تأويل وباطن يعلمه أهل الباطن وينكره أهل الظاهر. وخونة الولاة يقولون: لا تستقيم أمور الرعية إلا بهذه السياسة ولو وكلناهم إلى الشريعة لفسدت أمورهم). الصواعق المرسلة: (**4** / **1343**).

[61]- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد حامد الفقي. دار المعرفة، بيروت، ط:**2**، **1395** هـ- **1975**م، (**1** / **124**).

[62]- اظ: مدارج السالكين: ابن القيم. (**40/1**)؛ و: درء التعارض: ابن تيمية. (**133/4**).

كما أخطأ طائفة من المتعصبين للمذاهب، وجعلوا أقوال العلماء حجة ولو خالفت الدليل، فصار العلماء بمنزلة الأحبار والرهبان، إذ أنزلوهم منزلة المعصوم؛ والحق أن العلماء هم الأدلاء على الحق، يدلون الخلق عليه، فمن من هذه الحيثية كانوا الواسطة بين الحق والخلق بحيث لا وسيلة للخلق للعلم بالحق إلا بدلالة العلماء، ولكنهم ليسوا أدلة يستدل بها عليه، فهم الوسيلة، والحق هو الغاية، فلا ينبغي قلب الوسائل غايات.

وكان من نتيجة ذلك أن صار قول الطائفة هو الأصل المحكم، وصار الكتاب والسنة في حكم المتشابه الذي ينبغي رده إلى المحكم وتفسيره عليه، وقد قال الكرخي[63]: (الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا، فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق. الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا، فإنه يحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق)[64].

وقد ترتب على الخطأ في معرفة الدليل مما ليس بدليل، أن بنى المخطئون على ذلك مقالات ونحلا خالفوا به الرسل عليهم السلام ووافقوا أعداءهم. فأنت ترى أن غالب الشطط ناتج عن الغلط في الدليل، فيعد دليلا ما ليس بدليل أو يقحم في مسمى الدليل ما ليس منه، ثم تبنى عليه المواقف والأحكام. لذلك قلنا لا بد أن يكون الدليل من عند الله تعالى فلا بد من صحة هذه النسبة إليه، فلا يعد دليلا إلا ما جاء من عنده نصا أو استنباطا أو أحالنا هو عليه، قال تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} [الأعراف : **3**].

---

[63]- الكرخي عبيد الله بن الحسين بن دلال، أبو الحسن الشيخ، الإمام، الزاهد، مفتي العراق، شيخ الحنفية، البغدادي، الفقيه. (؟=**340**هـ) انتهت إليه رئاسة المذهب، وانتشرت تلامذته في البلاد، واشتهر اسمه، وبعد صيته، وكان من العلماء العباد ذا تهجد وأوراد وتأله، وصبر على الفقر والحاجة، وزهد تام، ووقع في النفوس، ومن كبار تلامذته أبو بكر الرازي المذكور. وعاش ثمانين سنة. وكان رأسا في الاعتزال - الله يسامحه -. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**15 / 426**).

[64]- قواعد الفقه: محمد البركتي. صدف ببلشرز،كراتشي، ط:**1**، **1407**هـ-**1986**م، (**1/18-19**)؛ وقد ذكر في صدر الكتاب (**1/11**) أن هذه الأصول هي (الأصول التي عليها مدار كتب أصحابنا الحنفية من جهة الإمام المجتهد أبي الحسن الكرخي).

فالعالم لا بد أن يعرف الدليل مما ليس بدليل، ثم يحسن توظيف ذلك الدليل في المحل المخصوص. فهما أمران لا يغني أحدهما عن الآخر. لذلك كان من سبب اختلاف العلماء الاختلاف في الدليل، فمرة يعتمد بعضهم ما يظهر له أنه دليل، ولا يكون دليلا في نفس الأمر، ومنهم من يخرج من دائرة الدليل ما هو من صميمه، وتارة يعتمد بعضهم ما هو دليل في الجملة، ولكن ليس بدليل في الموضع المخصوص.

لذلك يشترط في المجتهد أن يعرف تقرير الأدلة، وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل، ووجه دلالته على المطلوب[65].

فإذا تبين لنا مفهوم الدليل وشموله وسعته فهمنا وقبلنا كونه روح التشريع، لأنه بهذا المعنى يصير هو الأصول التي تحكم نظام التشريع في تناسق وتناغم ووئام واطراد، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة من جزئياته.

فالدليل بهذا المعنى لا ينحصر في النص، بل قد يكون الدليل أحيانا في الخروج عن ظاهر النص لبعض موجبات الخروج عنه كالضرورات والحاجات والمصالح الراجحة وما جرى على هذا النحو؛ بحيث لا أكون مغاليا لو قلت: إن الدليل الشرعي هو ما حقق المصلحة الشرعية ضرورية كانت أو حاجية مشهودا لها بالاعتبار، سواء أكان نصا، أو كان في الظاهر عدولا عن النص، إلى ما أفاده استقراء النصوص والأصول، لذلك أكدت انقسام الدليل إلى صحيح وفاسد، لا إلى عقلي ونقلي، ولا إلى شرعي وسياسي، ولا إلى حقيقة وشريعة، لأن العبرة بالصحة، فالدليل العقلي الصحيح دليل معتبر كالدليل السمعي.

المسألة الرابعة: معنى كون الدليل روح التشريع.

ومعنى كون الدليل -بمعناه الشامل- روح التشريع، أن التشريع لن يتحقق المقصود منه إلا باتباع الأصول الشرعية، وحسن توظيفها وترتيبها، والنظر في مناطاتها ومآلاتها. وهذا يحتم على الفقيه التمرس بالأصول الشرعية ومراتبها ومناطاتها ومآلاتها، فإذا وقع

---

[65]- المدخل: ابن بدران. (**1** / **372**).

الخلل في معرفة الدليل، أو في مراتبه، أو تنزيله على الواقع، نقص العلم بروح التشريع بحسب ذلك، مما يؤدي بالضرورة إلى إهمال المقاصد، أو السير في اتجاه يناقضها.

فالإحاطة بالأصول النصية والاستنباطية والواقعية، تكسب الفقيه والمفتي والحاكم والداعية، ملكة يميز بها بين صحيح المسائل وزغلها، وراجح الأقوال ومرجوحها، ومن عدم العلم بأصول روح التشريع، كان ما يفسد أكثر مما يصلح، لأنه يسير بالأحكام والنصوص من غير مراعاة غاياتها ومقاصدها، إلى درجة يعاكس فيها تلك المقاصد. فهو يضرب في عماية، ويمشي على غير بصيرة.

وقد أرسل النبي ﷺ عليا ﷺ إلى امرأة ليرجمها لحبلها من الزنا، فوجدها نافسا، فلم ينفذ الأمر إعمالا لأصل وجود الموانع، فرأى علي ﷺ أن المحل غير صالح لتنزيل العقوبة عليه، وهو نوع من تخلف المناط عن التحقق، فاستحسن النبي ﷺ صنيعه[66].

كما أرسله إلى قتل من اتهم بأم ولده فامتنع من قتله، لعدم تحقق المناط، إذ تحققه في الواقع لازم لإجراء الحكم، فكف عنه علي ﷺ اعتمادا على أن القتل بالزنا، وقد علم انتفاء الزنا[67]، لأن المتهم مجبوب، فكان مانعا من الإنفاذ، فاستحسن النبي ﷺ صنيعه[68].

وهذا هو الفقه نصا وروحا، بخلاف صنيع خالد مع بني جذيمة، فقد أخطأ في المناط فحسبه متحققا، ولم يكن كذلك في نفس الأمر. فالقوم لم يحسنوا أن يقولوا:

---

[66]- الحديث رواه مسلم في الصحيح: كتاب الحدود. باب تأخير الحد عن النفساء، (**3 / 1330** برقم: **1705**) من حديث أبي عبد الرحمن قال: (خطب علي فقال يا أيها الناس أقيموا على أرقائكم الحد من أحصن منهم ومن لم يحصن، فإن أمة لرسول الله ﷺ زنت فأمرني أن أجلدها، فإذا هي حديث عهد بنفاس فخشيت إن أنا جلدتها أن أقتلها، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: "أحسنت".

[67]- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:**2**، **1392**هـ، (**17** ص: **119**).

[68]- أخرجه مسلم: كتاب التوبة. باب براءة حرم النبي ﷺ من الريبة. (**4 / 2139** برقم: **2771**) من حديث أنس ﷺ أن رجلا كان يتهم بأم ولد رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لعلي ﷺ: "اذهب فاضرب عنقه" فأتاه علي فإذا هو في ركي يتبرد فيها. فقال له علي: أخرج. فناوله يده فأخرجه فإذا هو مجبوب ليس له ذكر. فكف علي عنه ثم أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنه لمجبوب ماله ذكر.

أسلمنا، فكانوا يقولون: صبأنا، فأثخن فيهم، حتى قال النبي ﷺ: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد"[69]، رغم أنه كان معه من الصحابة من لم يوافقه على قتلهم، فلم يوفق خالد لإصابة حكم الله تعالى بسبب اعتماد ظاهر اللفظ[70] دون نظر في القرائن والأمارات والمقاصد. فالنبي ﷺ أمر بقتل الكفار ولم يأمر بقتل المسلمين، والقوم أعلنوا عن قصدهم بغير المعهود من اللفظ الشرعي، وهذا كاف، حتى قال ابن المنير: (المقاصد تعتبر بأدلتها، كيفما كانت الأدلة، لفظية أو غير لفظية، بأي لغة كانت)[71]، ولم يحصر الشارع الذي شرعه كله رحمة، وخير، وعدل، ومصلحة، وحكمة، إعلان الإسلام في ألفاظ مخصوصة، بل ما حقق الغرض في هذا الباب كان مقبولا.

فأخطأ خالد في مناطين: الأول: أنه عامل المسلمين على أنهم لا يزالون على الكفر. والثاني: أنه ألغى إعلانهم عن مقاصدهم بما يرونه هم محققا للمقصود، وهذا المطلوب متحقق بمثل ذلك اللفظ، ولكنه لم يره كذلك.

فالعلاقة بين المجتهد الذي يعلم النصوص والأحكام، وبين الواقع، هي علاقة الطبيب الماهر بالمريض، لا يُمَكِّنه من دواء يكون فيه شفاؤه من مرضه، فيسبب له ذلك الدواء مرضا أعظم من مرضه الأول.

فالذي يربط الأحكام بالواقع ربطا يحقق المصالح الراجحة، هو أصول روح التشريع، فهي الجسر الممتد بين النص والواقع، ولو فرض افتقاد هذه الأصول، لكان العلم بكل نص وحكم، مستلزما لتنزيله على الواقع مباشرة، ولانتفى الاجتهاد التنزيلي بالمرة.

---

[69]- أخرجه البخاري في عدة مواطن من الصحيح منها: كتاب المغازي. باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة) (**4** / **1577** برقم: **4084**) من حديث ابن عمر قال: بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا. فجعل خالد يقتل منهم ويأسر ودفع إلى كل رجل منا أسيره حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه فرفع النبي ﷺ يديه فقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد" مرتين.

[70]- اظ: فتح الباري: ابن حجر العسقلاني. (**274/6**).

[71]- م.ن: (**6** / **274**).

فعلاقة أصول روح التشريع بالحكم والواقع، هي كعلاقة الجسد بالروح، فأحكام الوقائع جسد، وأصول التشريع روح، فجميع ما يعتري الأحكام من تبدل وتغيير، أو ثبات واستقرار، هو بحسب طبيعة أصول روح التشريع. وأيضا فإن الأحكام في ناحيتها الشكلية جسد تفتقد القيمة والاعتبار، إلا بالروح التي تسري فيها وهي بمثابة معانيها، وعلى حسب تغير المعنى بالزيادة والنقصان يتغير الشكل فـ(اللفظ جسد والمعنى روح، فهو تبع له في صحته واعتلاله، والزيادة فيه والنقصان منه، كما أن الجسد مع الروح كذلك، فجميع ما يعتري اللفظ من زيادة أو حذف، فإنما يكون بحسب ما يكون في المعنى)[72]؛ لذلك كانت قيمة الأعمال الظاهرة بروحها، وعلى حسب حضور الروح ترتفع قيمة العمل ودرجته، كالتضرع والخشوع، هو روح الدعاء ولبه ومقصوده[73]، وكالنية، فهي روح العبادة[74]، وكالمحبة التي هي روح الإسلام وقطب رحى الدين[75]، وكالعزم فهو روح القصد[76]، وكالمعرفة، فهي روح العلم ولبه وكماله[77].

فعمل القلب هو روح العبودية ولبها، فإذا خلا عمل الجوارح منه، كان كالجسد الموات بلا روح[78]. كذلك روح التشريع في علاقته مع النصوص والأحكام، لا يستقيم أي منها في التنزيل على الواقع، إلا بمعرفته والتمرس بأصوله.

[72]- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**43/1**).

[73]- م.ن: (**518/3**).

[74]- م.ن: (**707/3**).

[75]- الوابل الصيب من الكلم الطيب: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد عبد الرحمن عوض. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1405** هـ- **1985**م، (**61/1**).

[76]- مدارج السالكين: ابن القيم. (**102/2**).

[77]- م.ن: (**286/2**).

[78]- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**710/3**).

الفرع الرابع: تعريفات مقترحة لنظرية روح التشريع.

لعل من الأنفع أن أسوق هنا جملة طيبة من التعاريف لروح التشريع، بدت لي خلال النظر في بعض النصوص والوقائع والأحكام، ومن عصارتها أخرج بتعريف شامل وصائب بحول الله تعالى وقوته.

المسألة الأولى: تعريفات تقريبية.

هذه التعريفات المسوقة في هذا الموطن، هي تعريفات جادت بها القريحة، وانتخبها الفكر، بعد تأمل ونظر، فهي تقرب المطلوب، وتدندن حوله، وتحوم حول حماه، ومن مجملها وعصارتها، نخرج بتعريف يلم من شعثها، ويجمع من شتاتها، وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

التعريف الأول: روح التشريع: هي تلك الأصول الكفيلة بتحقيق مقصود الشارع من التشريع، والتي عليها مداره، المستوحاة من استقراء موارد الشريعة، ومعرفة حكمها وأسرارها.

الأصول هي مجامع الأدلة وكبريات المدارك علمت من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة تنصيص الشريعة على أمهات الأصول وما ألحق بها، فقد أمرت الشريعة بالرد إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ، وأمرت بطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، إذ لا إيمان بدون التزام طاعة الله ورسوله ﷺ، فكانت طرق معرفة الحق، وما يحب الله تعالى، وما يبغض، في الكتاب والسنة، فهما الأصل الأول الذي تتفرع عنه كل الأصول، ومنه تكتسب الأصول الأخرى شرعيتها، بحيث يمكن القول: إن بقية الأصول هي تعبير عن الأصل الأول بصور مختلفة ومتنوعة، أما الحقيقة فهي راجعة إلى الأصل الأول.

الجهة الثانية: من جهة إمعان النظر في الجزئيات واستقراء الأحكام.

وهي قسمان:

أ- قسم يتعلق بأصول الدلالات اللفظية وما فيها من معان وتنبيهات، وهي ما تعلق بطرق دلالات الألفاظ على المعاني، كدلالة المنطوق والمفهوم وما لف هذا اللف.

ب- وقسم يتعلق بالقواعد العامة، كقاعدة المحافظة على المقاصد، وقاعدة سد الذرائع، وقاعدة النظر في المآل، وهلم جرا. فهذه القواعد العامة نجدها في كل أحكام الشريعة وقد علمناها من استقراء الأحكام، فوجدناها في كل حكم، بحيث يمكن القول بأن ما شذ عنها فليس من الشريعة الحكيمة. وهي التي يتحتم على المفتي والفقيه مراعاتها عند النظر في أفراد الأدلة، إذ من وظائفها إسباغ التجانس بين كل الأحكام، لصدورها من مشكاة واحدة.

فالإحاطة بالأصول الشرعية ومراعاتها، لا يكاد صاحبها يخطئ حكما شرعيا لله تعالى، لذلك كانت مراعاتها كفيلة بتحقيق مقصود الشارع من التشريع، وليس مقصوده إلا تحقيق المصلحة.

وغالب الخطأ في الباب يكون من إحدى الجهتين:

- من جهة نفي أصول الدلالات، كإنكار المفهوم والتعليل، أو ادعائه وما هو بكائن أصلا، ومنه أخطاء منكري التعليل، كما أن منه أخطاء أصحاب الرأي المحض غير المبني على الأصول، الذي رد به صريح النصوص. لذلك قال أحمد[79]: (ينبغي للمتكلم في الفقه

---

[79]- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله المروزي ثم البغدادي. الإمام الشهير شيخ السنة والجماعة، ناصر السنة وقامع البدعة الصابر في المحنة. ولد ببغداد (**164-241**)، وطلب الحديث وطاف البلاد في طلب العلم. كان من كبار الأئمة ومن أحبار هذه الأمة. قال عبد الرزاق: ما رأيت أفقه من أحمد ولا أورع. وقال الشافعي: خرجت من بغداد فما خلفت بها أفقه ولا أزهد ولا أورع ولا أعلم منه. وقال أبو جعفر التقيلي: كان أحمد من أعلام الدين. قال أبو الوفاء علي بن عقيل: ومن عجيب ما نسمعه عن هؤلاء الجهال أنهم يقولون: أحمد ليس بفقيه لكنه محدث، وهذا غاية الجهل لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناءً لا يعرفه أكثرهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه له من الحفظ وشاركهم، وربما زاد على كبارهم، ثم ذكر ابن عقيل مسائل دقيقة مما استنبطه الإمام. وفضائل هذا الإمام في العلم والزهد والورع أشهر من أن تذكر.

اظ:طبقات الحفاظ:السيوطي. (ص: **189/ 191**)؛ و: المدخل: ابن بدران. (ص: **106**).

أن يجتنب هذين الأصلين: المجمل والقياس. وقال: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس)[80].

- أو من جهة إهمال مراعاة الأصول في الاجتهاد، وقصر النظر على النصوص الجزئية بمعزل عن الكليات والأصول. لذلك قالوا: (من ضيع الأصول، حرم الوصول)[81].

ومن هذين غالب الشطط ومعظم الخطأ.

وكون هذه الأصول مدار التشريع، يعني أن الله تعالى شرع الشريعة لأجلها، لذلك كانت مطردة ومتجانسة، ولذلك لم نجد في الشرع التفريق بين المتماثلين، ولا الجمع بين المختلفين من غير سبب موجب لذلك، فالله تعالى شرع الشريعة لحكم باهرة. فنظرنا في مجموع شرعه، فوجدناه مبنيا على أصول وقواعد ترجع إليها الأحكام كلها، وهذا معنى كون تلك الأصول مستوحاة من موارد الشريعة؛ فمن أعطى النصوص حقها أفادته علما بالأصول والقواعد.

وموارد الشريعة هي: الكتاب والسنة وما ألحق بهما من طرق الاجتهاد، وهذه الموارد كافية لمعرفة روح التشريع، لمن أعطاها حقها وأحسن الرد إليها، ولكن تمام الأمر العلم بالأسرار والحكم، فالتقصير في الرد إلى موارد الشريعة مع الجهل بالأسرار والحكم يورث فسادا ودغلا. فالأسرار والمقاصد تعد دليلا ثانيا يعرف به الحق، إلى جانب الدليل الأول وهو: الكتاب والسنة وما حمل عليهما من طرق الاجتهاد.

فكما نعلم روح التشريع من الدليل الأول، نعلمه كذلك من الدليل الثاني، ثم من الناس من يعلمه من الدليلين جميعا، فهو يحسن النظر فيهما جميعا، ومنهم من يعلمه من الدليل الأول فقط، لبراعته في الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ، وإعطاء النصوص حقها. ومن الناس من يحاول قصر المعرفة بروح التشريع على العلم بالأسرار والمقاصد، وهذا فيه خطر عظيم ومجازفة كبيرة، وقد يصيب صاحبه، وقد يخطئ، كمن يستغني بالقياس عن

---

[80]- القواعد النورانية: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد حامد الفقي. دار المعرفة، بيروت، **1399**هـ- (**1** /**184**).

[81]- طريق الهجرتين وباب السعادتين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: عمر بن محمود أبو عمر. دار ابن القيم، الدمام، ط:**2**، **1414** هـ- **1994**م، (**1/385**).

النصوص، فالقياس منه الصحيح، ومنه الفاسد، ذلك أن العلم بالأسرار والمقاصد هو ثمرة الاطلاع الواسع على النصوص والأحكام، والتمرس بمداركها حتى تصير عنده ملكة ودربة يعلم بها روح التشريع.

التعريف الثاني: روح التشريع هي: تلك الملكة المكتسبة من التمرس بالشريعة أصولا وفروعا، بحيث تمكن من معرفة عادة الشارع في التشريع.

وهذه الملكة تكونت بالدربة، وطول المراس، والنظر في أدلة الشريعة في مصدريها، وما حمل عليهما من طرق الاجتهاد. فهي التي تمكن من معرفة مقصود الشارع. فالمجتهد هو من تصير (هذه العلوم ملكة له وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع)[82]، فإن العبد إذا صحب غيره مدة طويلة، أورثه ذلك علما بما يحب وما يكره، بحيث يمكنه الجزم بذلك، لذلك كانت هذه الملكة في الصحابة أظهر وأكمل منها فيمن جاء بعدهم، وذلك لقربهم من نور الوحي ومشكاة النبوة؛ فقد شاهدوا التنزيل، وصحبوا الرسول ﷺ، فعلموا من أحكامه وقضاياه وتعليلاته وإشاراته ما أورثهم علما بمراده لو غاب عنهم؛ بل لذلك كان أبو بكر رضي الله عنه أعلمهم برسول الله ﷺ[83]، وذلك لطول صحبته له.

ولذلك كان اجتهاد الصحابة أقرب إلى الصواب، وأفضل من اجتهاد غيرهم، حتى عدوه في بعض الصور ملزما لمن جاء بعدهم، وحتى لم يجيزوا الخروج عن خلافهم[84]، بل نص مالك[85] على أن من ترك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقول إبراهيم النخعي[86] أنه يستتاب، فكيف بمن ترك قول الله ورسوله لقول من هو دون إبراهيم أو مثله[87]؟

82- هذا تعريف السبكي للمجتهد كما في حاشية العطار على جمع الجوامع: حسن العطار. دار الكتب العلمية، بيروت، **1420**هـ - **1999**م، (**2 / 424**).

83- أخرج البخاري: أبواب المساجد. باب الخوخة والممر في المسجد. (**1 / 177** برقم: **454**) من حديث أبي سعيد الخدري قال: خطب النبي ﷺ فقال: "إن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله". فبكى أبو بكر رضي الله عنه فقلت في نفسي: ما يبكي هذا الشيخ إن يكن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله. فكان رسول الله ﷺ هو العبد، وكان أبو بكر أعلمنا.

84- اظ: التبصرة: الشيرازي. ت: محمد حسن هيتو. دار الفكر، دمشق، ط:**1**، **1403**هـ، (**387/1**)؛ وإعلام الموقعين: ابن القيم. (**29/1**).

85- هو مالك بن أنس الأصبحي الحِميري، أبو عبد الله المدني، الفقيه، أحد أعلام الإسلام، إمام دار الهجرة. كان ثقة مأمونا ثبتا ورعا فقيها عالما حجة، من أشهر أقواله: (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا رأيي فما وافق السنة=

قال جعفر الفريابي حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، حدثني الهيثم بن جميل، قال: قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله، إن عندنا قوما وضعوا كتبا، يقول أحدهم: ثنا فلان عن فلان عن عمر بن الخطاب بكذا وكذا؛ وفلان عن إبراهيم بكذا. ويأخذ بقول إبراهيم! قال مالك: وصح عندهم قول عمر؟ قلت: إنما هي رواية كما صح عندهم قول إبراهيم. فقال مالك: هؤلاء يستتابون)[88] ، وهذا سببه ما نحن بصدد بيانه.

ذلك أن للشارع عادة وسنة في صنوف التشريعات، فمن ذلك مثلا: أننا علمنا كراهيته للبدع وتشديده في النهي عن ملابستها، بحيث يمكننا الجزم بأن ما لم يقم عليه الدليل بأنه طاعة لله تعالى، فهو رد، وأن ما قام المقتضي لفعله في عهده ﷺ ولم يفعل فهو من محدثات الأمور.

وهذا هو السر في اشتداد نكير أصحابه على البدع والمحدثات، لأنهم علموا من عادته قصده إلى النهي عنها، وتشوفه لحسم مادتها، وتأكيده على ذلك حتى كان يكرره مرارا، بل كان إذا خطب يقول: "وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"[89].

=فخذوا به). وقال النسائي: (ما عندي بعد التابعين أنبل من مالك، ولا أجل منه ولا أوثق ولا آمن على الحديث منه، ولا أقل رواية عن الضعفاء، ما علمناه حدث عن متروك إلا عبد الكريم). ومناقبه كثيرة وقد أفردت بالتصنيف. اظ:تهذيب التهذيب: ابن حجر. (**10** /**05**).

[86]- الإمام، الحافظ، فقيه العراق، أبو عمران، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، من أكابر التابعين صلاحًا، وصدقًا، ورواية، وحفظًا للحديث، وكان بصيرا بعلم ابن مسعود، واسع الرواية، فقيه النفس، كبير الشأن، كثير المحاسن وكان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، وكان رجلا صالحا، فقيها، متوقيا، قليل التكلف وهو مختف من الحجاج. قال أحمد بن حنبل: كان إبراهيم ذكيا، حافظا، صاحب سنة. روى: أبو أسامة، عن الأعمش، قال: كان إبراهيم صيرفي الحديث. توفي سنة ست وتسعين اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**4**/ **520-529**)؛ تهذيب التهذيب: ابن حجر. (**1**/ **177**)؛ تذكرة الحفاظ: الذهبي. (**1**/ **73**).

[87]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2** / **201**).

[88]- م.ن: (**2** / **201**)؛ و: الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ، (**272/6**).

[89]- سبق تخريجه، (ص: **19**).

ومن هذا الضرب إنكار ابن مسعود ﷺ على أصحاب الحلق. قال عمر بن يحيى: سمعت أبي يحدث عن أبيه قال: كنا نجلس على باب عبد الله بن مسعود قبل صلاة الغداة، فإذا خرج مشينا معه إلى المسجد، فجاءنا أبو موسى الأشعري[90] فقال: أخرج إليكم أبو عبد الرحمن بعد؟ قلنا: لا. فجلس معنا حتى خرج، فلما خرج قمنا إليه جميعا. فقال له أبو موسى: يا أبا عبد الرحمن إني رأيت في المسجد آنفا أمرا أنكرته، ولم أر والحمد لله إلا خيرا. قال: فما هو؟ فقال: إن عشت فستراه. قال: رأيت في المسجد قوما حلقا جلوسا، ينتظرون الصلاة، في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصى، فيقول: كبروا مائة، فيكبرون مائة. فيقول: هللوا مائة، فيهللون مائة. ويقول: سبحوا مائة، فيسبحون مائة. قال: فماذا قلت لهم؟ قال: ما قلت لهم شيئا انتظار رأيك أو انتظار أمرك. قال: أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم، وضمنت لهم أن لا يضيع من حسناتهم؟ ثم مضى ومضينا معه، حتى أتى حلقة من تلك الحلق، فوقف عليهم، فقال: ما هذا الذي أراكم تصنعون؟ قالوا: يا أبا عبد الرحمن، حصى نعد به التكبير والتهليل والتسبيح. قال: فعدوا سيئاتكم، فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء، ويحكم يا أمة محمد، ما أسرع هلكتكم! هؤلاء صحابة نبيكم ﷺ متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وآنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده، إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد، أو مفتتحو باب ضلالة. قالوا: والله يا أبا عبد الرحمن، ما أردنا إلا الخير. قال: وكم من مريد للخير لن يصيبه، إن رسول الله ﷺ حدثنا: أن قوما يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، وايم الله ما أدري لعل أكثرهم منكم. ثم تولى عنهم. فقال عمرو بن سلمة: رأينا عامة أولئك الحلق يطاعنونا يوم النهروان مع الخوارج[91].

---

[90]- أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس، استعمله النبي ﷺ مع معاذ على اليمن، ثم ولي لعمر الكوفة والبصرة. وكان عالما عاملا صالحا تاليا لكتاب الله، إليه المنتهى في حسن الصوت بالقرآن. حدث عنه طارق بن شهاب، وابن المسيب وخلق، قال أبو إسحاق: سمعت الأسود يقول: لم أر بالكوفة أعلم من علي وأبي موسى. مات في ذي الحجة سنة **44** هـ. طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **15**).

[91]- سنن الدارمي: عبدالله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي. ت: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1407**هـ، كتاب المقدمة. باب في كراهية أخذ الرأي. (**1** / **79** برقم: **204**).

إن معرفة عادة الشارع في تشريعه هي أعظم سبيل لتحقيق مقصوده، بل كلما تشبع العبد من معرفة هذه العادة، كان حظه من إصابة الحق فيما اجتهد فيه أعظم. ألست ترى إلى فتيا ابن مسعود في بروع بنت واشق، كيف اجتهد فيها رأيه وأصاب في ذلك كبد السنة[92].

قال علقمة: إن قوما أتوا عبد الله بن مسعود فقالوا: جئناك لنسألك عن رجل تزوج منا، ولم يفرض صداقا، ولم يجمعهما الله حتى مات. فقال عبد الله: ما سئلت عن شيء منذ فارقت رسول الله ﷺ أشد علي من هذه، فأتوا غيري. فاختلفوا إليه شهرا. ثم قالوا له في آخر ذلك: من نسأل؟ إن لم نسألك، وأنت آخية أصحاب رسول الله ﷺ في هذه البلدة، ولا نجد غيرك؟ فقال ابن مسعود: سأقول فيها بجهد رأيي، إن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني، والله ورسوله منه بريء؛ أرى أن يفرض لها كصداق نسائها، ولا وكس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدة أربعة أشهر وعشرا؛ وذلك بحضرة ناس من أشجع. فقام رجل يقال له معقل بن سنان الأشجعي فقال: أشهد أنك قضيت بمثل الذي قضى به رسول الله ﷺ في امرأة منا يقال: لها بروع بنت واشق. فما رئي عبد الله فرح بشيء بعد الإسلام كفرحه بهذه القصة.

وإنما أصاب كبد الصواب، بسبب طول صحبته للنبي ﷺ التي أورثته علما بما يحب وما يكره، وعلما بحقائق الكتاب والميزان، الذين أرسل بهما، فأغناه علمه بعادة الشارع في التشريع عن معرفة الدليل الجزئي الخاص، حتى كأن هذا الجزئي لما صار مشمولا في العلم بالعادة، فهو يعلمه من جهة كونه مشمولا في عادة صاحب الرسالة، ولم يعلمه على جهة الخصوص.

وهكذا يقال فيمن خبر النصوص والأحكام، وعلم الأدلة ومراتبها وعللها، لم يكد يخطئ في اجتهاده، فاجتهاده بالقياس هو تنوع في استعمال أدلة الشرع، وليس قسيما لها، والأدلة الصحيحة لا تتعارض، بل يقوي بعضها بعضا.

---

[92]- رواه ابن حبان في صحيحه: كتاب النكاح. باب الصداق. (**9** / **410-411** برقم: **4101**).

فما يحصل من تتبع النصوص والأحكام، وما فيهما من مقاصد، هو الذي يورث تلك العادة، وينمي ذلك الفرقان الذي يفرق بين المصلحة والمفسدة من غير وجود دليل خاص على التفريق، بل فهم روح التشريع نفسه يورث ذلك.

قال ابن عبد السلام: (من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه، في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته، وألفه من عادته، أنه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة)[93].

وتأمل قول ابن عبد السلام: (فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك)، تدرك أن فهم نفس الشرع دليل معتبر، وهو دليل إجمالي علم من الاستقراء والتتبع للنصوص والأحكام، وما فيهما من مقاصد وغايات، وليس روح التشريع إلا ذلك. أن تعرف عادة الشارع في أحكامه، وأن تعلم مقاصده من أحكامه، ومجموع ذلك هو نفس الشرع، وروح الشرع، وحقيقة الشرع. فمن علم ذلك كان له دليلا إلى معرفة خير الخيرين وشر الشرين.

فهذه الملكة أرفع مقاما، وأعلى كعبا من الاجتهاد الأصولي، فإنه إذا كان الفقيه من يملك القدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها التفصيلية، فإن ذلك لا بد أن يتضمن امتلاك سجية ودربة، يقتدر بها على التصرف بالجمع والتفريق والترتيب، والتصحيح والتزييف، فإن ذلك ملاك صناعة الفقه، بحيث يصح القول: بأنه إذا لم يتكلم في مسألة لم يسمعها، ككلامه في مسألة سمعها فليس بفقيه، ولا يملك تلك الملكة ولم يحز بعد تلك السجية والقدرة[94].

---

[93]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام:(**2 /160**).

[94]- اظ: شرح الكوكب المنير. ابن النجار. ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد. مكتبة العبيكان، الرياض، **1418**هـ/**1997**م، (**4/459-460**).

التعريف الثالث: روح التشريع هي: اتباع مقتضى الدليل، وهو أحسنه لما يحقق من المصلحة.

ومقتضى الدليل هو: حكمه ومطلوبه، الذي قد يكون نصوصا، وقد يكون أصولا، فما كان على مقتضى الدليل، كان هو حكم الله تعالى، وما كان على خلاف الدليل، كان خطأ.

فالدليل هنا أعم من الدليل الخاص، كالنص الجزئي، بل الدليل يشمل الدليل العام الكلي، والدليل الخاص الجزئي. وإنما يستقيم إطلاق عبارة: موافقة الدليل أو مخالفته، عند إرادة الدليل بمعناه الأعم، فلربما أطلق القول بمخالفة الدليل الجزئي الخاص، ويكون المخالف أولى بالحق ممن تمسك بالدليل الجزئي، وذلك لموافقته أصلا كبيرا مقطوعا به.

يضاف إلى ذلك أن قوة الدليل من حيث الجملة لا تستلزم قوته مطلقا، وفي كل موطن، فقد يكون مرجوحا في بعض المواطن، عند تنزيله على الواقع المعين، لذلك فإن الدليل الشرعي هو الذي يحقق المصلحة، ويوافق حكمة الشارع من التشريع، ولو كان مرجوحا من حيث الجملة، ولكنه نزولا على حكم الاقتضاءات التبعية يصير راجحا، وهذا المعنى للدليل ينتظم الدليل السمعي والعقلي.

فبإعمال أصول روح التشريع، يتبع أحسن الدليل وأليقه بالمسألة النازلة، وهو الدليل بالمعنى الأعم، ويقدم على غيره حتى ولو كان غيره أرجح من حيث الجملة، ولكن في هذا الموطن وإعمالا لأصول روح التشريع صار مرجوحا.

ومسألة اتباع أحسن الدليل، تتطلب جودة في القريحة، وصفاء في الذهن، وفطنة تميز بين جنس الأدلة، وتمكن من اختيار أحسنها، لما بينه وبين النازلة من ارتباط قد يغيب عن سائر الأذهان، فالإشكال في هذا الموطن ليس في الأدلة من حيث هي، ولكن في حسن ترتيب المدارك الشرعية، بما يحقق المصالح المنوطة بها، حسب الأوصاف والمعاني، والجمع والتفريق، والأمارات والقرائن، والاقتضاءات التبعية. فالاختيار الأحسن

هو الذي يجعل النص أو الأصل المختار موصوفا بكونه دليلا. أما غيره فلا يكون دليلا صالحا في خصوص المسألة، أو لا يكون دليلا بالمرة.

تأمل ما اختص الله تعالى به خزيمة بن ثابت من حسن ترتيب الأدلة، والأخذ بأحسنها، تدرك سر المسألة؛ فعن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه -وهو من أصحاب النبي ﷺ-: (أن النبي ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي، واستتبعه ليقبض ثمن فرسه، فأسرع النبي ﷺ، وأبطأ الأعرابي، وطفق الرجال يتعرضون للأعرابي فيسومونه بالفرس، وهم لا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، حتى زاد بعضهم في السوم على ما ابتاعه به منه، فنادى الأعرابي النبي ﷺ، فقال: إن كنت مبتاعا هذا الفرس، وإلا بعته. فقام النبي ﷺ حين سمع نداءه فقال: "أليس قد ابتعته منك؟" قال: لا، والله ما بعتكه. فقال النبي ﷺ: "قد ابتعته منك". فطفق الناس يلوذون بالنبي ﷺ وبالأعرابي وهما يتراجعان، وطفق الأعرابي يقول: هلم شاهدا يشهد أني قد بعتكه. قال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بعته. قال: فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: "لم تشهد؟" قال: بتصديقك يا رسول الله. قال: فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة شهادة رجلين)[95].

فخزيمة استثنى النبي ﷺ من الأصل الجاري بين سائر الناس، وأجرى بدله أصلا وراء البينات المعروفة عندهم، فاستدل بالأدلة العامة القطعية التي يدخل في ضمنها الأدلة الخاصة، ورآها مجزئة، بل رآها أحسم لمادة التشغيب عند الخصم، لأنه صدقه فيما هو أعظم من ذلك بكثير، وهو خبر السماء، فكيف لا يصدقه في كونه ابتاع من الأعرابي فرسا؟ وكأنه يستعمل قياس الأولى وينبه بالأعلى على الأدنى لإثبات الدعوى. وهذا المدرك عنده كاف شاف مغن عن غيره من المدارك، وهو كذلك في نفس الأمر، وهو الفقه نصا ونظرا.

فهذه الفطنة في ترتيب الأدلة، واختيار أحسنها عند الوقائع المستجدة، والحوادث الملمة، هي من صميم روح التشريع، لذلك قال ابن حجر[96]: (فيه فضيلة الفطنة في الأمور،

[95]- سنن النسائي: كتاب البيوع. باب التسهيل في ترك الأشهاد على البيع. (**7** / **301** برقم: **4647**).

[96]- هو الحافظ ابن حجر شيخ الإسلام، وإمام الحفاظ في زمانه، وحافظ الديار المصرية، بل حافظ الدنيا مطلقا (**773** - **852**) عانى أولا الأدب والشعر فبلغ فيه الغاية ثم طلب الحديث من سنة **794**، فسمع الكثير ورحل ولازم شيخه أبا الفضل العراقي وبرع في الحديث وتقدم في جميع فنونه. صنف التصانيف التي عم النفع بها=

وأنها ترفع منزلة صاحبها، لأن السبب الذي أبداه خزيمة حاصل في نفس الأمر يعرفه غيره من الصحابة، وإنما هو لما اختص بتفطنه لما غفل عنه غيره مع وضوحه، جوزي على ذلك بأن خص بفضيلة من شهد له خزيمة أو عليه فحسبه)[97].

ودون إعطاء الدليل هذا المعنى الأعم، والاكتفاء بحصره في الدليل الجزئي فحسب، كل هذا سيلغي توظيف أصول روح التشريع، كمنارة يهتدى بها في الاستنباط والترجيح والموازنة؛ وبهذا تتعطل المصالح والمقاصد، وتكثر المساوئ والمفاسد، ويظن من الدين ما ليس منه، بل قد يتقرب إلى الله تعالى بما يبغضه ويسخطه، من حيث يظن أنه يحبه ويرضيه.

فالدليل بمعناه الأعم، هو الذي يحقق المصالح والمقاصد، ويكسي الشريعة جمالا وبهاء، وهو المعني بقول ابن القيم: (جمال الفتوى وروحها، هو الدليل)[98].

فالدليل أعم من ظاهر النص، وإلا لزم الخروج إلى مذهب الظاهرية الذين ينكرون المعاني والعلل، كما أنه ليس مجرد الرأي، وإلا لزم اطراح النصوص، لذلك يحدث الخطأ عند تحجيم معنى الدليل فيظن الظان أنه مجرد مباني النصوص؛ كما يحدث الخطأ عند توسيع معنى الدليل توسيعا منهيا عنه غير متناغم مع الأصول والمقاصد، فيقحم فيه ما يعود على الدليل نفسه بالإبطال؛ والحق بخلاف ذلك، فكل ما أوصل إلى معرفة الحق فهو دليل، ولكن لما كان مصدر ذلك هو النص، قلنا: الدليل هو النص وما حمل عليه من طرق المعرفة، فلا يلغى النص، ولا يلغى ما حمل عليه، بل أحيانا يكون الدليل على خلاف ما دل عليه ظاهر النص، وذلك عند تعارض النصوص والأصول.

=كشرح البخاري الذي لم يصنف أحد في الأولين ولا في الآخرين مثله، وغيره. وأملى أكثر من ألف مجلس، وولي القضاء بالديار المصرية والتدريس بعدة أماكن. اظ:طبقات الحفاظ:السيوطي. (**552** - رقم **1190**).

[97]- فتح الباري - ابن حجر - (**8 / 519**).

[98]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**260/4**).

لذلك قلت: إن روح التشريع هو اتباع مقتضى الدليل، على توسع في معنى الدليل من غير حصر في فرد من أفراده، باعتبار أن الدليل بمعناه العام، هو روح الفتوى وجمالها كما قال ابن القيم، وهو على الحقيقة أعم من أن يكون نصا أو أصلا.

ومن هنا يتأكد ما أسلفناه عند الكلام عن كون روح التشريع أصولا، فهو بالفعل تلك الأصول السارية في جميع النصوص والأحكام، بحيث تعد آخيتها وقطب رحاها، بحيث لو لم نجدها في حكم حكمنا ببطلانه، ولو لم نجدها في نص حكمنا بضعفه، وهذه المعاني السارية، تحقق العدل والخير والمصلحة والحكمة.

ولهذه المعاني المنتشرة في النصوص والأحكام ركنان أساسيان هما:
- الأصول التي تحملها النصوص.
- والمقاصد التي تهدف إلى تحقيقها.

والدليل أنه تلك الأصول المستفادة من استقراء النصوص والأحكام، ما قاله ابن القيم من أن الدليل هو روح الفتوى، بمعنى أن الفتوى جسم وروح، فجسمها هو: ألفاظها الظاهرة وشكلها الخارجي، وروحها: هي أصولها التي تكسبها القوة والقبول والإذعان لصولتها. ولما كان لكل فتوى أصل هو بمثابة روحها، أفاد استقراء تلك الأصول روحا عامة مشتركة بينها جميعا، فكما كان لكل حكم أصل، يكون كذلك للشريعة برمتها – إذ هي عبارة عن مجموع الأحكام – أصل عام يحكم في جميع مفرداتها، ومنه تستمد الشريعة حيويتها ونشاطها وقدرتها على مواكبة كل التطورات والمستجدات على مدار الزمن.

فالفقه بلا روح هو جسم بلا روح، فلو سئل المفتي عن حكم الله تعالى في مسألة، فأجاب بنعم أو لا، دون ذكر الدليل، لكانت فتياه بلا روح، ولم يكن لها تلك الصولة على المستفتي التي تكون عند ذكر الدليل، فأولى بذلك من ذكر الفتوى التي بخلاف الدليل، كأن تكون الفتوى على خلاف النص، أو على خلاف المصلحة المحققة أو تجر مفسدة محققة.

وهذا الذي قصد إلى بيانه ابن القيم بقوله: (عاب بعض الناس ذكر الاستدلال في الفتوى، وهذا العيب أولى بالعيب، بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل، فكيف يكون ذكر

كلام الله ورسوله ﷺ وإجماع المسلمين وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم والقياس الصحيح عيبا؟ وهل ذكر قول الله ورسوله إلا طراز الفتاوى؟ وقول المفتي ليس بموجب للأخذ به، فإذا ذكر الدليل، فقد حرم على المستفتي أن يخالفه، وبرئ هو من عهدة الفتوى بلا علم)[99].

وقد كان الرسول ﷺ -وهو الذي نصبه الله تعالى دليلا للعباد يعرفون به محاب الرب ومساخطه- يذكر ما يقوي به أحكامه، من ضرب الأمثال، وإلحاق النظير بنظيره[100]، وذلك ليبين أن أحكام الشريعة على مقتضى الحكمة والعدل والمصلحة، ولو قدر أنه كان يجيب السائلين في كل مرة بنعم أو لا، لكان حكمه مقبولا واجب الاتباع. فنعمه ولاؤه دليل في نفسها، لأنه حجة الله تعالى على الخلق أجمعين، لأنه لا يأمر إلا بما فيه حكمة ومصلحة خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما فيه مفسدة خالصة أو راجحة، ولكن مع ذلك كان يذكر ما يقوي به الأحكام.

فإذا كان ذكر ما ذكره ﷺ من الدليل، هو لتقوية الأحكام وترسيخها في نفوس السائلين، وهو داخل في جملة البيان المأمور به من الله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل : **44**]، ولعله يكون واجبا في حقه ﷺ كوجوب بيان الأحكام، فكيف يكون القول في حق غير المعصومين من المفاتي والعلماء الذين يصيبون ويخطئون، ويعلمون ويجهلون؟ أليس ذكر الدليل في حقهم أوكد، بل لعل ما

---

[99]- م.س: (**4** / **259**).

[100]- مثال ذلك ما رواه ابن حبان في صحيحه: كتاب النكاح. باب معاشرة الزوجين. (**9** / **475** برقم: **4167**) من حديث أبي ذر عن النبي ﷺ قال: " في بضع أحدكم صدقة"، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيه أجر؟ فقال: "أرأيتم لو وضعها في الحرام أكان عليه فيه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر.) فقد قال ابن حبان عقبه: (هذا خبر أصل في المقايسات في الدين).

ومثاله أيضا ما رواه ابن خزيمة في صحيحه: ت: د. محمد مصطفى الأعظمي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1390**هـ - **1970**م، (**3** / **245** برقم: **1999**) من حديث عمر بن الخطاب أنه قال : هششت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت رسول الله ﷺ فقلت: صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم فقال رسول الله ﷺ: "أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قال: فقلت: لا بأس بذلك. فقال رسول الله ﷺ: "ففيم"؟ وقد أحسن ابن خزيمة في تخريجه في كتاب الصيام. باب: تمثيل النبي ﷺ قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء.

يذكرونه لا يكون دليلا صالحا في الموطن المخصوص، وإن كان صالحا من حيث الجملة، أو لا يكون صالحا بالمرة.

فالمحذور عند غير المعصومين، هو أن الدليل المذكور قد لا يكون دليلا في نفس الأمر، مما يحتم ترك الفتوى لضعف مدركها، وهذا يؤكد ضرورة ذكر الدليل في الفتوى، لينظر فيه من له أهلية النظر، فلعل أن يقابله مقاوم راجح، ولو كان كل ما يذكره العلماء في فتاواهم من الأدلة صحيحا في نفس الأمر، لما كان هناك حاجة إلى فقه المقارنة والموازنة والترجيح، ولما رد العلماء بعضهم على بعض، ولما كان فوق كل ذي علم عليم، ولكان كل مجتهد مصيبا، فكل هذا يؤكد ضرورة ذكر الدليل. فليت شعري كيف يستهجن ذكره مع الفتيا وهو طرازها وجمالها وسر صولتها؟

قال ابن القيم: (كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا سئل أحدهم عن مسألة أفتى بالحجة نفسها، فيقول: قال الله كذا، وقال رسول الله ﷺ: كذا أو فعل كذا، ... ثم جاء التابعون والأئمة بعدهم، فكان أحدهم يذكر الحكم ثم يستدل عليه، وعلمه يأبى أن يتكلم بلا حجة، والسائل يأبى قبول قوله بلا دليل، ثم طال الأمد ... إلى أن صار بعضهم يجيب بنعم أو لا فقط، ولا يذكر للجواب دليلا ولا مأخذا، ويعترف بقصوره وفضل من يفتي بالدليل. ثم نزلنا درجة أخرى إلى أن وصلت الفتوى إلى عيب من يفتي بالدليل وذمه، ولعله أن يحدث للناس طبقة أخرى، لا يدرى ما حالهم في الفتاوى؟)[101].

فسر المسألة هو في تحديد معنى الدليل، فمن حصره في مجرد الظواهر والمباني اللفظية، لم يكن للفقه عنده روح، وعد الخروج عن ظواهر النصوص خروجا عن الشرع، ومن وسع معنى الدليل فجعله في الوحي وما حمل عليه من الطرق الصحيحة، ولو كانت عقلية، كان للفقه عنده روح، هي الدليل بمعناه الشامل، لذلك يكون الدليل عند هذا الفريق مقدما بعضه على بعض بحسب القوة، وتحقيق المصلحة.

[101]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**4** / **259-260**، باختصار). وانظر: مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة. ت: صلاح الدين مقبول أحمد. مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت، **1403**هـ، (**1** / **41-43**).

فالأصل المستفاد بالاستقراء من جملة الشريعة، لا يمكن بحال تقديم الدليل الفرد عليه. فإن الدليل إذا اتفق عليه، كان قبول أن يقدم بعضه على بعض سائغا مقبولا، وأما إذا اختلف فيه، كان ذلك غير سائغ، فمن لم ير بعض الأصول دليلا كالمصلحة مثلا، لم يسوغ تقديمها على النص مثلا.

واتباع أحسن الدليل يشي بأن الدليل الذي مصدره الوحي، فيه مراتب، والمطلوب اتباع أحسنها، فإن المنسوخ من الدليل الذي هو من عند الله تعالى، ولكنه ليس بأحسن الدليل، بل الناسخ هو الأحسن. وقد أمر الله تعالى باتباع أحسن ما أنزل على الرسول ﷺ. فقال تعالى: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ} [الزمر : 55]، هذا هو الأشبه في معنى الآية، فالقرآن فيه حسن وأحسن[102].

[102]- جعل القرآن حسنا وأحسن إنما هو أحد القولين وقد ذهب كبار المفسرين إلى أن قوله تعالى: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ } [الزمر : 55] ليس معناه أن في اتباع القرآن حسن وأحسن، بل معنى أحسن ما أنزل إليكم هو القرآن العظيم وبهذا فسرها ابن كثير (104/6) وابن جرير ورد القول الذي يجعل القرآن حسنا وأحسن. اظ: تفسير الطبري: (312/21). وذهب الشنقيطي إلى الجمع بين القولين وذلك باعتبار أن القرآن هو الأحسن وأن ذلك لا ينافي كون بعض القرآن أحسن من بعض. اظ: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي. دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415 هـ- 1995 مـ، (356/6). فعلى تفسير الجمهور كابن جرير وغيره فمعنى اتباع أحسن ما أنزل إليه هو القرآن العظيم كله إذ كله أحسن. فليس فيه حسن وأحسن حتى يختار العبد منهما الأحسن بل كله أحسن. وعلى القول الثاني الذي يجعل القرآن حسنا وأحسن فمعنى اتباع أحسن ما أنزل أن الناسخ أحسن من المنسوخ وأن المحكم أحسن من المتشابه والفريضة أحسن من النافلة والعفو أحسن من القصاص، والجمع بين الفرائض والنوافل أحسن من الاكتفاء بالفرائض.

والقول الثاني أشبه، ومعناه صحيح لا يمكن دفعه ولو قدر أن آية الباب لا تدل عليه فأدلته معلومة بالضرورة الدينية غاية ما في الأمر سقوط الاستدلال بآية الباب على صحة معناه وهذا خطب يسير، وإلا فإنه قول متوجه بدليل التعارض بين المصالح الشرعية فيؤخذ بالأصلح فالأصلح. وانظر لزيادة التفصيل كتاب: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. دار الكتب العلمية، بيروت، (1 /46، وما بعدها، وص:53 وما بعدها، وص:146 و147)؛ و: (2 ص58).

المسألة الثانية: التعريف المختار.

ويمكن القول بأنه لا تعارض بين هذه الثلاثة التعاريف من حيث الجملة، فإن الأصول الكلية هي عماد الأدلة، ومجمع مدارك الأحكام، وبها يعلم ترتيب الأدلة ومنزلتها في الشرع، فيقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، ويجمع بين ما يقبل الجمع. ومعلوم أيضا أن تحصيل ذلك، لا يكون إلا بعد إحراز الملكة الفقهية، والتمرس بالشريعة، والخبرة بها أصولا وفروعا.

ولما كانت التعاريف الثلاثة تنم عن معنى واحد، أو هي متقاربة هذا التقارب، فإنه يمكننا[103] القول جمعا بين كونها أصولا وأدلة وملكة بقولنا إن روح التشريع هي :

مراعاة الأصول التي عليها مدار التشريع والتطبيق، وترتيب مقتضى كل أصل عليه، لتحقيق مقصود الشارع استنباطا وواقعا.

ولنوضح المقصود في ثلاث نقاط، وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

النقطة الأولى: الكلام في الأصول.

سبق أن بينت عند التعريف الأول، أن الأصول هي مجامع الأدلة وكبريات المدارك، كما بينت طرق استفادتها، وأن ذلك كان من جهتين: من جهة تنصيص الشريعة على أمهات الأصول، ومن جهة استقراء جزئيات الأحكام. وأشرت ثَمَّ إلى أنها قسمان: أصول دلالات لفظية، وقواعد عامة.

وأزيد هنا في البيان، فأقول وبالله تعالى أتأيد:

الأصول هي الكليات التي تجمع شتات الجزئيات، فتعد مدارها وقطب رحاها. فهذه الكليات ما هي إلا أدلة كلية خارجة من مشكاة الكتاب والسنة، لذلك كان لها هذا السلطان العظيم على أفراد المسائل، وكان إليها التحاكم فيما اختلف فيه. فهي بهذا العموم

---

[103]- انظر قريبا من هذا: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1415**هـ، (**6** / **263**) والفرق بين ما كتبناه وما عند ابن القيم أننا استعملنا لفظ: "الأصول والأصل"، وهو استعمل لفظ: "الأوصاف" والأوصاف لا تستوعب كل الأصول بخلاف الأصول فهي مستوعبة للأوصاف وغيرها.

والشمول تصلح حقا أن تكون روح التشريع، ومدده الثر، وعينه التي لا تنضب، مع كر الأزمان واختلاف المكان.

قال ابن تيمية: (لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات، ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم)[104].

فأصول الشريعة كما يقول القرافي: (قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط، إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين. والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه)[105].

فقد صرح بأن الأصول قسمان: دلالات لفظية لها توابع كمباحث الأمر والنهي ونحوها، وقواعد عامة، ولكن المثير للانتباه والغرابة، أن هذه الأصول العامة رغم عظيم فائدتها، وكبير عائدتها، وشدة الاضطرار إليها، لم تكن من أولويات علم أصول الفقه، وهي التي كانت تخرج من مشكاة الكتاب والسنة صراحة. أما القواعد التي تناولوها في علم الأصول فإنها كانت تستقى من الشريعة واللغة والعقل، وهي دون الكليات في المنزلة، فالكليات أعلى منها كعبا، وأعظم قدرا، وأعم نفعا، وأوسع نطاقا.

فقد كان الأولى إعطاء الأهمية الكبرى لهذه الكليات، والإمعان في توضيحها، وتذليلها، وإشاعتها، ووضعها في مكان الصدارة من علم أصول الفقه؛ لأنها آخيته وقطب

---

[104]- منهاج السنة النبوية: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد رشاد سالم. مؤسسة قرطبة، ط:**1**، **1406**هـ، (**44/5**).

[105]- أنوار البروق في أنواء الفروق = الفروق مع هوامشه: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي. ت: خليل المنصور. دار الكتب العلمية، بيروت، **1418**هـ - **1998**م. (**1** / **6**).

رحاه، فهي التي تحافظ على تجانس جزئياته، وتناسق أحكامه، وتمكن الفقيه من النظر إلى الجزئيات في إطار الكليات، ومن ثم تمكنه من درء كل شذوذ عن المنظومة التشريعية الشريفة.

وليت الأمر اقتصر على إهمالها، وإعطاء غيرها من القواعد مكان الصدارة، إذا لهان الخطب شيئا، ولكن حدث إعراض كلي عن التطرق إليها، فلم يتناولوها في أصول الفقه إلا تناولا لمما، ظهرت آثاره في فقدان المعيار الذي يحفظ على التشريع توازنه ووسطيته، مما أورث شذوذا في الجزئيات، بل شذوذا في كثير من القواعد على كثرة ما يبنى عليها من الفروع.

بل لعل ما ثار بين أتباع المذاهب من صراعات دموية ونزاعات جاهلية، كان سببه غياب هذه الأصول الكلية عن علم الأصول، لأنها أشبه بالمبادئ العامة التي تذكر دائما بالأهداف الكبرى، والمقاصد الجليلة من التفقه والتعبد، فاستحضارها يذكر دائما بأن الأمة واحدة، والملة واحدة، والشرعة واحدة، وأن العاقل لا يفكر إلا في الجنة، وأن ما يجمع الأمة من مسائل النص والإجماع، أكثر من مسائل الاختلاف والنزاع، وحتى مسائل الاجتهاد، إذا كان القصد فيها نصرة الحق والسنة، مع التزام آداب الأخوة، لم تضرنا شيئا، ولكن غياب هذه الأصول الشريفة من مقررات الأصول قلب المعاني ظهرا لبطن، ثم اعتاضوا عنها بما يناقضها من كل وجه، فحظروا النظر في الكتاب والسنة، وأوجبوا التقليد، بل أوجبوا تقليد حبر منهم، ثم عقدوا عقدة الولاء والبراء، والمدح والذم على ذلك، فأورثت هذه الانحرافات ما يطول المقام بذكره[106].

---

[106]- جاء في البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ابن نجيم المصري الحنفي. دار الكتب العلمية، بيروت، (**49/2**) ما يلي: (وفي الخلاصة، والبزازية من كتاب النكاح عن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل، من قال: أنا مؤمن إن شاء الله، فهو كافر، [ويقصد الشافعية لأنهم يجوزون الاستثناء في الإيمان] لا تجوز المناكحة معه. قال الشيخ أبو حفص في فوائده: لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شفعوي المذهب. وهكذا قال بعض مشايخنا. ولكن يتزوج بنتهم. زاد في البزازية: تنزيلا لهم منزلة أهل الكتاب). وهذا مثال واحد نضربه لبيان مدى ما وصل إليه تفريق دين الأمة بسبب التعصب المذهبي، ومن أراد غيره من النماذج التي تدمي قلوب أهل الإيمان، فإن كتب التاريخ تحكي عن فتن مهولة وحروب طاحنة أضرم لهيبها التقليد الأعمى والتعصب المقيت، يكفي من ذلك ما حكاه ياقوت الحموي في معجم البلدان: دار الفكر، بيروت، (**209/1**) عن مدينة أصبهان وما كان فيها من وفرة الأئمة في كل فن، حتى قال: (ولها عدة تواريخ، وقد فشا الخراب في هذا الوقت وقبله في نواحيها لكثرة الفتن=

وأين تقع قاعدة الأصل في الأمر الإيجاب، من قاعدة الأمور بمقاصدها، أو قاعدة الضرر يزال، أو قاعدة ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما؟ فإن الأولى وما أشبهها موضوعها فرعي نظري بحت، أما الثانية فموضوعها مقاصدي عملي.

وأيضا، فإن إهمال دراسة هذه الكليات في علم، هي لبابه وصميمه، مع إقحام ما هو غريب عنه، مفسد لنقائه ومنكد لصفائه من مباحث الفلسفة وعلم الكلام والمنطق، وما لا حاجة إليه في علم الأصول[107]، يدل على انحراف كبير حدث في مناهج التعليم الأصولي والتكوين الفقهي، ولعله كان من أوائل الأسباب والإرهاصات المؤذنة بتوقف حركة الإبداع الفقهي، التي انتهت بالإعلان عن غلق باب الاجتهاد، لأن إخراج الأصيل وإقحام الدخيل يفسد حقيقة الشيء وماهيته، فكيف إذا كان الأصيل في أرقى رتب المصالح، والدخيل في أعلى رتب المفاسد؟

إن هذه الأصول الكلية، هي قواعد في غاية الأهمية، وعلى قدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويظهر جمال الشريعة، ورونق الفقه، وتتضح مناهج الفتاوى، وتستبين طرائق الاستنباط، ومن جهلها بسبب كونها غير مدرجة في مقررات علم أصول الفقه، فإنه سيضطر إلى تخريج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد الكلية، كما حدث لطوائف من المتفقهين، حتى تناقضت عليهم الفروع، وكان يكفيهم التمرس بدراسة تلك الكليات، للاستغناء بها عن حفظ أكثر الجزئيات[108].

=والتعصب بين الشافعية والحنفية، والحروب المتصلة بين الحزبين، فكلما ظهرت طائفة نهبت محلة الأخرى، وأحرقتها وخربتها، لا يأخذهم في ذلك إلٌّ ولا ذمة).

[107]- اظ: مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني. ت: محمد صباح المنصور. مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط:**1**، **1425**هـ-**2004**م، (ص: **59** وما بعدها).

[108]- اظ: الفروق مع هوامشه: القرافي. (**1** /**6**- **7**).

إن مراعاة هذه الأصول تتطلب الإحاطة بمراتبها، سواء في الجانب النظري أو التنزيلي، لأن مراتب الأصول على ضربين: ضرب يجمع مراتب الأدلة، وضرب يجمع مراتب الأعمال.

فأما مراتب الأدلة، فملكة التمرس بها تمكن صاحبها من حسن انتقاء الدليل من جملة أدلة، يمكن أن يصلح أي منها في الموطن المخصوص، وذلك بالتفطن إلى أحسنها والملاءمة بينه وبين الحكم.

وأما مراتب الأعمال، ففقهها يمكن من انتقاء أحسن العمل من جملة أعمال، يمكن أن يصلح أي منها في الموطن المخصوص، فيختار منها ما يحقق المصلحة، ويترك ما يفوتها، حتى ولو كان منصوصا عليه أو مجمعا عليه مراعاة للاقتضاءات التبعية. لذلك قيل: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين، وشر الشرين[109].

إن اللبيب إذا بدا من جسمه   مرضان مختلفان داوى الأخطرا.

ومن مثال ذلك ما كان عليه أهل السنة والجماعة من الإغلاظ على أهل الأهواء المنتسبين إلى القبلة، كالخوارج والروافض ونحوهم، ومع ذلك كله لم يكونوا يعاونون الكفار عليهم، لأن سيئة الكفر أعظم من سيئة البدعة؛ ومنه رجح في الشريعة الحكيمة نقل الكافر إلى الإسلام، ولو مع البدعة على بقائه على الكفر؛ بخلاف ما كان عليه الروافض من تفضيلهم ظهور الكفر والكافرين على الإسلام والمسلمين، ومعاونتهم للتتار والصليبيين على المسلمين، وإطلاعهم على عوراتهم، وهو أمر معلوم في قديم الدهر وحديثه. فلو قدر أن المسلمين فسقة ظلمة مبتدعة، لما جاز معاونة الكفار عليهم، ولكن الروافض لفرط جهلهم وحنقهم، عموا عن إعمال أصول الموازنات، فآثروا شر الشرين، ورجحوا أعظم المفسدين[110].

---

[109]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20** / **54**).

[110]- اظ: منهاج السنة النبوية: (**6** / **252**).

فهذه المراعاة هي نفسها فقه مراتب الأصول والأعمال، أي: الأصول التشريعية والتنزيلية، فمراعاة هذه المراتب تكون بحسن التعامل معها، بسلامة اختيارها، وحسن تنزيلها. وهو معنى ترتيب مقتضى كل أصل عليه.

ولا بد من التنبيه إلى أن هذه الأصول تدل على روح التشريع إما دلالة جزئية، وذلك بالجزئيات المذكورة تحتها، فتتخذ إماما ومنارا ينير السبيل لاستجلاء المعاني والمعالم؛ وإما دلالة كلية بما حوته من أصول وقواعد كبرى مشتقة منها، كقاعدة العدل وقاعدة الحكمة وقاعدة الرحمة وقاعدة الخير وقاعدة المصلحة وهلم جرا؛ لأن غالب كليات وقواعد الشريعة مستخرج من دلالة النصوص.

والمقصود أن دلالة الأصول قد تكون دلالة جزئية خاصة، وقد تكون دلالة كلية عامة.

النقطة الثانية: الكلام في ترتيب مقتضى الأصول.

وترتيب مقتضى كل أصل عليه هو اتباع أحسن الأدلة في النازلة، فتعطى كل مسألة حكمها حسب الدليل الصالح لها، فقد يصلح الدليل في موطن ولا يصلح في غيره، لوجود مانع أو فارق مؤثر، يمنع من اطراده. ومعلوم أن ترتيب مقتضيات الأصول، لا يكون إلا عن دربة وملكة وتمرس. فترتيب مقتضى كل أصل عليه هو كترجيح بعض الأصول على بعض، وإعمالها حسب مقتضياتها، دفعا للتعارض وتفاديا لإلغاء أي منها.

ومثال ترتيب مقتضى كل أصل عليه حادثة اختصام عتبة وعبد بن زمعة.

قالت عائشة رضي الله عنها: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص[111] أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه. قالت: فلما كان عام الفتح، أخذه سعد بن أبي

---

[111]- سعد بن أبي وقاص أبو إسحاق الزهري، أول من رمى بسهم في سبيل الله. روى عنه بنوه عامر ومحمد ومصعب وخلق ، أسلم وهو ابن سبع عشر سنة. و كان مجاب الدعوة، له مناقب جمة، وجهاد عظيم، وفتوحات كبار، ووقع في نفوس المؤمنين، اعتزل الفتنة ولم يقاتل مع علي ومعاوية. توفي سنة **55** هـ. اظ: طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **14**).

وقاص، وقال: ابن أخي قد عهد إلي فيه. فقام عبد بن زمعة فقال: أخي، وابن وليدة أبي، ولد على فراشه. فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: يا رسول الله، ابن أخي كان قد عهد إلي فيه. فقال عبد بن زمعة: أخي، وابن وليدة أبي، ولد على فراشه. فقال رسول الله ﷺ: "هو لك يا عبد بن زمعة" ثم قال النبي ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر". ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبي ﷺ: "احتجبي منه". لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله[112].

فقد تأوله طوائف على وجوه لا تخلو من اعتساف، لأنهم لم يستسيغوا أن يكون أخاها، ومع ذلك تحتجب منه. والصحيح أن هذا الحديث يدل على أصل تبعض الأحكام، وهو أصل له شواهد في الشريعة ويدل على مرونتها، فهو أخوها في الميراث وحرمة النكاح والنسب، لأن الولد للفراش، وليس بأخيها في الخلوة والنظر ترجيحا لجهة شبهه بعتبة. وهذا كالولد من الرضاعة، فهو ابن في التحريم، وليس ابنا في النفقة والميراث والولاية، وكالبنت المخلوقة من ماء الزاني، فإنها بنته في تحريم النكاح عليه عند الجمهور، وليست بنته في الميراث ولا في النفقة ولا في المحرمية[113].

ونظير هذا ما لو أقام شاهدا واحدا، وحلف معه على سارق أنه سرق متاعه، ثبت حكم السرقة في ضمان المال على الصحيح، ولم يثبت حكمها في وجوب القطع اتفاقا. فهذا سارق من وجه دون وجه، ونظائره كثيرة.

قال ابن القيم: (وبالجملة فهذا من أسرار الفقه، ومراعاة الأوصاف التي تترتب عليها الأحكام، وترتيب مقتضى كل وصف عليه. ومن تأمل الشريعة، أطلعته من ذلك على أسرار وحكم تبهر الناظر فيها)[114].

وقد كان من منهج الظاهرية عدم مراعاة بعض الأصول الكبار، كأصل اعتبار العلل والمعاني، لذلك يأتون بالأقوال الغريبة، لذلك لما نظروا في حديث الفأرة تقع في السمن

---

[112]- صحيح البخاري: كتاب البيوع. باب تفسير المشبهات. (**2 / 724** برقم: **1948**). من حديث عائشة.

[113]- اظ: حاشية ابن القيم: (**6/261 – 263**).

[114]- م.ن: (**6/262-263**).

وقول النبي ﷺ: "ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم"[115] قالوا: إن ذلك خاص بالفأرة تقع في السمن، ولم ينتبهوا إلى أن لفظ الفأرة والسمن المذكورة في الحديث ليس من كلام النبي ﷺ حتى يكون هو الذي علق الحكم بها، بل من كلام السائل الذي أخبر بما وقع له، لذلك نازعهم جمهور العلماء، فلم يخصوا المسألة بالفأرة تقع في السمن، بل عدوها إلى كل خبيث يقع في المائعات. وهذا هو المعنى الذي علق به الحكم[116].

ومثال ترتيب مقتضى كل أصل عليه مراعاة العدل في الأحكام، كما في امتناعه ﷺ عن التسعير، وقوله كما في حديث أنس قال: قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا! فقال رسول الله ﷺ: "إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال"[117].

فقد قصد النبي ﷺ اجتناب ظلم التجار، وقد أخطأ من أجراه على العموم، وقال بحرمة التسعير مطلقا، بل الحق هو لزوم مراعاة العدل ورفع الظلم، وليس رفعه عن التجار بأولى من رفعه عن الرعية، فإن الأسعار إذا ارتفعت بغير فعل فاعل، لم يجز التسعير على التجار، لأن في ذلك ظلما لهم، أما إذا ارتفعت بضروب التلاعب والاحتكار ونحوها، فهنا يجب تدخل الخليفة لمنع الظلم عن الرعية. فالظلم يدفع مهما كان الطرف الواقع تحت طائلته.

فروح التشريع هي مراعاة الأصول، سواء كانت متعلقة بالدلالات اللفظية أو المعنوية، أو كانت متعلقة بالقواعد والكليات، عند استنباط وتطبيق الأحكام الجزئية، فالاستنباط على هذا يكون في إطار الأصول، مراعاة لمقتضى المناطات والاقتضاءات

---

[115] أخرجه البخاري: كتاب الوضوء. باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء.(**1** / **93** برقم:**233**) من حديث ميمونة أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة سقطت في سمن. فقال: "ألقوها وما حولها فاطرحوه وكلوا سمنكم".

[116]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**230/22**).

[117]- سنن أبي داود: كتاب الإجارة. باب في التسعير. (**3** / **272** برقم: **3451**)، من حديث أنس ﷺ.

التبعية التي تظهر في الواقع، لا في إطار النص الجزئي وحده، لأن الاكتفاء بالجزئي من غير مراعاة تلك الأصول يعود بنقيض مقصود الشارع.

النقطة الثالثة: الكلام في تحقيق مقصود الشارع كغاية للنظرية محل البحث.

والغاية من مراعاة هذه الأصول هو تحقيق مقصود الشارع، سواء مقصوده الجزئي الخاص، أو مقاصد الشريعة العامة، وما تشوفت إليه من الغايات المحمودة والأهداف النبيلة.

وتحقيق هذه المقاصد يكون من جهة النص والاستنباط، وذلك بأن يراعي المجتهد هذه الأصول أثناء اضطلاعه بعملية الاجتهاد، فيستعمل هذه الأصول للوصول إلى حكم الله تعالى، فيوافق بذلك الحكم مقاصده ويتناغم معها.

كما يكون تحقيق هذه المقاصد من جهة التطبيق، بحيث يكون حكم الله تعالى من الناحية النظرية معلوما، ولكن النظر في تنزيله على الواقع المعين، فيستعمل هذه الأصول للتأكد من أن تنزيل الحكم على الواقع يحقق المصلحة ظنا أو قطعا، فلو علمنا أنه يحقق مفسدة تربو على ما تضمنه الحكم من مصلحة، لأوجبت تلك الأصول التوقف عن تنزيل الحكم، ولأنزلت بدله ما يحقق المصلحة الراجحة.

فمقصود الشارع هو كل مقصد جامع شرعت الشرائع لتحقيقه، وانحصر ذلك في الضروريات الخمس التي درج الأصوليون على ذكرها، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، بل ربما يكون المقصود الشرعي أوسع نطاقا مما ذكروا.

فكل قضية تواردت عليها الجزئيات، وكثرت وتتابعت، وكانت خادمة لها، فهي من مقاصد الشارع، كما أن كل قضية نص الشارع على عظم شأنها وخطورتها -إما بتوافق الكتب السماوية عليها كالوصايا العشر المذكورة في سورة الأنعام[118] أو المحرمات الأربع

---

[118]- هذه الوصايا العشر هي قوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا=

المذكورة في سورة الأعراف[119]، وإما بتقريرها وتكرارها وتأكيدها، كتكراره في كل مرة أن "كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"[120]-، فهي من المقاصد الشرعية.

فقد يأمر الشارع بالأمر ويكون تحقيق ذلك الأمر خادما لمقصد شرعي عام، ولا يكون هو مقصدا شرعيا عاما.

فالمتتبع للأحكام الشرعية يلحظ أن كل حكم منها له مقصد معين وغاية محددة، ثم يلحظ أن من تلك الغايات ما يتشابه، فيمكن جمعه تحت نوع واحد، فهناك أحكام يكون مقصودها حفظ العقل، وأخرى يكون مقصودها حفظ المال وهكذا، فيلحظ أن الشارع راعى حفظ النسل-مثلا- وجعل من وسائل ذلك تحريم الزنا، وجعل تحريمه مقصدا أيضا، وذلك بتشريع ما يمنع منه منعا وقائيا، أو يعاقب على التلبس به، فأغلظ في عقوبته، وحرم النظر إلى ما لا يحل، وحرم الخلوة بالأجنبية، وحرم اللمس، وحرم سفر المرأة دون محرم، وحرم اختلاط الرجال بالنساء، وحث على صون المرأة فحرم عليها إبداء الزينة، والتبرج، وحرم عليها الحج والسفر بدون محرم، وحرم عليها التعطر بالبخور ونحوه إذا خرجت من بيتها، وأمر بتزويجها إذا وجد لها كفء.

=النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [الأنعام: **151-153**]، قال ابن تيمية: (لا يعرف في دين الأنبياء والمرسلين وأتباعهم من الأولين والآخرين ولا كتب رب العالمين أمرا أعظم من التوحيد وهو أول الكلمات العشر التي في التوراة ونظيرها الوصايا العشر التي في آخر الأنعام). الرد على البكري، (تلخيص كتاب الاستغاثة): أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد علي عجال. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط:**1**، **1417**هـ، (**1** / **296**).

[119]- وهي قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } [الأعراف : **33**].

[120]- سبق تخريجه، (ص: **19**).

فيلحظ أن لكل حكم مقصدا جزئيا، فإذا أمعنا النظر في كل تلك المقاصد الجزئية، تحصل لنا مقصد عام، هو حفظ النسل والعرض معا، فكان هذا مقصدا عاما من مقاصد الشارع.

وهكذا يقال في كل المقاصد العامة، فهي معلومة بالتتبع والاستقراء للمقاصد الجزئية المبثوثة في كل الأحكام.

وتلك المقاصد الخاصة أو العامة، لحظ أنها لرعاية مصلحة العباد في الدنيا والآخرة. ثم لحظ أنه يمكن إدراجها في ثلاثة مقاصد: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فكل الأحكام الشرعية لا تخرج عن هذا التقسيم.

قال الشاطبي: (اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة، بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد... فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها: أقيموا الصلاة على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها، وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها إلى غير ذلك مما في هذا المعنى)[121].

لذلك انحصرت الضروريات عند الأصوليين في الضروريات الخمس، التي لا يقوم دين ولا دنيا إلا بالمحافظة عليها، ففقدانها يخل بنظام الناس الدنيوي، فضلا عن مصيرهم الأخروي، لذلك روعيت في كل الشرائع. بل وجود الإنسان في هذه الحياة متوقف عليها وهل يعقل وجود النسل البشري مع الإخلال بمقصد حفظ النفس والنسل؟[122]

---

[121]- الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي. (**1/ 38-39**).

[122]- اظ: م.ن: (**2 / 8**).

والحاجيات أيضا مفتقر إليها، ولكن ليس كالافتقار إلى الضروريات، بل الحاجة إليها في رفع الضيق والحرج والمشقة، وأما التحسينات فرتبتها دون رتبة الحاجيات، وهي متعلقة بمحاسن العادات، ومكارم الأخلاق[123].

ويذكرون عادة، أن حفظها يكون من جهتي الوجود والعدم: أما جهة وجودها، فبتشريع الأحكام التي تحققها، وأما جهة العدم، فبتشريع الأحكام التي تحافظ على وجودها وتصونه وتذود عن حماه وحياضه[124].

فحفظ الدين من جهة الوجود يكون بإقامة أركانه، وتثبيت قواعده، وذلك بوجوب الإيمان الحق بالله تعالى، وبأسمائه وصفاته، وعبادته وحده، وطاعته وحده، والدعوة إليه، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والنطق بالشهادتين، والقيام بشعائر الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها من أصول العبادات، إذ عبادته تعالى تكون بما شرع دون ما لم يشرع، وهذا جماع الدين ولبابه: ألا يعبد إلا الله، وألا يعبد إلا بما شرع.

فعبادة الله تعالى وحده تشمل كل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وعبادته بما شرع تستلزم متابعة نبيه ﷺ، إذ هو المبين عن الله تعالى مراده، قال الرسول ﷺ "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[125].

فتعبيد الناس لله تعالى على السنن القويم هو المقصود الأول من خلق الخلق، قال الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات : **56**].

أما حفظه من جهة العدم، فبما يدرأ الاختلال الواقع أو المتوقع، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويدخل فيه: جهاد الكفار والمنافقين والمرتدين، وعقوبة

---

[123]- اظ: م.ن: (**2** / **10-11**).

[124]- اظ: م.ن: (**2/8-9**).

[125]- أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب الأقضية. باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور. (**3** / **1343**، برقم: **1718**)، من حديث عائشة.

المبتدعين والساعين في الأرض بالفساد، وإقامة شرائع الإسلام وحدوده، فهذا باب الزجز، ويدخل فيه: الاحتساب على الفتوى، والحجر على المفتي الماجن الذي يحلل الحرام ويحرم الحلال[126]، لأن خطر الدين داخلي وخارجي: فالداخلي هو خطر المبتدعين والمتأولين أو المفسدين، والخارجي هو خطر الكفار الأصليين.

والمقصود بالدين هنا: الدين الظاهر والباطن، وذلك لتفادي اعتراض ابن تيمية على تقسيم من سبقه من العلماء الضروريات إلى خمس، فقد انتقد هذا التقسيم، ورأى أنهم (أعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظا للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح)[127].

ولكن يمكن التملص من استدراك ابن تيمية ونقده، بأن ما ذكره زائدا عما ذكروه هو مندرج في بعض ما ذكروا، وإن كانوا ربما أعرضوا عن ذكره إعراض من لا يعده مندرجا تحت ضروري من الضروريات الخمس، فمن هنا توجه انتقاد الشيخ لهم، ولكن لو أمعنا النظر، لوجدنا ما استدركه عليهم مندرجا في الضروريات الخمس أو معينا على تحقيقها.

فقد ذكر من المقاصد الشرعية: مخالفة المشركين وعدم التشبه بهم، وقال عند حديث: "لا يزال الدين ظاهرا، ما عجل الناس الفطر، إن اليهود والنصارى يؤخرون"[128]:

---

[126]- اظ: أصول الفقه الإسلامي: د/محمد مصطفى شلبي. الدار الجامعية، بيروت، ط:**4**، **1403-1983**، (ص: **525**).

[127]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**234/32**).

[128]- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. ت: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرون. إشراف : د عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1421**هـ-**2001**م، (**503/15** برقم: **9810**). قال المحقق: وهذا إسناد حسن لأجل محمد بن عمرو.

(وهذا نص في أن ظهور الدين حاصل بتعجيل الفطر، هو لأجل مخالفة اليهود والنصارى، وإذا كانت مخالفتهم سببا لظهور الدين، فإنما المقصود بإرسال الرسل أن يظهر دين الله على الدين كله، فتكون نفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة)[129].

ولكن يمكن أن يقال: إن هذا المقصد يرجع إلى حفظ الدين من جانب العدم.

فقوله الآنف ذكره: (وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة)، هو مندرج في ضروري من الضروريات الخمس أو مكمل لها، وربما توجه الانتقاد لحصرهم مفهوم الدين في الدين الظاهر.

ولا يفوتني التنبيه إلى أن المقاصد الشرعية كما ترجع إلى العباد بحفظ ضرورياتهم ومكملاتها، كذلك ترجع إلى الله تعالى، فلا يخلو خلقه وأمره من حكمة تعود إليه يحبها، وحكمة تعود على عباده، فهو يحب الطاعة، فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبة حميدة تعود إليه وإلى عباده، ففيها حكمة له ورحمة لعباده.

قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۞ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۞ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} [الصف : **10 - 13**]

قال ابن تيمية: (في الجهاد عاقبة محمودة للناس في الدنيا يحبونها: وهي النصر والفتح، وفي الآخرة الجنة، وفيه النجاة من النار، وقد قال في أول السورة: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ} [الصف : **4**]. فهو يحب ذلك. ففيه

[129]- اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**1 / 60**).

حكمة عائدة إلى الله تعالى، وفيه رحمة للعباد. وهكذا سائر ما أمر به، وكذلك ما خلقه خلقه لحكمة تعود إليه يحبها، وخلقه لرحمة بالعباد ينتفعون بها)[130].

الفرع الخامس: معنى التشريع الإسلامي.

التشريع في الأصل يعم الدين كله عقائده وأحكامه العملية والسلوكية، لأنه في حقيقته التلقائية، يعني كل ما شرعه الله تعالى، وتشريعه تعالى أعم من الجانب العملي، فهو في الاصطلاح الشرعي كلفظ السنة، فهي تعم العقائد والأعمال والسلوكات والآداب وغيرها من أحكام الدين، ولكن أصاب لفظ الشريعة ما أصاب لفظ السنة من التضييق والتحجيم.

يدل على ما ذكرناه أن العلماء كانوا يطلقون لفظ الشريعة والسنة على ما ألف في العقائد، وسر ذلك أن لفظ الشريعة -ومثله لفظ السنة- إذا كان يطلق على مكونات الدين كلها، فبالأولى أن يطلق ويراد به ما هو أعظم في الدين وهو عقائده، فقد ألف الآجري كتاب الشريعة، وهو كتاب في العقائد، وألف ابن أبي عاصم كتاب السنة، وهو كتاب في العقيدة أيضا.

قال ابن تيمية: (التحقيق أن الشريعة التي بعث الله بها محمدا ﷺ جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، لكنه قد يغير أيضا لفظ الشريعة عند أكثر الناس، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأصول، والعبادات والأعمال، والسياسات والأحكام،والولايات والعطيات)[131].

---

[130]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**8/36-37**).

[131]- م.س: (**19/308**).

فتبين من هذا أن لفظ التشريع قد ضيق حتى اصطلح المتأخرون على أنه الفقه العملي، لذلك كانت غايتي من إيراد معنى التشريع، هي الوصول إلى القول بأن نظرية روح التشريع تسري أحكامها في جوانب الدين كلها، بلا تفريق فتجري في جوانب من التشريع أخرجت منه، وهي من صميمه، كفقه الباطن مثلا، فإنه يجري فيه الكلام على النظرية كما يجري في فقه الظاهر، وما المانع من ذلك في حين أن الكل داخل في حقيقة التشريع؟ لذلك أجدني أمثل لبعض الأصول بقضايا من فقه الباطن، ولكن لما كانت رسالتي في تخصص معلوم، كان تناول التشريع بمعنى فقه الظاهر هو أصلها، وصاحب الكلمة فيها.

الفرع السادس: معنى كون روح التشريع نظرية.

النظرية الفقهية هي: (القاعدة الكبرى التي موضوعها كلي، تحته موضوعات متشابهة في الأركان والشروط والأحكام العامة)[132].

يتضح لنا من هذا التعريف معنى كون روح التشريع نظرية، وذلك لأنه يشمل شبكة التشريع برمتها: أصولها الكلية، وضوابطها، وقواعدها الفقهية، فكلها خادمة له، لأنها أدوات تخدم التشريع نفسه.

فموضوع هذه النظرية كلي، بل هو أعلى درجات الكلية، وأكاد أوقن أن كل النظريات الشرعية هي من أفراده وأجزائه، وتصب في واده الرافد ونهره الغزير، ولو كان ثمة درجة من الشمول والاتساع فوق درجة النظرية، لكان روح التشريع أحق بها وأهلها. ولو أردنا إثبات هذه الحقيقة لكفانا التمثيل بقاعدة المصلحة، التي قرر ابن عبد السلام أنها قاعدة الشريعة الكبرى لأن (جميع ما أمر به [إنما أمر به] لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهي عنه إنما نهي عنه لدفع مفسدة أو مفاسد،

[132]- النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية: أحمد فهمي أبو سنة. نقلا عن القواعد: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري. ت: أحمد بن عبد الله بن حميد. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، (ص: **109**).

أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين)[133] ومع ذلك فهي مشمولة في نظرية روح التشريع لأنها أخص منها.

وأيضا، فليس تحت هذه النظرية موضوعات متشابهة معينة ومحدودة فحسب، بل عظمة هذه النظرية، أنها تكسب التجانس بين كل موضوعات الشريعة، لذلك كانت أعم القواعد الكبرى وأشمل النظريات الشرعية.

وبسبب هذا الشمول والاتساع الذي تتمتع به النظرية محل البحث، أمكن التأكيد بأنها ليست مجرد قاعدة كسائر القواعد لتعدد الفوارق بين النظرية والقاعدة.

-أولا: فالنظرية الفقهية أوسع من القاعدة الفقهية، فهي قد تحتوي على كثير من القواعد الكلية، والضوابط الفقهية ذات الصلة بموضوع النظرية. فالنظرية محل البحث يدخل فيها ما لا يكاد يحصى من القواعد الفقهية، مثل: قاعدة اعتبار المآلات، وقاعدة الموازنات، وقاعدة الذرائع، وغيرها.

وبسبب ما أسلفته من أن النظرية محل البحث أشمل النظريات وأوسعها، فإنها شذت بهذا النعت عن أن تكون القاعدة أعم منها، كما كانت أعم من سائر النظريات، فإن القاعدة قد تكون أعم منها، من جهة علاقة القاعدة بنظريات فقهية، كعلاقة قاعدة الأمور بمقاصدها، بنظرية العقد والملكية والمؤيدات الشرعية وغيرها، فبين عموم النظريات والقواعد عموم وخصوص وجهي، إلا النظرية محل البحث فإن القاعدة لا تكون أعم منها.

-ثانيا: تتضمن النظرية الفقهية غالبا، المقومات الأساسية من أركان وشروط وضوابط، بخلاف القاعدة الفقهية.

-ثالثا: النظرية الفقهية لا تتضمن حكما فقهيا في نفسها، وإنما هي هيكل ينتظم مجموعة من القضايا المتجانسة، بينما تتضمن القاعدة حكما فقهيا في نفسها.

---

[133]- الفوائد في اختصار المقاصد، القواعد الصغرى: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، العز بن عبد السلام. ت: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط:**1**، **1416**هـ، (**1** / **53**)

-رابعا: والنظرية الفقهية قد تصاغ في كتاب بينما تمتاز القاعدة الفقهية بالإيجاز[134].

[134]- اظ: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية: محمد عثمان شبير. دار الفرقان، عمان، الأردن، ط:**1**، **1420**هـ-**2000**م، (ص: **25-26**).

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمصطلح (روح التشريع)، مع المقارنة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف.

أتناول في هذا المطلب الألفاظ ذات الصلة، والنسب القريب بمصطلح روح التشريع، كلفظ المقاصد وما أشبهه وقاربه من الألفاظ، كلفظ الأسرار والحكم والغايات، مع بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه المصطلحات والمصطلح محل البحث، والغاية من ذلك هي إظهار تمييزه وتفرده عن كل هذه المصطلحات.

وأشير إلى أنني أتناولها على حسب قربها في الشبه من المصطلح محل البحث، لذلك لا مناص من تقسيمها إلى مصطلحات شديدة الشبه، وأخرى قريبة الشبه من المصطلح الرئيس.

الفرع الأول: مصطلحات شديدة الشبه بمصطلح روح التشريع الإسلامي.

وهنا أذكر ما اشتد شبهه بالمصطلح محل البحث، مع بيان أنه رغم ذلك، فالفارق أعظم من الجامع، مما يستلزم التغاير بين المفهومين.

المسألة الأولى: مصطلح المقاصد.

الظاهر من أول وهلة أن المقاصد الشرعية هي الأهداف العامة التي قصد الشارع إلى تحقيقها من التشريع؛ وهذه الأهداف العامة تعرف من استقراء أهداف التشريع الخاصة بكل باب. فمن استقراء مجموع الأهداف الخاصة، تلوح لنا المقاصد الشرعية العامة التي هي مراد من تكلم فيها من الأئمة كالشاطبي ومن سبقه.

فعلى هذا فالمقاصد الشرعية هي الغايات التي تشوف الشارع إلى تحقيقها، والغايات تفسر أيضا بالحكم والمعاني، لذلك ذهب الشيخ الطاهر بن عاشور[135] إلى أن: (مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضا، معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)[136].

ولما كانت المقاصد هي الغايات والأهداف الكبرى التي قصد الشارع إلى تحقيقها من التشريع، فإنها بهذا تكون غاية، ويكون روح التشريع الوسيلة إلى تحقيقها ومراعاتها، لأن روح التشريع أصول تسري في النصوص والأحكام، تمكن من إصابة الحق، وتحقيق مقصود الشارع من التشريع، فلا يمكن أن يكونا بمعنى، وهذا بيّن.

ومن هنا، وجب التفريق بين روح التشريع وبين المقاصد الشرعية، فليست المقاصد هي روح التشريع، ويشبه أن تكون هي هدفه، وهو الوسيلة إلى تحقيقها، فإن المقاصد التي ذكرها العلماء لا يمكن أن تتحقق دون مراعاة أصول روح التشريع. وقد أسلفت أن روح التشريع هو مراعاة الأصول التي عليها مدار التشريع والتطبيق وترتيب مقتضى كل أصل عليه لتحقيق مقصود الشارع استنباطا وواقعا.

فأصول روح التشريع هي أدلته النصية والاستنباطية والتطبيقية، فيستدل بأفرادها على إثبات حكم أو نفيه، فقد يستدل بنص فقط، كما قد يستدل بأصل فقط، وقد يستدل

---

[135]– محمد الطاهر بن عاشور: (**1296** - **1393** هـ = **1879** - **1973** م). رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس. مولده ووفاته ودراسته بها. عين (عام **1932**) شيخا للإسلام مالكيا. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة، من أشهرها (مقاصد الشريعة الإسلامية) و: (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) و: (التحرير والتنوير) في تفسير القرآن، وغيرها وكتب كثيرا في المجلات. الأعلام: للزركلي. (**174/6**).

[136]– مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، والشركة التونسية للتوزيع، تونس، (ص **51**).

بمجوع الأصول، في حين أن المقاصد لا يستدل بها لإثبات أو نفي الحكم إلا تبعا، فلا تستقل بإثبات ذلك أو نفيه، فهي تابعة للأصول لا مستقلة بتأسيس الأحكام.

فأصول روح التشريع على اختلافها، إما تثبت الأحكام، وإما تكشف عنها، وإنما الذي لا ينشئ الأحكام هو مجرد دعوى اتباع روح التشريع من غير اعتماد على الأصول، كما أشرنا إليه في المقدمة[137].

فالمقاصد هي الغايات المصلحية التي شرعت الشريعة لتحقيقها، بخلاف روح التشريع فهو مراعاة الأصول السارية في نصوصه وأحكامه التي تعطي للشريعة الاطراد والتجانس وعدم الاختلاف، فالمقاصد هي غاية التمرس بروح التشريع، فهي غاية وروح التشريع وسيلة تحقيقها.

ويتأيد ما سلف ذكره، حين نستعرض تعريف علال الفاسي للمقاصد، بأنها الغاية من الشريعة[138] فتختلف المقاصد عن روح التشريع، إذ هو الأصول المبثوثة في ثنايا الأحكام الشرعية، والتي تحقق المقاصد بما فيها من توازن واطراد وتجانس.

وأيضا يفترق روح التشريع عن المقاصد، بأن المقاصد كما انقسمت إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، فإن روح التشريع ليس بمنقسم، بل هو ما أودعه الشارع من الأصول في تشريعاته وتصرفاته، والتي تكون بمثابة المعيار والميزان، لمعرفة ما هو من الشرع مما هو دخيل فيه ولو بالتأويل.

المسألة الثانية: مصطلح المصالح.

كذلك مصطلح المصالح، فإنه مرادف للفظ المقاصد، حتى قال أبو حامد الغزالي: (أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا

137- اظ: المقدمة: (ص: م).

138- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:**5**، **1993**م، (ص: **7**).

نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة)[139].

والذي يهمنا في هذا الموطن، أن ما ذكرناه عن الفرق بين روح التشريع والمقاصد، هو عينه جار في الفرق بين المصالح وروح التشريع، فالغاية من التمرس بروح التشريع، هي تحقيق الحسنات والمصالح، ودرء السيئات والمفاسد، إلى درجة أننا نعلم ضعف كثير من مدراك الأقوال لبعدها عن تحقيق المصلحة الشرعية.

وربما أشكل على هذا، أننا أدرجنا المصلحة في أصول روح التشريع، فقد تكون المصالح والمقاصد نفسها دليلا، وذلك حين تكون ضرورية أو حاجية مشهودا لها بالاعتبار، فربما كانت على هذا مثبتة للحكم أو كاشفة عنه، فكيف نقول: إنها لا تنشئ الأحكام؟

والجواب: أن ما ثبت بالمصلحة إنما ثبت في الحقيقة بالضرورة أو الحاجة المشهود لها بالاعتبار، فلا تخرج المصلحة بهذا التقرير عن كونها غاية وهدفا. وإنما أدرجناها في الأصول للحاجة إلى الكلام عن المناسب المرسل.

المسألة الثالثة: مصطلح الأسرار.

لعل تشابه مصطلح الأسرار بمصطلح المقاصد، هو الذي دفع بالشاطبي إلى أن يضرب صفحا عن تعريف المقاصد في كتاب الموافقات، ولكن ما حكاه من رؤيا شيخه، وأن عنوان كتابه كان في أسرار الشريعة[140] هو كالدليل على أنه يفسر المقاصد بأسرار الشريعة.

---

[139]- المستصفى: أبو حامد الغزالي. ت: محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط: **1**، **1413**هـ، (**174/1**).

[140]- قال الشاطبي: (ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سميته بعنوان (التعريف بأسرار التكليف)، ثم انتقلت عن هذه السيماء، لسند غريب يقضي العجب منه الفطن الأريب، وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناخا=

فيقال مثلا : هذا المعنى هو السر في تشريع هذا الحكم، فيكون بمعنى العلة والحكمة والمقصد، وهو معنى ما يذكره العلماء الذين لهم احتفال ببيان أسرار التشريع، كابن القيم والغزالي وولي الله الدهلوي وغيرهم، فيذكرون أسرار التشريع، أي: الحكم من وراء تشريع الأحكام.

وإن كان يبدو لي -والله تعالى أعلم- أن الأسرار تكاد تختص ببيان المقاصد الخاصة أو الجزئية لا الكلية، فيقال: أسرار الطهارة والصلاة وأسرار الصيام والزكاة والحج وأسرار النكاح وأسرار الجهاد، وهلم جرا كما ذكره أبو حامد في الإحياء[141]، ولعل الطاهر ابن عاشور قد اقتبسه منه عند ذكر المقاصد الجزئية في كتابه[142]، حتى يذكر الباحثون كالريسوني أنه خير من اعتنى بهذه المقاصد الخاصة[143]، ولكن المطلع على ما ذكره أبو حامد في الأحياء، يلحظ أن ابن عاشور لم يزد على تسمية ذلك مقاصد، بينما سماها الغزالي أسرارا.

فلفظ الأسرار هو بمعنى الحكم المقصودة، فيكون على هذا من غايات التشريع التي لا سبيل إلى تحقيقها إلا بمعرفة روح التشريع.

المسألة الرابعة: مصطلح الحكمة.

أما مصطلح الحكمة، فيستعمل أيضا لبيان أهداف ومقاصد التشريع الخاصة، فيذكر العلماء الحكمة من تشريع الزكاة، وتحريم الخمر والزنا والربا وغيرها من الشرائع. وتبعا

=للوفادة وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه فقال لي رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات). الموافقات: (**24/1**).

[141]- اظ: إحياء علوم الدين: محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد. دار المعرفة، بيروت، (**125/1**، و: **145**، وص: **208**، و: ص:**230** و: ص:**247**، وغيرها).

[142]- اظ: مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور. (ص: **143**، وما بعدها).

[143]- اظ: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني. الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: **4**، **1416**هـ-**1995**م- (ص: **20**).

لذلك يكون للتشريع برمته حكمة عامة، بل خلق الخليقة لا يخلو من حكمة، وقد قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } [الذاريات : **56**]، فالحكمة من التشريع هي الغاية منه، والله تعالى شرع الشرائع لحكم، أي: لغايات. فالحكمة غالبا ما تذكر بمعنى المقاصد الجزئية، لذلك يذكرون حكمة كل تشريع على حدة، وعلى هذا فروح التشريع هو وسيلة تحقيق الحكم التي تشوف إليها الشارع بتشريعه.

قال الطوفي[144]: (الحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه، كحفظ النفس والأموال بشرع القود والقطع)[145]. ولأجل هذا جرى هو وطائفة على القول بالتعليل بالحكمة، وهو الذي تضافرت عليه نصوص الكتاب والسنة، ولأمر ما، دخل الداخل على طوائف من العلماء حيث أبوا التعليل بالحكمة، واشترطوا ما أسموه الوصف الظاهر المنضبط أي العلة.

كما تطلق الحكمة على الوصف الظاهر كالمشقة بالنسبة للسفر، وهذا الإطلاق الثاني هو من باب التجوز.

المسألة الخامسة: مصطلح المعاني.

أما مصطلح المعاني، فهو أيضا يأتي بمعنى المقصد، كلفظ العلة والحكمة، فيقال: شرع هذا الحكم لهذا المعنى، أي: لهذه العلة وهذه الغاية، ولهذا أطلق القول بأن الظاهرية ينكرون المعاني، أي: تعليل الأحكام الشرعية، بل ذهب ابن حزم[146] رحمه الله تعالى إلى

---

[144]- الطوفي: (**684-726** هـ) (**1259-1326**م) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي، الحنبلي (نجم الدين أبو الربيع) فقيه وأصولي من تصانيفه الكثيرة: بغية الشامل في أمهات المسائل في أصول الدين، مختصر الحاصل في أصول الفقه. اظ: معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة. مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (**4 / 266**).

[145]- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين. ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1407**هـ-**1987**م، (**386/3**).

[146]- العلامة علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأموي مولاهم الفارسي الأصل الأندلسي القرطبي الظاهري صاحب المصنفات. مات مشردا عن بلده من قبل الدولة وكان إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب والملل والنحل والعربية والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة والحشمة والسؤدد والرياسة والثروة وكثرة الكتب. قال ابن صاعد في تاريخه: كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار. قال ابن=

نفي كون المعاني مقاصد وعللا، وحصر مدلول المعنى في الدلالة التفسيرية فقط[147]، إلا أن مصطلح المعاني في الغالب، هو تعبير عن مقصد جزئي، كما يقال: شرع هذا الحكم لهذا المعنى.

فإذا كان لفظ المعاني بمعنى لفظ المقاصد، فإن روح التشريع وسيلة إلى معرفة المعاني وتحقيقها.

المسألة السادسة: مصطلح المناسبة.

وأما لفظ المناسبة، فالمناسبة في اللغة الملائمة. والمناسب الملائم[148].

وفي هذا المقام تتعين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح، لا بنص ولا غيره، ويعبر عن المناسبة بالإخالة، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها: تخريج المناط[149].

قال علي بن محمد البعلي: (المناسبة هي أن يقترن بالحكم وصف مناسب، وهو وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه، ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة)[150].

=خلكان: كان حافظا عالما بعلوم الحديث مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر وكان متفننا في علوم جمة عاملا بعلمه زاهدا في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير الملك متواضعا ذا فضائل وتآليف كثيرة.

اظ:شذرات الذهب: ابن العماد. (**3**/ **299**).

[147]- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ، (**101/8**).

[148]- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت:أحمد عزو عناية. دمشق، كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ط:**1**، **1419**هـ - **1999**م، (**2** /**127**).

[149]- م.ن: (**2**/ **127**).

[150]- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن. ت: د. محمد مظهر بقا. جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، (**1** / **148**).

وقال ابن قدامة: (أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسبا، ومعناه أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، .. إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكما إلا لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مفضيا إلى مصلحة في محل، غلب على ظننا أنه قد قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فيعلل بالوصف المشتمل عليها)[151].

فمن هنا أمكن القول بأن روح التشريع قد يكون وسيلة لمعرفة المناسبات التي يقصدها الشارع من التشريع، ومعرفة هذه المناسبات هي السبيل الأمثل للجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، لذلك رأى الشوكاني[152] بأنها (عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه)[153].

كما أن إدراك المناسبات هو من أعظم سبل التمرس بالنظرية محل البحث، لأن إدراك المناسبات ثمرة الاطلاع الواسع على مدارك الأحكام، ومقاصد التشريع، وأوجه الارتباط بين المعاني والأحكام التي علقت عليها. لذلك كانت معرفتها وسيلة لاستجلاء روح التشريع، لذلك قالوا: الأصل في الأحكام التعليل[154] حتى ادعى بعضهم أنه قد استقر

[151]- روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود، ، الرياض، ط:**2**، **1399**هـ، (**1** / **302**).

[152]- الشوكاني: (**1173** - **1250** هـ = **1760** - **1834** م) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ثم الصنعاني فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء. ولد بهجرة شوكان (من بلاد خولان، باليمن) ونشأ بصنعاء. وولي قضاءها سنة **1229** ومات حاكما بها. وكان يرى تحريم التقليد. تفقه على مذهب الإمام زيد وبرع فيه ألف وأفتى حتى صار قدوة فيه وطلب الحديث وفاق فيه أهل زمانه حتى خلع ربقة التقليد وتحلى بمنصب الاجتهاد فألف كتاب " السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار " وقد تكلم فيه على عيون من المسائل وصحح ما هو مقيد بالدلائل وزيف ما لم يكن عليه دليل فقام عليه أهل عصره وغالبهم من المقلدة الجامدين على التعصب في الأصول و الفروع. ومؤلفاته كثيرة. اظ: الأعلام: الزركلي. (**6** / **298**)؛ نيل الأوطار: الشوكاني. (**1**/ ص: ب).

[153]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**2** / **127**).

[154]- اظ: تيسير التحرير: محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه. دار الفكر، (**1/385**).

الإجماع على ذلك[155]، فكأن ما لم يعلل هو على خلاف الأصل، ولو كان خلاف الأصل هو الصحيح لما ملئ القرآن والسنة من تعليل الأحكام، ولكن الواقع أنهما مملوءان به[156].

ومن هنا نصوا على أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني، بل إن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علّة للحكم في العبادات، عدوه من أقسام ما لا نظير له، وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس[157].

المسألة السابعة: مصطلح العلة.

أما مصطلح العلة، فهو أوضح في القرب من معنى المقاصد، لأن التعليل بالحكمة فرع عنه، فكما يقع بيان التعليل بالحكمة، يقع أيضا بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، إلا أن التعليل هو بيان لمقصد جزئي لا كلي، فعلة كل حكم ليست علة لكل الأحكام، وعلى هذا يقال أيضا: إن روح التشريع وسيلة لتعليل الأحكام واستجلاء الحكم منها.

فالعلة هي الموجب للشيء المقتضي له، قال الغزالي في تعريفها: (هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع، لا لذاته)[158]، وهذا أحد معنييها. أما المعنى الآخر، فهي بمعنى الحكمة والمصلحة، فهي تشبه المعنى الآخر من معنيي الحكمة السالف ذكره.

---

[155]- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. ت: د. محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، **1421**هـ - **2000**م- (**4** / **283**). وهذه المسألة لا تخلو من نزاع، وقد اشتهر عند أصحاب الشافعي أن الأصل في الأحكام هو التعبد دون التعليل. اظ: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي.ت: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1416** هـ - **1996** م، (**2** / **136**).

[156]- اظ: مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (**2** / **22**).

[157]- اظ: الموافقات: الشاطبي. (**300/2**، وما بعدها).

[158]- نهاية السول شرح منهاج الوصول: الإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي. دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط:**1**، **1420**هـ- **1999**م، (**2** / **151**).

قال الشاطبي: (أما العلة، فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة، فعلى الجملة، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة)[159].

والحاصل أن هذه المصطلحات قريبة النسب من لفظ المقاصد، إلا أنه –أي لفظ المقاصد- يعبر عن معاني الشريعة الكلية أكثر من تعبيرها عن ذلك، فهي مما يعبر به عن المقاصد الخاصة أو الجزئية، فمن المعاني والعلل والحكم الجزئية، نخرج بالمقصد العام لجميع الشريعة، لذلك حددت المقاصد في الخمسة الأقسام المعروفة، فهي قد علمت باستقراء المعاني والعلل والحكم الجزئية.

وروح التشريع، وإن كان وسيلة لمعرفة مقاصد الشريعة العامة، إلا أن المصطلحات الشبيهة بلفظ المقاصد، كلفظ الحكمة والعلة والمعاني والأسرار، تؤدي معنى المقصد الجزئي في الغالب، فيصير روح التشريع من وسائل تحقيقها، لأنه أصول، غايتها تحقيق مقاصد الشريعة الجزئية والكلية.

الفرع الثاني: مصطلحات قريبة الشبه من مصطلح روح التشريع الإسلامي.

تبقى بعض الصور لا تخلو من شبه بروح التشريع، ولكنه شبه قريب، وليس شبها شديدا، نسعى هنا إلى بيان أوجه الفرق بينها وبين روح التشريع في هذا الفرع، وبالله تعالى التوفيق:

---

[159]- الموافقات: (**1** / **265**).

المسألة الأولى: مصطلح الاستحسان.

ليس روح التشريع محصورا في الاستحسان، لأن العدول بالمسألة عن حكم نظائرها وترك الدليل الجزئي لأصل كلي، لا يستوعب أصول روح التشريع، فلا يكون روح التشريع محصورا فيه، لأنه أعم، فتكون هذه الصور من أفراده، إذ روح التشريع هو مراعاة تلك الأصول.

ومعلوم أن هذه المراعاة أعم من مجرد ترك الدليل الجزئي، لأن روح التشريع قد يفعّل من غير ترك دليل أصلا، كما في صورة الترجيح والاستنباط المجرد من غير تعارض الظواهر.

بل ليس روح التشريع حتى بمعنى الاستحسان المنسوب إلى أبي حنيفة[160]، والذي قال عنه الشافعي: (من استحسن فقد شرع)[161] لأن هذا المنسوب، إما أن يكون حقا، أو باطلا، أو فيه تفصيل، وعلى كل تقدير فروح التشريع أعم منه.

المسألة الثانية: مصطلح التأويل.

ليس روح التشريع معرفة التأويل والعواقب والمآلات، كما دعا النبي ﷺ لابن عباس "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأول"[162]، إذ هذه من مشمولاته وأفراده، فهي تعين على تفعيل روح التشريع من جهة، ولكونها نظرا للمآل في الواقع، ومعلوم أن روح التشريع ليس منحصرا في التنزيل على الواقع، بل له جانب نظري بحت يعمل فيه، كالترجيح عند التعارض مثلا. وعلاقة روح التشريع بالنظر في المآلات هي كعلاقته بسد الذرائع.

---

[160]- أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، فقيه أهل العراق، وإمام أصحاب الرأي. ولد سنة **80** في حياة صغار الصحابة، ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة ولم يثبت له حرف واحد عن أحد منهم. ضعفه النسائي من جهة حفظه وابن عدي وآخرون، وترجم له الخطيب في فصلين من تاريخه واستوفى كلام الفريقين معدّليه ومضعّفيه. اظ:(طبقات الحفاظ:السيوطي.(ص: **80** - رقم **156**) و: سير أعلام النبلاء: (**6- 390** رقم **163**) و: ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي. ت: علي محمد البجاوي. دار المعرفة، بيروت، لبنان، (**4- 265** - رقم **9092**)؛ و: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: ابن عبد البر. دار الكتب العلمية، بيروت، (ص: **149**).

[161]- اظ: روضة الناظر: ابن قدامة. (**169/1**).

[162]- سبق تخريجه، (ص: **7**).

المسألة الثالثة: مصطلح تحقيق المناط.

كذلك تحقيق المناط هو من أصول روح التشريع، ومراعاته داخلة في حقيقة روح التشريع. فهو أصل أصيل في باب التطبيق، ولاسيما الحكم والقضاء واتباع القرائن والأمارات، لذلك لا ينكر ما له وللنظر في المآلات من قيمة ووزن في نظرية روح التشريع، ولكنها مع ذلك أعم منهما.

فالحاصل، أن روح التشريع هو مراعاة الأصول التي عليها مدار التشريع والتطبيق، وترتيب مقتضى كل أصل عليه. وهذه الأصول هي السارية في جميع النصوص والأحكام وهي التي تحدث التوازن بين الأدلة الشرعية من جهة، وبين الأحكام النظرية والواقع من جهة أخرى، بحيث يعد تخلفها عن أي منها، دليلا على أنها ليست من الدين، ثم إنها توازن بين الأحكام والواقع، فتكيف ما يقبل التكييف من الأحكام ليصلح تنزيله على الواقع، وتسبر حقيقة الواقع لتعلم الأليق به من الأحكام، والأكثر تحقيقا للمصلحة، فهي بمثابة الحارس على هذا الثغر، بحيث لا يمكن من العبور إلا ما حقق المصلحة الخالصة أو الراجحة.

فهو ملكة تكتسب بالدربة والتمرس، والاطلاع الواسع على النصوص والأحكام، ومعرفة حكمها وعللها، ونظائرها وفروقها، ومقاصدها ومبادئها، فهو ملكة تحصل بالتضلع بأحكام الشريعة الجزئية والكلية، كما أجاب ابن مسعود ﷺ في المتوفى عنها غير المدخول بها[163]؟ وكما قال عمر ﷺ: (فوالله، ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق)[164].

---

[163]- تقدم تخريجه: (ص:**38**).

[164]- نص الحديث عند مسلم: كتاب الإيمان. باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. (**1** / **51** برقم: **20**)، من حديث أبي هريرة ﷺ قال: لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب؛ قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله" فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق.

ورجوع الفاروق إلى رأي الصديق لم يكن عن تقليد، بل لما ظهر له من صحة احتجاج الصديق على المسألة[165]، والصديق إنما استدل بالأصول المعلومة من سنة رسول الله ﷺ في قتال الممتنعين عن شرائع الإسلام.

ومن بديع الموافقات أن أبا بكر أيضا رجع إلى رأي عمر لا تقليدا له، وإنما لما ظهر له من صحة احتجاجه، وما كان احتجاج عمر إلا بأصول روح التشريع، فقد روى الترمذي من حديث زيد بن ثابت قال: بعث إلي أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال: إن عمر بن الخطاب قد أتاني فقال: إن القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة، وإني لأخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها، فيذهب قرآن كثير؛ وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قال أبو بكر لعمر: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح صدر عمر، ورأيت فيه الذي رأى) الحديث[166].

والغاية من هذه الأصول هي تحقيق مقصود الشارع في الاجتهاد النصي أو الاستنباطي أو الواقعي.

---

[165]- اظ: فتح الباري: ابن حجر. (**12** / **279**).

[166]- الجامع الصحيح، (سنن الترمذي): محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي. ت: أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي، بيروت، (**5** / **283** برقم: **3103**).

المطلب الثالث : معنى أثر النظرية في استنباط وتطبيق الأحكام.

الأثر بالتحريك: ما بقي من رسم الشيء. والتأثير إبقاء الأثر في الشيء. وأثر في الشيء: ترك فيه أثرا[167].

وقد ذكر الجرجاني[168] للأثر له ثلاثة معان:

الأول: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من شيء.

والثاني: بمعنى العلامة.

والثالث: بمعنى الجزء[169].

والكلام هنا هو في تأثير النظرية، وما تتركه أصولها من آثار في الاجتهاد الاستنباطي أو الاجتهاد التنزيلي، فيكون أثرها بمعنى نتيجتها والحاصل من تفعيلها.

وأثر نظرية روح التشريع ذو شقين:

الشق الأول: أثرها في استنباط الأحكام، وهو أثر في ناحية الاجتهاد النصي أو الاستنباطي، فهو أثر نظري، إذ فيه تفعيل الأصول التي عليها مدار التشريع بعد الإحاطة بمراتبها، فقد تؤثر هذه النظرية في مراتب الأدلة، فتقدم ما كان مرجوحا من حيث الجملة، فتجعله راجحا لبعض الاعتبارات.

167- اظ: لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. دار صادر. بيروت، ط:1، (4 / 5).

168- علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (740 - 816 هـ = 1340 - 1413 م): فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة 789 هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفا، منها " التعريفات " وغيره. الأعلام: الزركلي. (7/5).

169- التعريفات: علي بن محمد الجرجاني. ت: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1405هـ، (1 / 23).

ولما كان الاستنباط من وظائف المجتهد، صار لا بد من التمرس بروح التشريع في حقه، فإن لم يكن على تلك الشاكلة، فإنه يضر أكثر مما ينفع، ولا يغني عنه الاطلاع على النصوص وحفظ الأحكام.

فمعنى الأثر في الناحية العلمية البحتة، هو مراعاة الأصول والكليات عند استنباط الأحكام من غير اكتفاء بالأدلة الجزئية. فالدليل الفرد ينبغي النظر إليه في مجموع الأصول؛ ومن هذه الجهة فقط ينال المنصب الذي أنزله الشارع، لذلك نصوا في بعض العمومات على لزوم النظر إلى عمل السلف بها كيف كان[170]؟ كما نصوا على المنع من العمل بالعام قبل البحث عن المخصص[171]، بل عدوا العمل به قبل البحث من قبيل اتباع المتشابه، قال الشاطبي: (لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؟ إذا كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغا وانحرافا عن الصواب)[172].

---

[170]- اظ: الموافقات: الشاطبي. (**71/3**).

[171]- أكثر نصوص أحمد أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عمّا يفسرها من السنة، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم. وهو الذي صححه ابن تيمية (مجموع الفتاوى: **29/166-167**) لأن الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه لا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه غلب على الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض سواء جعل عدم المعارض جزءًا من الدليل، أو جعل المعارض المانع من الدليل.

وادعى جماعة الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وليس هذا الإجماع بثابت فقد ذهب الصيرفي إلى جواز التمسك بالعام ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصصة واحتج بأمرين الأول :لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بالحقيقة، إلا بعد التأكد من عدم وجود المجاز. الثاني: أن الأصل عدم التخصيص.

قال الشوكاني في: إرشاد الفحول: (**347/1**): (يجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام، بل هو يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره).

[172]- الموافقات: الشاطبي. (**3 / 90**).

الشق الثاني: أثر النظرية في تطبيق الأحكام النظرية، وهو أثر في ناحية الاجتهاد التنزيلي، وذلك أن معرفة الحكم من الناحية النظرية، لا يكسبه أهلية التنزيل على الواقع، إلا بعد التحقق من المناط، والنظر في مآلات تنزيله على الواقع، هل يحقق الغاية من التشريع، أم يقصر عن تحقيق ذلك إلى تحقيق نقيضه؟

فلما كان تحقيق مقصود الشارع مفتقرا إلى العلم بالواقع، كان العلم بالحكم الشرعي النظري غير كاف لتحقيق الغاية التي هي المصلحة، وتعين تبعا لذلك أن يكون العلم بالواقع، والنظر في مآل تنزيل الحكم عليه، مما لا شك في لزومه.

فمعنى أثر النظرية هنا هو الجانب العملي التطبيقي، لأنه في آخر المطاف هو المقصود، ولعظيم أهميته نصوا على أن كل مسألة لا ينبني عليها عمل ولا تكون عونا على ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية[173]، فإن الحكم سواء علم بالنص أو بالاستنباط، لا بد أن يتوجه به إلى الواقع العملي. وهنا يظهر تأثير النظرية، إذ ليس كل ما تقرر أنه حكم الله تعالى، يستلزم بالضرورة تنزيله على الواقع، وليس كل ما تقرر أنه حكم الله تعالى من حيث الجملة، يكون حكمه تعالى من حيث التنزيل الواقعي، بل لا بد من النظر في اعتبارات أخر كالقدرة والتمكن والموازنة بين المصالح والمفاسد.

فأثر النظرية بعموم هو في معرفة حكم الله تعالى، ثم في معرفة حكمه في تنزيل ذلك الحكم على الواقع، فالقضية إذا في الاجتهاد بنوعيه: الاجتهاد النظري والاجتهاد التنزيلي، فافتقرت نظرية روح التشريع إلى ركن شرعي، وآخر واقعي، لا تتحقق المصلحة من التشريع إلا بالعلم بهما، وحسن تنزيل أولهما على الثاني.

فالركن الشرعي علمي بحت، يشمل الكلام على الأصول العلمية كلاما مجردا، إذ هذه هي قوامه، والركن الواقعي ينحصر الكلام فيه على تحقيق المناط بفقه الواقع، والنظر في المآلات، إذ هو مجال تنفيذ المعارف العلمية البحتة، ولولاه ما شرعت. فإنما شرعت

173- اظ: م.س: (**42/1**).

الأحكام لإصلاح الواقع، وأرسلت الرسل لتطاع، ويتبع ما جاءت به من المعارف والعلوم. {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ} [النساء : **64**].

لقد لزم من كل هذا، تناول أثر هذه النظرية في الجانب العلمي النصي والاستنباطي، ثم أثرها في الجانب الواقعي وهو تطبيق الأحكام. والأثر في الحالتين يكون مبثوثا في ثنايا أبحاثها، من خلال الأمثلة التي أوردها، والنماذج التي أعرضها، وليس من الشرط أن أهتم بلفظ الأثر والتأثير، بل الغالب أني أذكر لفظ المثال، أو أورد المثال دون عنوان خاص، بل السياق يدل على ذلك دلالة واضحة، تغني عن تطويل العبارات وإكثار العناوين، إلا أن الغالب أني أذكر أثر النظرية عقيب ذكر الأصل الذي يدخل في لبابها.

وهذا هو المقصود من عنوان الأطروحة، فللنظرية أثر في استنباط وتطبيق الأحكام، وهذا الأثر يظهر في نفس الأحكام استنباطا وتطبيقا، وهو الذي تظهره الأمثلة والتطبيقات.

وما قلناه في هذا المدخل، هو كالتوطئة للغرض المتوخى، ستتجلى حقيقته أكثر فيما يستقبل من الأبحاث، فإن الغرض هو بيان لباب نظرية روح التشريع الذي هو جوهرها وحقيقتها، لأن الإخلال به هو إخلال بحقيقة النظرية. وقد تبين أن لبابها وأساسها هو الأصول التي تحكم حركة الأحكام وتسيرها في اتجاه متسق، فهي آخية الشريعة في كل أحكامها.

فالنظرية –كما هو ظاهر– تتكون من جانب نصي واستنباطي نظري مما يحتم الكلام على أصول النصوص والاستنباط، كما تتكون من جانب تطبيقي مما يحتم الكلام على أصول التطبيق. فالكلام هو في أصول التشريع نصا كانت أو استنباطا، كما هو في أصول التنزيل؛ فهو في نوعي الاجتهاد بصورة مجملة الاجتهاد النظري، والاجتهاد التنزيلي.

ونتناول كل هذا في بابين: ندرس في الباب الأول الأصول التي عليها مدار التشريع، وطريقة مراعاتها والتعامل معها، بغية استجلاء الروح السارية فيها. وندرس في الباب الثاني الأصول التي عليها مدار التطبيق، مع الإشارة إلى أن نفس دراستها هي بيان لحقيقتها وطريقة مراعاتها والتعامل معها، لأنها أصول عملية تطبيقية. وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق.

الباب الأول:

الأصول التي عليها مدار التشريع.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأصول المعصومة.

الفصل الثاني: الأصول غير المعصومة.

الفصل الثالث: طريقة التعامل مع الأصول الأصلية والتابعة لاستجلاء روح التشريع وتحصيل العلم بها.

الباب الأول: الأصول التي عليها مدار التشريع.

بين يدي الباب.

معرفة هذه الأصول هي معرفة للجانب النظري من النظرية، وهي غاية في الأهمية، فالتشريع الإسلامي يفترق عن سائر التشريعات بانفراده وتميزه بأصوله، ولكن أصول الإسلام تعلم تارة من حيث الجملة، وتارة من حيث غير الجملة، كما أنها تنقسم إلى أصول معصومة، وأصول غير معصومة. وسأتناول أولا الأصول المعصومة من حيث الجملة في المبحث الأول، ثم أدرس الأصول غير المعصومة في المبحث الثاني. أما دراسة الاعتبارات والأصول التي تزيل الرجحان من حيث الجملة فلها موطن آخر.

فهذا الباب الأول، الكلام فيه على أصول التشريع نصا كانت أو استنباطا، أو إن شئنا قلنا: الكلام فيه عن الاجتهاد في إطار النص، وعن الاجتهاد الاستنباطي، أي: في حالة عدم وجود النص، أو عدم وضوح دلالته.

الأصول من حيث الجملة.

الأصول من حيث الجملة هي الأصول من حيث هي أصول، أي: بالوضع الأول الذي وضعها عليه الشارع، حيث قدم بعضها، وأخر بعضها الآخر، من حيث الثبوت أو الدلالة تارة، ومن حيث المرتبة في الاستدلال تارة أخرى، ولما كانت الأصول كلها راجعة إلى الكتاب والسنة، فإنني سأقسمها إلى مبحثين: المبحث الأول: وأتناول فيه الأصول المعصومة. والمبحث الثاني وأتناول فيه الأصول غير المعصومة. وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفصل الأول:

الأصول المعصومة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع بوجه عام.

المبحث الثاني: دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع تفصيلا.

المبحث الأول: دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع بوجه عام.

أقصد بالدلالة بوجه عام، الدلالة من جهة التنظير والتأصيل، كما أقصد بالدلالة تفصيلا، ما ينتج عن الدلالة المشار إليها آنفا من دلالات ونتائج، فالدلالة الثانية كأنها نتيجة للأولى، لذلك تأخرت عنها في الرتبة، فلا علاقة لنعتي الإجمال والتفصيل بحجم المعارف وكثرتها.

إن دلالة هذه الأصول المعصومة على روح التشريع بوجه عام تظهر في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أن نفس مفهوم الأصول المعصومة يحتم دلالتها على روح التشريع.

المطلب الثاني: أن هذه الأصول المعصومة هي عمدة الدين، فلا يثبت دين إلا بها، وهي ميزان التقويم لما عداها من الأصول.

المطلب الثالث: دليل عصمة هذه الأصول وسره يُبين عن علو كعبها في الدلالة على روح التشريع.

المطلب الأول: أن نفس مفهوم الأصول المعصومة يحتم دلالتها على روح التشريع.

الأصول المعصومة هي التي لا يطرقها الباطل، بحيث لا تكون إلا حقا، وليس ذلك إلا الكتاب والسنة والإجماع، فهي التي من خالف شيئا منها، فقد ضل طريق سداده[1]. فإذ ذاك، فإنه لا يستحق اسم المجتهد من لم يتمرس بهذه الأصول الشريفة، وكان مجرد ناقل لكلام العلماء، لأن الفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصا واستنباطا[2]، ولهذا كان السلف والأئمة لا يتكلمون في الدين ولا ينسبون إليه إلا ما تحققوا أنه منه، فلا يطلقون مثل عبارات: هذا واجب، أو مستحب، أو حرام، أو مباح، إلا بدليل شرعي من الكتاب أو السنة وما دلا عليه[3].

قال ابن تيمية: (الحجة الواجبة الاتباع: الكتاب والسنة والإجماع، فإن هذا حق لا باطل فيه، واجب الاتباع لا يجوز تركه بحال، عام الوجوب لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه هذه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه، وهى مبنية على أصلين:
أحدهما: أن هذا جاء به الرسول.
والثاني: أن ما جاء به الرسول، وجب اتباعه)[4].

وخلاف القاعدة الثانية هو الكفر أو النفاق، وذلك حين يقع التشكيك في إيجاب اتباع الكتاب والسنة بضروب من الشبهات الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية أو السياسية، حيث يترك الكتاب والسنة للمعقولات أو المواجيد أو الطلاسم أو الخيالات أو غيرها من

---

[1]- كتاب التقرير والتحبير في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية: محمد بن محمد بن محمد ابن حسن بن علي بن سليمان بن عمر بن محمد ابن أمير الحاج. ت: مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر، بيروت، ط:**1**، **1996**م، (**1** / **11**).

[2]- اظ: الاستقامة: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط:**1**، **1403**، (**1** / **61**).

[3]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**27** / **373**).

[4]- م.ن: (**19/7-8**).

الأصول الفاسدة، التي تصرف عن الحق إعراضا عنه، أو تفضلا عليه، أو تخيرا منه، أو تقصيرا بحقه. بخلاف المقدمة الأولى فإنها مبنية على العلم بالرواية والدراية[5].

ولأجل وضوح هذه المقدمة العظيمة، كان طلب حكم النوازل يكاد يكون منحصرا فيها، وقلما تعوز هذه الأصول من كان خبيرا بها وبدلالتها، فكان طلب الأحكام من القرآن أولا، لأنه الأصل الجامع، ثم تليه السنة المطهرة، لأنها في الغالب تشرحه وتبين مجمله، ثم يليها الإجماع، فالرجوع يكون إلى الأصل أولا، ثم إلى شرحه ثانيا، ثم إلى اتفاق الأمة التي لا تتفق على ضلالة.

قال ابن القيم: (وهذا السلوك، هو كان سلوك الصحابة والتابعين ومن درج على آثارهم من الأئمة، أول ما يطلبون النازلة من القرآن، فإن أصابوا حكمها فيه لم يعدوه إلى غيره، وإن لم يصيبوها فيه طلبوها من سنة رسول الله، فإن أصابوها لم يعدوها إلى غيرها، وإن لم يصيبوها طلبوها من اتفاق العلماء، وقد صان الله الأمة أن تجمع على خطأ أو على ما يعلم بطلانه بصريح العقل)[6].

لذلك كانت العمدة في الدين في شتى جوانبه: من قضاء وفتيا وحسبة وغيرها على هذه الأصول المعصومة، فالمعتمد فيما يقضي به القاضي، ويفتي به المفتي، هو الكتاب والسنة والإجماع[7]. ويوضحه أكثر المطلب التالي:

---

[5]- اظ:م.س: (**8-5/19**).

[6]- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**3 / 834-835**).

[7]- اظ: حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين: أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (**4 / 232**).

المطلب الثاني: أن هذه الأصول المعصومة هي عمدة الدين، فلا يثبت دين إلا بها، وهي ميزان التقويم لما عداها من الأصول.

إن تعليل حصر العصمة في هذه الأصول لا يخفى لبادئ الرأي، وهي أنها أصول من عند الله تعالى، فلا سبيل إلى معرفة ما جاء به الرسول ﷺ إلا من هذه الأصول، ولا يخفى أيضا أن ما جاء به الرسول ﷺ لا بد أن يكون حقا لا باطل فيه. لذلك كان المخالفون للرسول ﷺ متبعين لأصول غير معصومة، هي بإزاء الأصول المعصومة ،وهي: المنامات والإسرائيليات والحكايات، وهي لا عصمة فيها، فهي محتملة للحق والباطل، لأنه ليس لها سند متصل بالله وبرسوله ﷺ وبدينه؛ فما ليس له سند عن الله تعالى لم يصح اعتماده أصلا تتلقى منه الأحكام. فما سوى هذه الأصول كالقياس والإلهام وتقليد الأكابر والمنامات، منه المقبول ومنه المردود، ولا سبيل إلى معرفة صحيحه من فاسده، إلا بالعرض على الأصول المعصومة[8].

فلما انحصرت العصمة في هذه الأصول، كانت هي الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وكان غيرها تابعا لها وكانت هي مهيمنة عليه، فلا يمكن أن تعارض بشيء أصلا لا معقولا ولا كشفا، ولا غيرهما، بل كل ما عارضها فهو باطل لافتقاده للعصمة.

قال ابن تيمية: (إن ما نطق به الكتاب وبينه، أو ثبت بالسنة الصحيحة، أو اتفق عليه السلف الصالح، فليس لأحد أن يعارضه معقولا ونظرا، أو كلاما وبرهانا وقياسا عقليا أصلا، بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علما كليا عاما، وأما تفصيل العلم ببطلان ذلك فلا يجب على كل أحد... وموارد النزاع لا تفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة .. فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين ولا معقوله، وإنما يفصل بينهم الكتاب المنزل من السماء، والرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى)[9].

---

[8]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19/5-8**).

[9]- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: أحمد عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد ابن عبد الرحمن بن قاسم. مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط:**1**، **1392**هـ، (**1** / **247**- **248**، باختصار).

فالحجة المعصومة التي يتلقى منها الإيمان والدين والشرائع والأحكام، هي الكتاب والسنة والإجماع، وهي واجبة على كل أحد في كل حال، وهذا أصل إيماني الخروج عنه كفر أو نفاق، وقد يكون الخروج عنه إلى ما لم تأت به الرسل، أو لما جاءت به الرسل ولكن ليس لنا طريق للعلم به.

وقد خرج طوائف من الناس عن هذا الأصل، كما حدث لمن أبطلوا عصمة هذه الأصول، سواء من المتكلمين أو المتصوفين أو متعصبة المذاهب أو أرباب السياسات الوضعية أو أصحاب الدنيا المحضة، فقدم المتكلمون المعقول على المنقول، وقدم الصوفية الكشف على الشرع، وقدم المتعصبون آراء الأشياخ على الكتاب والسنة، وقدم أرباب السياسات نواميسهم التي وضعها لهم كبراؤهم، بينما تنادي النصوص بأن الإيمان موقوف على تحكيم الرسول ﷺ وحده دون من سواه[10] إذ كل من سواه ملزم بطاعته واتباعه.

ونوضح هذه الحقيقة أكثر في فروع، وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

الفرع الأول: الإلهام مصدر غير معصوم.

فالإلهام مثلا، اختاره جماعة من الأصوليين المتأخرين منهم الفخر الرازي[11] في تفسيره عند كلامه على أدلة القبلة[12]، وابن الصلاح[13] في فتاواه قال: ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر. وقال: إلهام خاطر الحق من الحق[14].

---

[10]- اظ:الفروسية: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان. دار الأندلس، السعودية، حائل، ط:**1**، **1414** هـ- **1993**م، (ص: **297**).

[11]- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي العلامة الكبير، ذو الفنون، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين القرشي، البكري، الطبرستاني، الأصولي، المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين. (**544=606**). واشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه في البلاد شرقا وغربا، وكان يتوقد ذكاء، وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر. وقد اعترف في آخر عمره، حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات : {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه : **5**]، {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ} [فاطر : **10**]، وأقرأ في النفي : {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : **11**]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**21 / 500-501**).

وقد فند ابن بدران[15] هذا الزعم وحمل عليه بقوة، فقال: (وهذا المسلك سرى للقوم من جهة المتصوفة، ولو فتح بابه لأدى إلى مفاسد كثيرة، ولكان للمتدلسين مدخل لإفساد أكثر الشرع. فالصواب أن لا يلتفت إليه، وإلا لادعى كثير منهم إثبات ما يلذ لهم بالإلهام والكشف، فكان وحيا زائدا على ما أوحي إلى محمد ﷺ، ولادعى المخرفون شركته في رسالته)[16].

والذي يثلج الصدور ويقطع دابر التردد في هذا الموطن، إمام الملهمين من هذه الأمة الفاروق، الذي ضرب الله تعالى الحق على قلبه ولسانه، وقد كان إلهامه منصوصا عليه من المعصوم ﷺ بقوله: "لقد كان فيما كان قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر"؛ وفي رواية: "لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن من أمتي منهم أحد فعمر"[17].

---

[12]- اظ: مفاتيح الغيب=التفسير الكبير= تفسير الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي بن خطيب الري. دار الكتب العلمية، بيروت، **1421**هـ - **2000**م، ط:**1**، (**109/4**).

[13]- ابن الصلاح:الإمام الحافظ شيخ الإسلام تقي الدين أبو عمر عثمان ابن الشيخ صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري الشافعي صاحب كتاب علوم الحديث وشرح مسلم. (؟=**643**) درس بالصلاحية ببيت المقدس كان من أعلام الدين أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه مشاركا في عدة فنون متبحرا في الأصول والفروع. طبقات الحفاظ:السيوطي. (ص:**503**).

[14]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1** / **297**).

[15]- عبد القادر بن محمد بن عبد الرحيم، الدوسي، ثم الدمشقي المعروف بابن بدران (...-**1346**هـ/...- **1927**م): فقيه أصولي، أديب، ناثر، ناظم، مؤرخ، مشارك في أنواع من العلوم، ولد بدوماء وعاش بدمشق، توفي بها في ربيع الثاني، من مؤلفاته الكثيرة: جواهر الأفكار ومعادن الأسرار في التفسير لم تكمل، شرح سنن النسائي لم يكمل، منادمة الأطلال ومسامرة الخيال في تاريخ دمشق، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ديوان شعر سماه تسلية الكئيب عن ذكرى الحبيب. معجم المؤلفين: كحالة. (**283/5**).

[16]- المدخل: ابن بدران. (**1** / **297**).

[17]- صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة. باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي ﷺ. (**3** / **1349** برقم: **3486**).

فعمر كان ملهما، بل كان ﷺ أفضل المحدثين من هذه الأمة، وليس في الأمة من يأخذ بغير واسطة نبي أفضل منه، ومع ذلك كانت العبرة عنده بما عند المعصوم ﷺ من الهدى والنور والحكمة والفرقان، فكان عمر ﷺ يعرض ما يرد عليه على الكتاب والسنة ويعتبره به، فالمقبول منه ما قبلته الأصول المعصومة، والمردود منه ما ردته، ومن هنا كان يترك قوله لما جاءت به السنة، لأنها معصومة يجب اتباعها، وأما قوله وإلهامه فغير معصوم، فلا يجب تصديقه واتباعه والعمل به إذا خالف الأصول المعصومة.

ولذلك كان أبو بكر ﷺ أفضل من عمر، لأنه كان سيد الصديقين من هذه الأمة، والصديق مستغن بالوحي عن الإلهام، قد كفاه وأغناه، فلا حاجة له إلى الإلهام وغيره، استغناء بما يأخذه عن النبي ﷺ، فهو قد جعل الرسول ﷺ واسطة بينه وبين الله تعالى، فضمن عصمة ما يأخذه، بخلاف الإلهام فلا عصمة فيه، ولعل هذا هو السر في كون منزلة الصديقية أفضل المنازل بعد منزلة النبوة، كما قال تعالى : {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} [النساء : **69**][18].

وإذا تركنا أخذ عمر ﷺ ما أخذه بالإلهام، وانتقلنا إلى أخذه عن الله تعالى بوسيلة أعظم وأصدق من الإلهام، وهي الكتب المنزلة على الأنبياء قبل نبينا ﷺ، لرأينا الحق كأخذ اليد لمسا، فهو حتى في محاولة الاطلاع على ما أنزله الله تعالى من قبل، كان آخذا طريقا غير مرضي هو في غنى عنه بالوحي المحمدي. فعن جابر بن عبد الله، أن عمر بن الخطاب، أتى النبي ﷺ بكتاب، أصابه من بعض أهل الكتب، فقرأه على النبي ﷺ فغضب، وقال: "أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حيا، ما وسعه إلا أن يتبعني"[19].

---

[18]- اظ: الصفدية: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد رشاد سالم. ط:**2**، **1406**هـ، (**1** / **253-255**).

[19]- مسند أحمد: (**23** / **349**) برقم: **15156**]. وقال الهيثمي: (فيه مجالد بن سعيد ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما). مجمع الزوائد: (**1** / **420**). ولكن الحديث له شواهد يتقوى بها. قال أبو الحسن عبيد الله بن محمد المباركفوري: (قال الحافظ: ليس بالقوي، وقد تغير في آخر عمره، إلا أن الحديث قد جاء عن غير مجالد، فتأيد=

وهذا النص هو تصديق قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة : 3].

قال ابن تيمية: (نحن نعلم يقينا بالاضطرار من دين الإسلام، أن محمدا رسول الله ﷺ، أوجب الله تعالى علينا طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، ولم يأمر بطاعة غيره إلا إذا وافق طاعته، لا نبيا ولا غير نبي، من أطاعه دخل الجنة فلا يحتاج مع ذلك إلى طاعة غيره، لا نبي ولا محدث، فلم يكن المتبعون لنبوته محتاجين إلى اتباع نبي غيره، فضلا عن محدث. وإذا كانت أمتنا مستغنية عن أن تأخذ من نبوة غير نبوة محمد، فاستغناؤها عن المحدثين أولى، ولا تجد من يقول إنه محتاج إلى غير آثار الرسول، إلا من هو ضعيف المعرفة والاتباع لآثاره، وإلا فمن قام بما جاء به الكتاب والسنة، أشرف على علم الأولين والآخرين، وأغناه الله بالنور الذي بعث به محمدا عما سواه)[20].

الفرع الثاني: المنامات مصدر غير معصوم.

وكذلك المنامات. فقد ذكر جماعة من أهل العلم منهم أبو إسحاق الإسفراييني[21] أن من رأى النبي ﷺ في المنام وأمره بأمر، يلزمه العمل به ويكون قوله حجة.

=به، فقد روي نحوه عن ابن عباس عند أحمد وابن ماجه، وعن جابر عند ابن حبان، وعن عبد الله بن ثابت عند أحمد وابن سعد والحاكم في الكنى، والطبراني في الكبير، والبيهقي في شعب الإيمان). مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، ط:3، 1404 هـ ، 1984م، (1 / 282).

[20]- الصفدية: ابن تيمية. (1 / 258-260، باختصار).

[21]- الإمام، العلامة الأوحد، الأستاذ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الأصولي، الشافعي، الملقب ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة. (؟= 418). قال عبد الغافر في(تاريخه): (كان أبو إسحاق طراز ناحية المشرق، فضلا عن نيسابور، ومن المجتهدين في العبادة، المبالغين في الورع). وقال الحاكم في(تاريخه): (أبو إسحاق الأصولي الفقيه المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق وقد أقر له العلماء بالتقدم). ومن نفيس كلامه: (القول بأن كل مجتهد مصيب أوله سفسطة وآخره زندقة). اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (17 / 353).

وقال الجمهور: لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي، وإن كانت رؤيته ﷺ حقا، والشيطان لا يتمثل به، لكن النائم ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه.

وقيل: إنه يعمل به ما لم يخالف شرعا ثابتا[22].

قال ابن بدران: (وهذا القول، هو والعدم سواء، لأن العمل يكون بما ثبت من الشرع لا به، ثم لا يخفاك أن الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا، قد كمله الله لنا وقال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ } [المائدة : 3]، ولم يأت دليل على أن رؤيته ﷺ في النوم بعد موته، إذا قال فيها بقول، أو فعل فيها فعلا، يكون دليلا وحجة، بل قبضه إليه بعد أن كمل لهذه الأمة ما شرعه لها على لسانه، ولم يبق بعد ذلك حاجة للأمة في أمر دينها، وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها بالموت، وإن كان رسولا حيا وميتا ﷺ، وبهذا تعلم أنا لو قدرنا ضبط النائم، لم يكن ما رآه من قوله ﷺ أو فعله حجة عليه، ولا على غيره من الأمة)[23].

الفرع الثالث: الأكثرية مصدر غير معصوم.

كذلك ترك ما استبان من الحق لقول الجمهور، فليس قول الجمهور أصلا معصوما حتى يترك له الكتاب والسنة، والعصمة إنما هي في الإجماع، وفرق كبير بين قولنا: هذا أمر مجمع عليه، وقولنا: هذا قول الجمهور.

وبرهان هذه الجملة، أن تصحيح قول الجمهور بإطلاق، يلزم منه بطلان كل قول مخالف له، ومعلوم أنه ما من إمام إلا وله أقوال انفرد بها عن الجمهور، فكل من أجرى تصحيح قول الجمهور بإطلاق لزمه تخطئة من يقلده من الأئمة ولا بد؛ ولا سبيل غير هذا أصلا، لأنه لا يمكن إنكار انفراده عن الجمهور، ولكن من التزم اتباع الدليل، لا يجد معرة في تخطئة من خالف الدليل كائنا من كان، فيكون موقفه من قضية الجمهور موقفا ثابتا، ليس كموقف بعض الطوائف، الذين إذا وافقوا الجمهور شنعوا على غيرهم بمخالفة

[22]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1 / 297-298**).

[23]- م.ن: (**1 / 297-298**).

الجمهور ومفارقة الجماعة، أما إن كانوا هم المخالفين للجمهور، فهناك فقط يرفعون راية المتابعة، ويصرحون بأن الحجة هي في اتباع الكتاب والسنة والإجماع، ولا حجة في قول الجمهور[24].

فلا يوجد في قول من قوله حجة ملزمة، دليل يدل لترجيح قول الجمهور على قول من خالفهم، بل الدليل ثابت بعكس القضية، وهؤلاء علماء الصحابة كانوا مجمعين على تسويغ مخالفة الجمهور، ولا يزال أهل التحقيق على هذا المسلك، ومن هنا وجب القطع بانحصار الحجة، وثبوت العصمة في الكتاب والسنة وإجماع الأمة[25].

فالمكاثرة ينبغي أن تكون بالأدلة الشرعية المعصومة، لا بأقوال من يجوز عليهم الخطأ، لأن الأصول المعصومة حق في كل حال، واجبة الاتباع على كل أحد، وليس كذلك قول من يجوز عليه الخطأ، بل قوله يعرض على الأصول المعصومة، ومن هناك يقبل أو يرد، لا العكس، فلا يجب عرض الأصول المعصومة على آراء الرجال وامتحانها بها، قال ابن القيم: (أين المكاثرة بالرجال إلى المكاثرة بالأدلة، فالواجب اتباع الدليل أين كان، ومع من كان، وهو الذي أوجب الله اتباعه، وحرم مخالفته، وجعله الميزان الراجح بين العلماء، فمن كان من جانبه كان أسعد بالصواب، قل موافقوه أو كثروا)[26].

قال ابن تيمية: (وبالجملة، العصمة إنما هي للمؤمنين [من][27] أمة محمد لا لبعضهم، لكن إذا اتفق علماؤهم على شيء، فسائرهم موافقون للعلماء، وإذا تنازعوا ولو كان المنازع واحدا، وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، وما أحد شذ بقول فاسد عن الجمهور، إلا وفي الكتاب والسنة ما يبين فساد قوله، وإن كان القائل كثيرا، كقول سعيد في

---

[24]- اظ:الفروسية: ابن القيم. (ص: **297-298**).

[25]- اظ:زاد المعاد: ابن القيم. (**5** / **234**).

[26]- اظ:الفروسية: ابن القيم. (ص: **298**).

[27]- في الأصل: (لأمة)، ولعل ما أثبتاه هو الذي يتلاءم مع السياق.

أن المطلقة ثلاثا تباح بالعقد، فحديث عائشة في الصحيحين يدل على خلافه[28]، مع دلالة القرآن أيضا، وكذلك غيره، وأما القول الذي يدل عليه الكتاب والسنة، فلا يكون شاذا وإن كان القائل به أقل من القائل بذاك القول، فلا عبرة بكثرة القائل باتفاق الناس)[29].

الفرع الرابع: آراء العلماء المجردة عن الدليل مصدر غير معصوم.

وعلى هذا فلا يكون العلماء حجة لمجرد كونهم علماء، وإنما تقوم الحجة بما يبلغونه من الهدى والبينات. وهذا معنى قولنا: إنهم يستدل لهم ولا يستدل بهم، وهذا يقطع فيه التردد، أن قول الصحابي ليس بحجة بمفرده، فبالأولى ألا يكون قول غيره حجة.

ومن هنا توجه القول بأن الحق لا يعرف بالرجال، ولكن يعرف الحق لتعرف الرجال، ذلك بأن الحق قديم، وهو حق بنفسه عمل به الرجال أم أعرضوا عنه، فهو حق أزلا وأبدا، أما الرجال فإنما يحمدون لاتباعهم الحق لا من جهة أخرى، فإذا خالفوه أصابهم من النقص بحسب المخالفة، فهم تارة مصيبون، وتارة مخطئون، ولا تعرف إصابتهم ولا خطؤهم إلا بالعرض على ميزان الأصول المعصومة، ومن كان بهذه الصفة فهو -بلا ريب- غير معصوم بخلاف الشريعة فإنها معصومة لا تخطئ أبدا.

فإذا حققنا هذا، تقرر بداهة أنه (ليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل النزاع، وإنما الحجة النص والإجماع، ودليل مستنبط من ذلك، تقرر مقدماته بالأدلة لشرعية، لا بأقوال بعض العلماء، فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية، لا يحتج بها على الأدلة الشرعية، ومن تربى على مذهب قد تعوده، واعتقد ما فيه، وهو لا يحسن الأدلة الشرعية، وتنازع العلماء، لا يفرق بين ما جاء عن الرسول وتلقته الأمة بالقبول، بحيث يجب الإيمان

---

[28]- وحديث عائشة رواه البخاري في الصحيح: كتاب الطلاق. باب من أجاز الطلاق الثلاث. (**5** / **2014** برقم: **4961**) وفيه أن رجلا طلق امرأته ثلاثا، فتزوجت، فطلق، فسئل النبي ﷺ أتحل للأول؟ قال: "لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول" وفي سنن النسائي: كتاب الطلاق. باب إحلال المطلقة ثلاثا، والنكاح الذي يحلها به. (**6** / **148** برقم: **3412**): فتزوجت زوجا فطلقها قبل أن يمسها.

[29]- النبوات: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. المطبعة السلفية، القاهرة، **1386**هـ، (**1** /**148**).

به، وبين ما قاله بعض العلماء ويتعسر أو يتعذر إقامة الحجة عليه، ومن كان لا يفرق بين هذا وهذا، لم يحسن أن يتكلم في العلم بكلام العلماء، وإنما هو من المقلدة الناقلين لأقوال غيرهم)[30].

وهذا هو منهج أهل الحق المتمسكين بالأصول المعصومة، العاضين عليها بالنواجذ، لا يبغون عنها حولا، ولا يطلبون لها بديلا، فالأصل عندهم اتباع الأصل المعصوم، إذ هو غايتهم بل غاية خلقهم، ووسيلتهم إلى ذلك أقوال العلماء، فبهم تكون الدلالة على الأصول المعصومة.

وقد خاب وخسر من نكس القضية ظهرا لبطن، وجعل الغاية وسيلة والوسيلة غاية، وهو خلاف منهج أهل الحق: أهل السنة والحديث، الذين جعلوا الرسول ﷺ إمامهم المعصوم وأسوتهم الحسنة، لا يأخذون الدين والشرائع إلا عنه، لأنه لا طريق إلى الله ولا وسيلة إليه إلا الرسول ﷺ، فلا رأي إلا رأيه، ولا قول إلا قوله، ولا سنة إلا سنته، ولا تشريع إلا تشريعه، ولا قانون إلا قانونه، ولا منهاج إلا منهاجه، الحلال ما أحله، والحرام ما حرمه، والمباح ما أباحه، والدين ما شرعه.

فكل قول يخالف قوله ﷺ فهو عند أهل الحق والسنة مردود (وإن كان الذي قاله من خيار المسلمين وأعلمهم، وهو مأجور فيه على اجتهاده، لكنهم لا يعارضون قول الله وقول رسوله بشيء أصلا، لا نقل نقل عن غيره، ولا رأي رآه غيره[31]؛ ومن سواه من أهل العلم فإنما هم وسائط في التبليغ عنه .. فلهذا لم يجتمع قط أهل الحديث على خلاف قوله في كلمة واحدة، والحق لا يخرج عنهم قط، وكل ما اجتمعوا عليه فهو مما جاء به الرسول، وكل من خالفهم من خارجي ورافضي ومعتزلي وجهمي وغيرهم من أهل البدع، فإنما

---

[30]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**26** /**202**- **203**).

[31]- اظ: إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار: صالح بن محمد بن نوح العمري، الشهير بالفلاني. دار المعرفة، بيروت، **1398**هـ، (**1** / **7**).

يخالف رسول الله ﷺ، بل من خالف مذاهبهم في الشرائع العملية، كان مخالفا للسنة الثابتة)[32].

فلا يتبع الرجال إذا إلا بوصفهم مبلغين عن صاحب الرسالة ﷺ، فهو الذي لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، فإن جاءوا بشيء ليست عليه السكة المحمدية، كان حريا بالإهمال والإلغاء وإن ظنه أصحابه حقا، فهذا الظن وإن أسقط عنهم التبعة، فلا يجعل بحال خطأهم صوابا، وهذا ما أدركه الراسخون في العلم الذين حباهم الله تعالى بعلم مقاصد الشريعة ولسانها العربي وقواعد أصولها، ومنهم الإمام الشاطبي، قال رحمه الله: (إن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعا ضلال، وإن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غير)[33].

وهذا الذي ذكره الإمام الشاطبي هو من كبرى الحقائق الإسلامية، بل هو فيصل التفرقة بين أتباع الرسول ﷺ وأتباع الأحبار والرهبان الذين أنزلوهم منزلة المعصوم.

فاتباع العلماء إنما هو من جهة كونهم وسائل لمعرفة الأحكام، لأنه (إذا ثبت أن الحق هو المعتبر دون الرجال، فالحق أيضا لا يعرف دون وسائطهم، بل بهم يتوصل إليه وهم الأدلاء على طريقه)[34]، ولكن لو فرض وجود الرسول ﷺ بين ظهرانينا لسقط حكم تلك الوسائل ولم تعد شيئا[35]، بل إن شيخ الأنبياء إبراهيم ومن دونه -صلوات الله وسلامه

---

[32]- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. (**5 /165- 166**).

[33]- الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، أبو إسحاق. ت: سيد إبراهيم. دار الحديث القاهرة، **1424**هـ-**2003**م، (ص: **540**).

[34]- م.ن: (ص: **545**).

[35]- المقصود هنا حضور الرسولﷺ بين ظهراني أصحابه أما إذا غاب عنهم أو غابوا عنه فقد يجتهدون في المسائل، وذهب أكثر أهل العلم إلى جواز الاجتهاد ووقوعه في عصرهﷺ، وهو اختيار جماعة من المحققين، وفصل بعضهم بين الغائب والحاضر: فأجازوا الاجتهاد للغائب دون الحاضر وهو اختيار الغزالي وابن الصباغ وغيرهما، وذهب ابن حزم إلى أن اجتهاد الصحابي في عصره ﷺ لا يجوز إن كان في الأحكام أما إذا كان في غيرها كاجتهادهم في معرفة السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب فيجوز ذلك. ويرى فريق من العلماء أن الاجتهاد للحاضر في مجلس النبي ﷺ جائز إذا أمر ه النبي ﷺ بذلك واستدلوا بإذنه ﷺ لسعد بن معاذ أن يحكم=

عليهم- لو كانوا أحياء ما وسعهم إلا اتباع الرسول ﷺ، فكيف بمن دونهم منزلة، الذين لولا هداية الأنبياء لكانوا عاكفين على عبادة الأصنام والأوثان.

فكيف يليق أن يتبع الحق الذي جاء به الرسول ﷺ لكونهم قد قالوا به من غير التفات إلى كونهم مجرد وسائل لمعرفته؟ فليت شعري ما القول فيمن ترك الأصول المعصومة نصرة لهم وتعصبا ولجاجة؟ فإذا كان الأول ضالا لاتباعه العلماء ولو كانوا على الحق لأنه لم يلتفت إلى كونهم مجرد وسائل، فكيف يكون حال الثاني وهو يرد الحق تقليدا للرجال ونصرة لهم؟ بل كيف بمن يبحث عن الدلائل والبراهين لينصر غير المعصوم ويطوع له الأصول المعصومة ويجعلها خادمة له؟

قال الشاطبي:(لقد زل بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال، أقوام خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم فضلوا عن سواء السبيل)[36].

وذكر من أمثلة ذلك: (رأي المقلدة لمذهب إمام يزعمون أن إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم، حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل، ولم يرتبط إلى إمامهم رموه بالنكير، وفوقوا إليه سهام النقد، وعدّوه من الخارجين عن الجادة والمفارقين للجماعة من غير استدلال منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي)[37].

وقال ابن تيمية: (من قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة... فإن أهل الحق والسنة لا يكون متبوعهم إلا رسول الله ... فهو الذي يجب تصديقه في كل

=في بني قريظة. وصحح الإمام الشوكاني مذهب التفصيل بين من كان بحضرته ﷺ وبين من كان غائبا عنها ونصر قول الفخر الرازي بأن الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة له في الفقه. اظ:إرشاد الفحول: الشوكاني. (**2/221-224**).

[36]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **534**).

[37]- م.ن: (ص: **535**).

ما أخبر وطاعته في كل ما أمر، وليست هذه المنزلة لغيره من الأئمة، بل كل أحد من النّاس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ)[38].

فلا ينبغي لأحد أن يجعل الأصل في الدين لشخص غير الرسول ﷺ، ولو كان من النبيين السابقين، فضلا عن غيرهم، كما لا يجوز لأحد أن يجعل الأصل لقول إلا لكتاب الله تعالى، ومن نصب شخصا كائنا من كان، فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل، كان من أهل البدعة والفرقة الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا[39].

وذكر الشاطبي من أمثلة ذلك أيضا: (رأي نابتة متأخرة الزمان ممن يدّعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين[40]، يعمدون إلى ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم أو الأقوال الصادرة عنهم فيتخذونها دينا وشريعة لأهل الطريقة، وإن كانت مخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، فتراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال ولا يحسنون الظن بشريعة محمد ﷺ وهو عين اتباع الرجال وترك الحق... فصاروا متبعين الرجال من حيث هم رجال، لا من حيث هم راجحون بالحاكم الحق، وهو خلاف ما عليه السلف الصالح)[41].

ونخلص إلى أنه لا أدل على روح التشريع من هذه الأصول المعصومة، بسبب أنها فيما استبان من دلالتها معصومة أيضا، لأنها حق ولا يعرف الحق إلا من جهتها، وما خالفها فهو باطل، وما عرفت الأصول والقواعد والمعاني والمصالح والمقاصد إلا من جهتها، لا سبيل إلى العلم بشيء من ذلك إلا من خلالها، وإنما يقع الزلل عند تنكبها جهلا أو تأويلا.

---

[38]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية- (**347/3**).

[39]- اظ:م.ن: (**8/20-9**).

[40]- انظر ما أنصف به أهل العلم، المتقدمين من أهل التصوف لاعتصامهم بالكتاب والسنة: الاستقامة: ابن تيمية. (**1 /101**).

[41]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **535-536**).

وكل من تشبع منها وتضلع بها، كان نصيبه من التمرس بروح التشريع أوفر، فكلما ازداد علم العبد بالكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة، ازدادت معرفته بأصول الإسلام ومقتضى ترتيبها، ومعرفة المعاني التي علقت بها الأحكام، وأسرار التشريع ومقاصده، ونبل في تنزيل كل ذلك على الوقائع، لذلك كان الإمام أحمد أجود في الأصول[42] لأنه أسعدهم بالعلم بالسنة[43].

[42]- إن طريقة الإمام أحمد في الأصول الفقهية كانت طريقة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، لا يتعدى طريقتهم ولا يتجاوزها إلى غيرها كما هي عادته في مسالكه في التوحيد والفتيا في الفقه، وقد صرح المجتهدون من أهل مذهبه المتبعون له في الأصول أن فتاواه مبنية على خمسة أصول:

الأصل الأول: النص، كان إذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا إلى من خالفه كائنا من كان، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس، ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس الإجماع.

الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة فكان إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يتجاوزها إلى غيرها. و لم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئا يدفعه، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان، حتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث المرسل ومن ثم صارت فتاواه إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم.

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة يخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول.

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف بل إلى صحيح وضعيف وللضعيف عنده مراتب.

الأصل الخامس: القياس، كان يستعمله للضرورة قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة. اظ:المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ابن بدران. (ص **113 – 119**، باختصار).

ومن تأمل أصول أحمد التي ذكرناها وغيرها كأخذه بالمصالح المرسلة وسد الذرائع بان له الحق في أجلى صوره وتحقق أن هذا الإمام إنما هو سليل مدرسة فقهاء الصحابة وأنه لم يكن تاركا للرأي عن عجز ولكن اتباعا للنص وإيثارا له على غيره ثم أنزل الرأي المحمود منزلته اللائقة به، ألست ترى أنه بنى فقهه على قاعدة: الأصل في العبادات المنع إلا بدليل والأصل في المعاملات كالعقود والشروط الإذن إلا بدليل ولا يخرج الدين عن هذين بينما ضيق غيره في الأصل الثاني حتى منعوا من كثير من الشروط والعقود بغير برهان من الله وكفى بهذه القضية دليلا على تقدمه في معرفة المنقول والمعقول.

[43]- قال الدكتور مصطفى شلبي عن مدرسة الإمام أحمد: (مذهبهم أوسع المذاهب في العمل بالسنة). اظ:أصول الفقه الإسلامي: (ص: **159**).

قال الغزالي: (مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع)[44].

وقال الشاطبي: (نصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية)[45].

ويكفي أن نعلم أن كليات الدين الكبرى، وقواعد الشريعة العامة، التي هي أدل على روح التشريع من أفراد الأدلة، إنما مصدرها الأصول المعصومة؛ فكلية حفظ الدين بضرورة الاعتصام بالسنة، والنهي عن البدعة، وكلية صيانة الفهم العتيق للمصادر الشرعية بلزوم اتباع فهم السلف، وكلية الاعتصام بالجماعة وقطع دابر التفرق برد النزاع إلى الله تعالى ورسوله ﷺ، وكلية التيسير ورفع الحرج، وكلية دفع الضرر، وغيرها من الكليات، إنما استفيدت من الأصول المعصومة، ولا يخفى دور هذه الكليات في رسم هيكل نظرية روح التشريع، وقطعية دلالتها على ذلك، إلى درجة كانت فيها ميزانا لعرض آحاد الأدلة، فكل ما خالف دلالتها فمردود.

---

[44]- المستصفى: الغزالي. (**2/502-503**).

[45]- الموافقات: الشاطبي. (**2/388**).

المطلب الثالث: دليل عصمة هذه الأصول وسره يُبين عن علو كعبها في الدلالة على روح التشريع.

إن عصمة هذه الأصول كونها من عند الله تعالى، والمقرر على وجه القطع أن أصل الأحكام واحد، وهو الله تعالى فهو مصدر الأحكام، فالله تعالى هو الحاكم على الحقيقة، فلا شريك له في الحكم، كما لا شريك له في الخلق { أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [الأعراف : 54] فكما لا يخلق غيره، لا يأمر غيره.

وبأمره تعالى، آمنا بالرسول ﷺ واتبعناه، فالرسول ﷺ اكتسب هذه المنزلة، من جهة أمر الله تعالى بطاعته واتباعه، فسنته ملزمة لنا، ومن هنا يتبين لنا حقيقة القول بأنه مجرد مبلغ عن الله تعالى، وأما الإجماع فيستند إلى الكتاب والسنة، والأمة لا تجمع على ضلالة.

قال الغزالي: (إن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا، فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى، وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع، فتسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوز)[46].

أما السر في إيجاب طاعة الله تعالى، فهو أوضح من الشمس في نحر الظهيرة، فكونه تعالى خالقا متصرفا منعما، هو سبب كونه متفردا بالطاعة والأمر والنهي والحكم.

قال عز الدين بن عبد السلام: (لا طاعة لأحد المخلوقين إلا لمن أذن الله في طاعته، كالرسل والعلماء والأئمة والقضاة والولاة والآباء والأمهات والسادات والأزواج والمستأجرين في الإجارات على الأعمال والصناعات... وتفرد الإله بالطاعة، لاختصاصه بنعم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي. فما من خير إلا هو جالبه، وما

---

[46]- المستصفى: الغزالي. (1 / 80).

من ضير إلا هو سالبه، وليس بعض العباد بأن يكون مطاعا بأولى من البعض، إذ ليس لأحد منهم إنعام بشيء مما ذكرته في حق الإله)[47].

وقال الغزالي: (وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم لغيره.)[48].

وقال أيضا: (أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته)[49].

وقال ابن تيمية: (لا يطاع إلا الله، والرسول هو المبلغ عن الله طاعته وأمره ونهيه وتحليله وتحريمه، فهو واسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده.)[50].

وهكذا انحصرت الطاعة فيمن يملك حقها، وهو الذي خلق فسوى، وقدر فهدى، فلا يملك أحد منها شيئا مهما كان، نبيا مرسلا، أو ملكا مقربا إلا بإذنه تعالى، سواء نسبت هذه الطاعة لله تعالى، أو لم تنسب إليه، بحيث تنسب إلى غيره مباشرة، فليس لبشر أو هيئة حق بالإيجاب والتحريم والإباحة على من سواها من الناس والهيئات، لأنه لا حق في الطاعة لأحد على أحد أصلا، لأنه لم يخلقه ولم يقدره، إلا أن يكون له برهان من الله تعالى

---

[47]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (**2 / 134-135**).

[48]- المستصفى: الغزالي. (**1 / 8**).

[49]- م.ن: (**1 / 66**).

[50]- الرد على البكري: ابن تيمية. (**1 / 140 – 141**) وانظر: مجموع الفتاوى: له. (**365/1**).

بتلك الأوامر والنواهي، أو تلك الشروط والموانع، أو بإبطال أو تصحيح وإجازة، وبرهانه تعالى يعلم من شرعه، وقد قال نبيه ﷺ: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[51].

فكلمة "طاعة" وردت فيه نكرة في سياق النفي، وما كان كذلك، أفاد العموم. فلا تكون طاعة كائنا من كان في معصية الخالق، ويتأيد هذا بحديث: "إنما الطاعة في المعروف"[52]، وقد تقرر في علم البلاغة أن هذه الصيغة تفيد الحصر، فتقصر الطاعة في المعروف فقط، وهذا المعروف هو ما ليس بمعصية.

قال ابن تيمية: إنهم [أي: أهل السنة والجماعة] لا يوجبون طاعة الإمام في كل ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة. فلا يجوزون طاعته في معصية الله، وإن كان إماما عادلا، وإذا أمرهم بطاعة الله فأطاعوه، مثل أن يأمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله، لم تحرم طاعة الله، ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلم بحق لم يجز تكذيبه، ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق)[53].

[51]- جاء في العلل للدارقطني: (**5 / 155-156** برقم: **786**): (يرويه إبراهيم النخعي واختلف عنه ؛ فرواه شباك، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله. قاله هشيم، وجرير، عن مغيرة. ورفعه علي بن قرين وكان ضعيفا، عن هشيم. وقال أبو الأحوص: عن مغيرة، عن شباك، عن إبراهيم، عن عبد الله، ولم يذكر علقمة. وكذلك قال أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم. ورواه جرير، عن الأعمش، وذكر فيه علقمة. والصحيح عن علقمة، عن ابن مسعود موقوف).

[52]- صحيح البخاري: كتاب الأحكام. باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. (**2612/6** برقم: **2726**).

[53]- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. (**3 / 229**).

المبحث الثاني: دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع تفصيلا.

قد أسلفت أن الدلالة التفصيلية ما هي إلا نتيجة للدلالة الإجمالية فهي كالشرح التفصيلي لما أجمل أولا، ولتحقيق هذا الغرض قمت بتقسيم المبحث الثاني إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القرآن العظيم.

المطلب الثاني: السنة المطهرة.

المطلب الثالث: الإجماع.

المطلب الأول: القرآن العظيم.

بين يدي المطلب: تعريف القرآن العظيم:

القرآن هو: كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ، المعجز بسورة منه، المتعبد بتلاوته، المنقول سماعا من النبي ﷺ، بالنقل المتواتر[54].

ودلالة القرآن على روح التشريع من وجوه، نتناولها في جملة فروع:

الفرع الأول: كون القرآن العظيم أصل الشريعة وأساسها، ويبنى على هذا ويتفرع عنه استفادة مشروعية الأصول الأخرى من إذنه بذلك.

فالقرآن هو أصل الأصول[55] لأن الأدلة خمسة: الكتاب والسنة والإجماع، أدلة نقلية. والقياس والاستدلال دليلان معنويان. والدليل النقلي أصل للدليل المعنوي، والقرآن أصل الكل، لأن مصدر هذه الأصول هو الله تعالى، فإليه يرجع الأمر كله، لأن الكتاب قوله، والسنة بيانه، والإجماع دال على النص[56].

فالقرآن هو كلية الشريعة، وعمدة الملة، ولا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا المعنى من الظهور بحيث لا يحتاج إلى استدلال عليه، وهل يحتاج المعلوم بالضرورة إلى استدلال وتقرير؟ وإذ هو كذلك، فإنه يلزم لمن رام الاطلاع على الشريعة: أصولها وكلياتها والروح المبثوث في أحكامها، أن يدمن من تأمله، والنظر البصير في معانيه، وأن يبذل الوسع في ربط معاني نصوصه بعضها ببعض، وملاحظة شرائعه التي هي بمنزلة الذرائع، وشرائعه التي بمنزلة المقاصد، وأوجه أحكامه: الدائم منها

---

[54]- اظ: مباحث في علوم القرآن: مناع القطان. مؤسسة الرسالة، ط:**3**- (ص:**21**)؛ والمدخل: ابن بدران.(**1** / **195**)؛ وقد جمعت في التعريف بين هذين المرجعين وما ذكره ابن تيمية للتفريق بين القرآن العظيم وبين الحكمة في كتابه القيم: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ت: د.علي حسن ناصر،د.عبد العزيز إبراهيم العسكر، د. حمدان محمد. دار العاصمة، الرياض، ط:**1**، **1414**هـ، (**3** /**20-21**).

[55]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1** / **195**).

[56]- اظ:م.ن: (**1** / **195**).

والعارض، وأن ينظر في شرحه وبيانه المتمثل في السنة المطهرة، فبذلك يزول الغموض ويدفع الإشكال، وتبزغ شمس المعاني ليس دونها سحاب، مسترشدا في كل ذلك بأفهام السلف، فإنه شاهدوا الأصل وشرحه، ورافقوا مراحل تأسيس معاني الملة ومقاصدها، فكانوا أحق بها وأهلها[57].

فالمعاني والأصول والقواعد إما أن تستفاد منه مباشرة، وإما أن تستفاد مما أحال عليه، وعده أصلا تابعا له، فرجعت المعاني كلها إليه، إذ هو أصلها وعمدتها.

وهذا المعنى يزيد في توضيحه:

الفرع الثاني: أن القرآن كلام الله تعالى الذي لا سبيل إلى معرفة مراد الله تعالى إلا منه.

لا سبيل إلى معرفة المصالح والمفاسد على جهة الإجمال إلا بدلالة القرآن، كما أنه لا سبيل إلى اعتماد أصول شرعية أخرى تعين على معرفة تفصيل المصالح والمفاسد إلا بدلالة القرآن العظيم، فهو يبين غالبا على جهة الإجمال، ثم يعتمد أصولا أخرى يحيل عليها للبيان وإزالة الإجمال، فرجعت المعارف وأصولها إليه، فهو أصل الكل، وجماع الكل، وصدق الله تعالى إذ يقول: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [النحل: **89**]، فهو أصل الأصول ورائدها وإمامها ودليلها، وما يوجد من علم في غيره من الأصول إلا وفي القرآن إجماله والإشارة إليه، ولكن (لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له، إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك)[58].

---

[57]- اظ:الموافقات: الشاطبي.(**3** / **346**).

[58]- م.س: (**3** / **369**).

قال الشاطبي: (القرآن فيه بيان كل شيء، فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء)[59].

فقوله: فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة، إذا كان مقصوده أنه كذلك، لأنه جمع إلى العلم بالقرآن العلم بالسنة لأنها من جهة، بيان لما في الكتاب وشرح له، ومن جهة أخرى هي مصدر مستقل للتشريع، فإذا كان هذا هو المعنى المقصود فلا إشكال. وإن كان المقصود أن العالم بالقرآن من غير معرفة السنة بكل أنواعها يكون عالما بجملة الشريعة، فلا شك في فساد هذا المعنى، ولوازمه في غاية القبح والشناعة؛ وعلى هذا الاعتقاد الفاسد نشأت بدعة القرآنيين. ولعل إليه الإشارة بقوله ﷺ: "ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني، وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالا استحللناه، وما وجدنا فيه حراما حرمناه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله"[60].

فبيان القرآن من جهات:
من جهة بيانه بنفسه ما أجمل فيه.
ومن جهة بيان السنة له.
ومن جهة إحالته على أصول فيها البيان كالسنة والإجماع والميزان.

وفي كل الأحوال، لا يكون قولنا بأنه كلي الشريعة ومصدر الأحكام الرئيس، نفي كون السنة تستقل عنه بالتشريع فتأتي بما لم يأت به، ومحاولة بعضهم رد كل ما في السنة إلى الكتاب محاولة لا تقوم على ساق نظرا وواقعا[61].

---

[59]- م.ن: (**3** / **369**).

[60]- أخرجه الترمذي في سننه: كتاب العلم. باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ.(**5** / **38** برقم: **2664**) من حديث المقدام بن معد يكرب، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. وأخرجه بنفس الباب من السنن أيضا (**5** / **37** برقم: **2663**) من حديث أبي رافع وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

[61]- وذلك أن المقرر عند المحققين أن وظيفة السنة لا تنحصر في بيان ما أجمل في الكتاب بل تتعدى ذلك إلى الاستقلال عنه بالتشريع، والقول بأن كل ما في السنة أصله في الكتاب يبطل القول باستقلال السنة بالتشريع، ولكن هذا القول غير باطل بل هو حق وواقع، فتعين أن القول الذي يجعل جميع السنة بيان للكتاب هو القول الضعيف.

نعم إن قيل: إن مقاصد الشريعة وردت في الكتاب وتفصلت في السنة، بمعنى أن كل ما جاءت به السنة فهو مندرج تحت مقصد من المقاصد التي جاء بها الكتاب من ضروري وحاجي وتحسيني، فهذا المعنى صحيح، ولكن لا يضر لأنه بإمكاننا عكسه فنتتبع موارد السنة كلها، فنخرج بنتيجة مفادها أنها جاءت بكل المقاصد، ثم نجد تلك المقاصد في الكتاب، ولا يسلم للمخالف في هذا الشأن إلا إذا أثبت أن كل ما جاء في السنة فهو متأخر عن كل ما جاء في الكتاب، ولعل أن يصح العكس في طائفة من ذلك.

بيد أنه يلحظ من كلام الشاطبي، كأنه يحصر وظيفة السنة في مجرد البيان من غير أن تستقل بالتشريع، وهو قد قال: (السنة راجعة في معناها إلى الكتاب فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل : **44**]، فلا تجد في السنة أمرا إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضا فكل ما دل على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك)[62].

قال ابن تيمية بعد أن ساق جملة طيبة من النصوص: (فهذه النصوص توجب اتباع الرسول، وإن لم نجد ما قاله منصوصا بعينه في الكتاب، كما أن تلك الآيات توجب اتباع الكتاب، وإن لم نجد ما في الكتاب منصوصا بعينه في حديث عن الرسول غير الكتاب، فعلينا أن نتبع الكتاب، وعلينا أن نتبع الرسول، واتباع أحدهما هو اتباع الآخر، فإن الرسول بلغ الكتاب، والكتاب أمر بطاعة الرسول، ولا يختلف الكتاب والرسول ألبتة، كما لا يخالف الكتاب بعضه بعضا)[63].

فلا يعرف مراد الله تعالى إلا عن طريق القرآن العظيم، بألفاظه وبيانه وإحالاته لا طريق غير هذا أصلا.

---

[62]- الموافقات: الشاطبي. (**4 / 316**).

[63]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19 /84**).

الفرع الثالث: أن العلم بالقرآن أعظم من العلم بالسنة.

وهذا الوجه متفرع عن الوجه الآنف ذكره، وترجمة الوجه جاءت صريحة فيما رواه مسلم من حديث أبي مسعود البدري عن النبي ﷺ: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم سلما" وفي اللفظ الآخر: "سنا"[64].

قال ابن القيم: (قدم بالفضائل العلمية في أعلى الولايات الدينية وأشرفها، وقدم بالعلمِ الأفضلَ على غيره ... فقدم في الإمامة تفضيله العلم على تقدم الإسلام والهجرة، ولما كان العلم بالقرآن أفضل من العلم بالسنة، لشرف معلومه على معلوم السنة، قدم العلم به ثم قدم العلم بالسنة على تقدم الهجرة، وفيه من زيادة العمل ما هو متميز به، لكن إنما راعى التقديم بالعلم، ثم بالعمل، وراعى التقديم بالعلم بالأفضل على غيره، وهذا يدل على شرف العلم وفضله، وإن أهله هم أهل التقدم إلى المراتب الدينية)[65].

فكلامه صريح في أن العلم بالقرآن أفضل من العلم بالسنة لعلة واضحة، وهي شرف معلومه، فإذا ضممنا إلى هذا إجماعهم على اشتراط الاجتهاد في الإمامة العظمى علمنا أن اشتراط العلم بالقرآن لا يسبقه شيء، وأن العري عنه عري عن شرط عظيم من شروط الاستحقاق لا يقوم غيره مقامه، وعلى هذا لا يصح قول بعضهم العالم بالسنة وعالم بالقرآن، ويتأيد هذا المعنى بما ثبت في صحيح البخاري من حديث عثمان بن عفان ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"[66].

قال ابن القيم: (وتعلم القرآن وتعليمه، يتناول تعلم حروفه وتعليمها، وتعلم معانيه وتعليمها، وهو أشرف قسمي علمه وتعليمه، فإن المعنى هو المقصود، واللفظ وسيلة إليه،

---

[64]- اللفظان في صحيح مسلم: كتاب المساجد. باب من أحق بالإمامة. (**1** / **465** برقم: **673**).

[65]- مفتاح دار السعادة: (**1** / **73-74**).

[66]- رواه البخاري: كتاب فضائل القرآن. باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه. (**1919/4** برقم: **4739**) من حديث عثمان ﷺ.

فتعلم المعنى وتعليمه، تعلم الغاية وتعليمها، وتعلم اللفظ المجرد، وتعليمه تعلم الوسائل وتعليمها، وبينهما كما بين الغايات والوسائل)[67].

فتعلم معاني القرآن وتعليمها يجعل من صاحبه غير مسبوق في مضمار المفاضلة. ويؤيده الاستدلال لمذهب الجماهير وما استقر عليه أمر أهل السنة من تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما في الفضل والخلافة، فقد ذكروا من ذلك المفاضلة بين علم القرآن وعلم السنة فقالوا: (عثمان كان أعلم بالقرآن وعلي أعلم بالسنة ... وسيرة عثمان في الولاية كانت أكمل من سيرة علي .. فثبت أن عثمان أفضل لأن علم القرآن أعظم من علم السنة وفي صحيح مسلم وغيره أنه قال: " يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة"[68]، وعثمان جمع القرآن كله بلا ريب، وكان أحيانا يقرؤه في ركعة، وعلي قد اختلف فيه هل حفظ القرآن كله أم لا؟)[69].

فأنت ترى أنهم قدموا عثمان ﷺ وهو أعلم بالقرآن، على علي ﷺ وهو أعلم بالسنة، لكون علم القرآن أعظم من علم السنة، واستدلوا لذلك بحديث "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله"[70]، وهذا يستلزم أن العالم بالقرآن ومعانيه ومقاصده أدرى بمراضي الرب ومساخطه، وأعلم بالترجيح عند تعارض المصالح والمفاسد، وأوفر حظا في معرفة خير الخيرين وشر الشرين، لذلك كان النبي ﷺ أحيانا يؤمر على القوم أكثرهم قرآنا، وذلك أنه أعلمهم وأدراهم بمقصود الشارع ومراده وروح خطابه، وما ذكروه من كون سيرة عثمان في الولاية أكمل من سيرة علي، هو من ثمار أفضلية علم القرآن على علم السنة، فكأنه لما كان أقرأ لكتاب الله تعالى وأعلم به كانت سيرته أكمل، وهكذا فإن سيرة العبد لا تزال في رفعة وترق وكمال ما ازداد علما بالقرآن واستقامة عليه.

---

[67]- مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (**1** / **74**).

[68]- سبق تخريجه، (ص**110**).

[69]- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. (**8** / **229**).

[70]- سبق تخريجه، (ص: **110**).

الفرع الرابع: دلالة القرآن على روح التشريع باعتباره الإمام في هذا الشأن، وما ورد في آياته من النماذج، إنما غايته التنبيه إلى ضرورة أخذ القدوة وترسم الأسوة.

وبيان هذا في مسائل وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

المسألة الأولى: سنة القرآن في التدرج بالجماعة.

إن الناظر في تدرج القرآن العظيم في تشريع الأحكام مراعاة لحال الجماعة الإسلامية يوقن أن ذلك سلوك منه لسبيل تحقيق المصلحة ودرء المفسدة بأليق السبل، وذلك في التشريع جملة.

فقد سار على سنن التدرج ارتقاء بالجماعة، ورعاية لمصالحها، وسلوكا لسبيل الوسط فيها، لذلك استهجنه الكفار، كما قال الله تعالى عنهم: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً} [الفرقان : **32**] فرد الله قولهم ببيان وجه الحكمة في التدريج في نفس الآية بقوله تعالى: {كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا} [الفرقان : **32**].

قالت الصديقة بنت الصديق: (إنما نزل أول ما نزل منه، سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام؛ ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر. لقالوا: لا ندع الخمر أبدا. ولو نزل: لا تزنوا. لقالوا: لا ندع الزنا أبدا. لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب {بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ } [القمر : **46**]، وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده)[71].

ولا يشكل على سنة التدرج، النسخ الذي يقع تحليلا وتحريما فقد زعم أن الخمر قبل التحريم وبعده سواء، بمعنى أنها إذا كانت خبيثة فهي كذلك قبل التحريم وبعد التحريم، فتخصيصها بوصف الخبث بعد التحريم يكون ترجيحا بلا مرجح.

[71]- صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن. باب تأليف القرآن. (**1910/4** برقم: **4707**).

وهذه الشبهة ليست بشيء لأن تحريمها كان تابعا للحكمة، فلما كانت الحكمة في ترك التحريم خشية التنفير كان ذلك هو المتعين، ثم لما ثاب الناس إلى الإسلام وتمرنوا على التزام التشريع كانت الحكمة في تحريمها، فتحريمها وعدمه كان تابعا للحكمة، والتحريم وعدمه هو من الصفات القائمة بالموصوف، وهي تتغير حسب الأحوال، فليست مثل كون الموصوف أسود وأبيض.

قال ابن تيمية: (قد يكون الشيء نافعا في وقت، ضارا في وقت، والشيء الضار قد يترك تحريمه، إذا كانت مفسدة التحريم أرجح، كما لو حرمت الخمر في أول الإسلام، فإن النفوس كانت قد اعتادتها عادة شديدة، ولم يكن حصل عندهم من قوة الإيمان ما يقبلون ذلك التحريم، ولا كان إيمانهم ودينهم تاما حتى لم يبق فيه نقص إلا ما يحصل بشرب الخمر، من صدها عن ذكر الله وعن الصلاة، فلهذا وقع التدريج في تحريمها)[72].

فمن الحكم من تأخير التشريع والتدرج فيه، أن الشعيرة من الشعائر لا يأمر الله تعالى بها إلا إذا توفرت لها القدرة عند المسلمين، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، لذلك تمهد في الأصول أنه لا واجب في حالة العجز، ولا حرام في حالة الضرورة. ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن تيمية عن الحكمة في تشريع الحج سنة تسع: (الحج إنما فرض سنة تسع وهذا يطابق نزول الآية في تلك السنة، وهذا شبيه بالحق، فإن سنة ثمان وما قبلها كانت مكة في أيدي الكفار، وقد غيروا شرائع الحج وبدلوا دين إبراهيم عليه السلام، ولا يمكن مسلما أن يفعل الحج إلا على الوجه الذي يفعلونه، فكيف يفرض الله على عباده المسلمين ما لا يمكنهم فعله؟ وإنما كانت الشرائع تنزل شيئا فشيئا، كلما قدروا وتيسر عليهم أمروا)[73].

قال ابن القيم: (ينقل [الله تعالى] عباده بالتدريج من اليسير إلى ما هو أشد منه، لئلا يفجأ هذا التشديد [النفوس] بغتة، فلا تحمله ولا تنقاد له. وهذا كتدريجهم في الشرائع شيئا بعد شيء دون أن يؤمروا بها كلها وهلة واحدة، وكذلك المحرمات، ومن هذا أنهم أمروا

---

[72]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**17** / **202**).

[73]- شرح العمدة في الفقه: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. سعود صالح العطيشان. مكتبة العبيكان، الرياض، ط:**1**، **1413**هـ، (**2** / **222**).

بالصلاة أولا ركعتين ركعتين، فلما ألفوها زيد فيها ركعتين أخريين[74] في الحضر. ومن هذا أنهم أمروا أولا بالصيام وخيروا فيه بين الصوم عينا وبين التخيير بينه وبين الفدية، فلما ألفوه أمروا بالصوم عينا، ومن هذا أنهم أذن لهم بالجهاد أولا من غير أن يوجبه عليهم، فلما توطنت عليه نفوسهم وباشروا حسن عاقبته وثمرته أمروا به فرضا، وحكمة هذا التدريج التربية على قبول الأحكام والإذعان لها والانقياد لها شيئا فشيئا)[75].

فهذا تدرج لصالح الجماعة، يربيهم رويدا رويدا حتى يبلغ بهم تمام الأمر، رفقا منه بهم ورحمة، لأنهم أولياؤه، التزموا عبادته وطاعته ومحبته، وهو مما يوضح أن التدرج من قواعد روح التشريع في التربية والبناء، بما فيه من أصول شريفة كالرفق والأناة، بل ذلك كما جرى شرعا قد جرى كونا.

ولا يظنن ظان أن المصلحة مقصورة على هذا النوع من التدرج، أي: من الخفيف إلى الشديد، أو من السهل إلى ما فوقه، فإن حكمته تعالى ذات وجوه عديدة وتصاريف جمة لا يدرك العبد منها إلا ما أطلعه الله تعالى عليه ووفقه إليه، فربما تدرج بهم على عكس الوجه السابق، وهذا من لباب روح التشريع في التربية والتكوين، لأنه يحقق المصلحة الراجحة فيأمرهم أولا بالشدة، حتى إذا وطنوا أنفسهم عليها والتزموا طاعته وعقدوا العزم عليها، نقلهم إلى غيرها مما هو أسهل وأخف، وحكمته في ذلك يدركها الراسخون في العلم.

قال ابن القيم في فائدة التشديد والتيسير في التكليف: (تأمل الحكمة في التشديد في أول التكليف، ثم التيسير في آخره بعد توطين النفس على العزم والامتثال. فيحصل للعبد الأمران: الأجر على عزمه وتوطين نفسه على الامتثال، والتيسير والسهولة بما خفف الله عنه، فمن ذلك أمر الله تعالى رسوله بخمسين صلاة ليلة الإسراء، ثم خففها وتصدق بجعلها خمسا، ومن ذلك أنه أمر أولا بصبر الواحد إلى العشرة، ثم خفف عنهم ذلك إلى الاثنين، ... وهذا كما قد يقع في الابتلاء بالأوامر فقد يقع في الابتلاء بالقضاء والقدر، يشدد على العبد أولا ثم يخفف عنه، وحكمه تسهيل الثاني بالأول، وتلقي الثاني بالرضى، وشهود المنة

74- كذا بالأصل.

75- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**3 / 702-703**).

والرحمة)[76] وهذا يذكره العلماء المعتنون بعلوم القرآن فيذكرون فوائد النسخ من الأخف إلى الأشد والعكس.

المسألة الثانية: تربية القرآن للجماعة على منهاج الربانية.

كذلك أخذ القرآن العظيم في تربية الرعيل الأول بصغار العلم قبل كباره، وتربيتهم على الصبر والمعاناة، ومقاساة الباطل وممانعته، والثبات على العقيدة، ابتغاء ما عند الله تعالى، بل إن تعليم الرسول ﷺ نفسه لم يكن يتم دفعة واحدة، رغم أنه رسول رب العالمين. وفي حديث عائشة مع اليهودية في عذاب القبر ما يشير إلى ذلك[77]، لذلك كان ﷺ إذا سئل عما لا يعلم، انتظر نزول الوحي ليعلمه كما قال له مولاه: {وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا} [النساء : **113**]

وقد ترجم البخاري: (باب العلم قبل القول والعمل)[78] وعلق آثارا منها قول ابن عباس في قوله تعالى: {وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ} [آل عمران : **79**] قال: (حلماء فقهاء)[79]، ويقال: (الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره)[80].

---

[76]- م.ن: (**3** / **701-702**).

[77]- ففي صحيح البخاري: كتاب الكسوف. باب التعوذ من عذاب القبر في الكسوف. (**1** / **356** برقم: **1002**) من حديث عائشة زوج النبي ﷺ : أن يهودية جاءت تسألها فقالت لها أعاذك الله من عذاب القبر. فسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ: أيعذب الناس في قبورهم؟ فقال رسول الله عائذا بالله من ذلك. ثم ركب رسول الله ذات غداة مركبا فخسفت الشمس فرجع ضحى فمر رسول الله ﷺ بين ظهراني الحجر ثم قام يصلي وقام الناس وراءه فقام قياما طويلا ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع فقام قياما طويلا وهو دون القيام الأول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول ثم رفع فسجد ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الأول ثم ركع ركوع طويلا وهو دون الركوع الأول ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الأول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول ثم رفع فسجد وانصرف فقال ما شاء الله أن يقول ثم أمرهم أن يتعوذوا من عذاب القبر). وفي البخاري أيضا: كتاب الجنائز. باب ما جاء في عذاب القبر. (**1** / **462** برقم: **1306**): فسألت عائشة رضي الله عنها عن عذاب القبر فقال: "نعم عذاب القبر حق". قالت عائشة رضي الله عنها: (فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر).

[78]- صحيح البخاري: كتاب العلم. (**37/1**).

[79]- صحيح البخاري: (**1** / **37**).

[80]- صحيح البخاري: (**1** / **37**).

قال القرطبي : (والرباني الذي يجمع إلى العلم، البصر بالسياسة، مأخوذ من قول العرب:رب أمر الناس يربه، إذا أصلحه وقام به، فهو راب ورباني على كثير.

قال أبو عبيدة[81]: سمعت عالما يقول: الرباني العالم بالحلال والحرام والأمر والنهي، العارف بأنباء الأمة وما كان وما يكون)[82].

قال الحافظ ابن حجر : (فسر ابن عباس "الرباني" بأنه الحكيم الفقيه، ووافقه ابن مسعود ... وقال الأصمعي والإسماعيلي: الرباني نسبة إلى الرب، أي: الذي يقصد ما أمره الرب بقصده من العلم والعمل. وقال ثعلب: قيل للعلماء ربانيون، لأنهم يربون العلم، أي: يقومون به، وزيدت الألف والنون للمبالغة، والحاصل أنه اختلف في هذه النسبة، هل هي نسبة إلى الرب أو إلى التربية؟ والتربية على هذا للعلم، وعلى ما حكاه البخاري لتعلمه، والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله وبكباره ما دق منها. وقيل، يعلمهم جزيئاته قبل كلياته، أو فروعه قبل أصوله، أو مقدماته قبل مقاصده)[83].

والذي يظهر لي من هذه الأقوال، أن أولاها بالصواب في تفسير صغار العلم وكباره –والله تعالى أعلم– أن المراد بصغار العلم ما وضح من مسائله وبكباره ما دق، فيعلم الناس الواضحات والمسلمات الدينية كالتوحيد والفرائض وشعائر الإسلام العظمى، لأن كل تلك الواضحات من المحكمات لا المتشابهات، فالربانيون على هذا هم الذين يعلمون تأويل ما أنزل الله تعالى الذين قال فيهم سبحانه {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ} [آل عمران : 7].

---

[81]- الإمام، العلامة، البحر، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي مولاهم، البصري، النحوي، صاحب التصانيف. ولد: في سنة عشر ومائة، في الليلة التي توفي فيها الحسن البصري. لم يكن صاحب حديث، بل إمام متوسع في علم اللسان، وأيام الناس. قال علي بن المديني: كان لا يحكي عن العرب إلا الشيء الصحيح. وقال المبرد: كان هو والأصمعي متقاربين في النحو، وكان أبو عبيدة أكمل القوم. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**9** / **445**)؛ و: تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**1** / **272**).

[82]- تفسير القرطبي: القرطبي. (**4** / **122**).

[83]- فتح الباري: ابن حجر- (**161/1**، باختصار).

فالرباني على هذا هو الآخذ بالمحكمات علما وتعليما، غير آبه بالمتشابهات، بل يردها إلى المحكمات؛ وتفسير الرباني بهذا المعنى يتناغم تماما مع قول أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب حيث قال: (حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله)[84]؛ وقول ابن مسعود ﷺ (ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)[85]. هذا أولى من تفسيرها بغير هذا القول والله تعالى أعلم.

ومما يندرج في صميم الربانية الأمر بخير الخيرين، والنهي عن شر الشرين، ومراعاة حال القدرة والتمكن، والنظر في مآلات الأفعال ونتائج التصرفات، فإن هذا لا يقل أهمية عن تفسير الربانية بفقه الأولويات، كالأمر بالواضحات كالتوحيد والشرائع العظمى وغيرها، لأن العلم بالمصلحة والمفسدة من غير فقه بمسالك التعارض والتقابل، قد يجعل المصلحة في الموطن المخصوص مفسدة أو العكس، فيكون الرباني هو الذي يأمر وقت الأمر، وينهى وقت النهي، ويسكت وقت السكوت، وربما أمر بما هو مفسدة في الظاهر والحكم الاعتيادي، أو نهى عما هو مصلحة في الظاهر والحكم الاعتيادي، ويكون قصده من الأمر بالمفسدة تلافي ما هو شر منها، ونهيه عن المصلحة تحصيل ما هو أعظم منها وأربى، نظرا منه في الاقتضاءات التبعية، ومزجا بين الحكم النظري والواقع المعين.

قال ابن تيمية: (إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن، إما لجهله، وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه، فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه كما قيل: إن من المسائل مسائل، جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء، حتى علا الإسلام وظهر. فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن ... فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء به الرسول شيئا فشيئا، بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئا فشيئا، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأت الشريعة جملة)[86].

---

[84]- صحيح البخاري: كتاب العلم. باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا. (**1** / **59** برقم: **127**).

[85]- صحيح مسلم: المقدمة. باب النهى عن الحديث بكل ما سمع. (**11/1**).

[86]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20** / **59-61**).

المسألة الثالثة: تربية القرآن للجماعة بالدلالة على التأسي بالدعوات السابقة.

كذلك ما حواه القرآن من أخبار الدعوات السابقة، وكيف جعلها نماذج للجماعة الإسلامية؟ فيه أعظم الدلالة للقرآن على روح التشريع.

وقد قال تعالى: {وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ} [النور : **34**]، وهذه الآيات المبينات هي أحوال الأمم الماضية ليقع الاعتبار بهم للأمم الحاضرة والمستقبلة[87]، وليعلم أن سنة الله تعالى ماضية من غير محاباة لأحد.

وقد شنع الله تعالى على من رام إيقاف حركة سنته في الأمم مع اتحاد الوصف الجامع، وانتفاء الفارق المؤثر، فقال سبحانه: {أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ} [القمر : **43**]، كلا إنهم ليسوا خيرا منهم، بل هم مثلهم أو شر منهم، فلا بد أن تجري فيهم سنة الله تعالى التي جرت في الكفار قبلهم. كذلك أهل الإيمان يعتبرون بأزواجهم من الأمم السالفة، ويوقنون أنهم منصورون ما أطاعوا الله تعالى واستقاموا على الطريقة، لذلك تكفل الله تعالى بتوضيح سبيل المؤمنين، وسبيل المجرمين، وبين سنته تعالى فيهما جميعا.

قال الله تعالى: {وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ} [الأنعام : **55**]. فبين تعالى أن ثمة سبيلين: سبيل المؤمنين، وسبيل المجرمين، ومن ثم أفاض في نعت السبيلين ترغيبا في سلوك سبيل المؤمنين، وترهيبا وتحذيرا من سلوك سبيل المجرمين، وقسم الخلق تبعا لذلك على وفق السبيلين، وهو سبحانه يحب أن تعرف السبيلان لتتبع سبيل المؤمنين على بينة، وتجتنب سبيل المجرمين على بينة، لما له سبحانه في ذلك من الحكم الباهرة، والأسرار العظيمة من معرفة عموم ربوبيته وحكمته، وكمال أسمائه وصفاته، وتعلقها بمتعلقاتها واقتضائها لآثارها وموجباتها[88].

---

[87]- اظ:م.س: (**13** / **15-17**).

[88]- اظ:الفوائد: ابن القيم. (**1** / **111**).

قال ابن القيم: (والله تعالى قد بين في كتابه سبيل المؤمنين مفصلة، وسبيل المجرمين مفصلة، وعاقبة هؤلاء مفصلة، وعاقبة هؤلاء مفصلة، وأعمال هؤلاء، وأعمال هؤلاء، وأولياء هؤلاء، وأولياء هؤلاء، وخذلانه لهؤلاء، وتوفيقه لهؤلاء[89]، والأسباب التي وفق بها هؤلاء، والأسباب التي خذل بها هؤلاء، وجلا سبحانه الأمرين في كتابه وكشفهما وأوضحهما وبينهما غاية البيان... فالعالمون بالله وكتابه ودينه عرفوا سبيل المؤمنين معرفة تفصيلية، وسبيل المجرمين معرفة تفصيلية، فاستبانت لهم السبيلان، كما يستبين للسالك الطريق الموصل إلى مقصوده، والطريق الموصل إلى الهلكة)[90].

والناس حيال مسألة السبيلين أربع فرق:

الفرقة الأولى: من استبان له السبيلان على التفصيل، علما وعملا. وهذه الفرقة هي أفضل الخلق وأعلمهم.

الفرقة الثانية: من لم يستبن له أي من السبيلين، بل جهل الثنتين معا، وهذه الفرقة لسبيل المجرمين أسلك، وهم الأتباع أشباه الأنعام.

الفرقة الثالثة: من استفرغ الوسع وصرف العناية إلى العلم بسبيل المؤمنين، فهو بها خبير جملة وتفصيلا، ولكن يعلم سبيل المجرمين إجمالا.

الفرقة الرابعة: على عكس السابقة، من عرف خبر سبيل المجرمين على التفصيل، وكانت عنايته بسبيل المؤمنين عناية إجمالية، فهو يعرف سبيل الكفر والبدع والباطل والشر تفصيلا، وسبيل المؤمنين إجمالا، كطائفة ممن اعتنوا بمقالات الأمم والفرق عناية مفصلة مع جهل بتفاصيل السنة[91].

---

[89]- كان يحسن هنا أن يقدم توفيق المؤمنين على خذلان المجرمين لأن السياق يحتم ذلك فقد بدأ بذكر سبيل المؤمنين وثنى بذكر سبيل المجرمين ثم أخذ في تفصيل السبيلين فما ذكره من اسم الإشارة أولا فالمقصود به المؤمنون وما ذكره ثانيا فالمقصود به المجرمون.

[90]- الفوائد: ابن القيم. (**1 / 108-111**، باختصار).

[91]- اظ:م.ن: (**1 / 108-111**).

ولا يخفى أن أئمة العلم والدراية بالسبيلين على وجه التفصيل، هم الصحابة رضي الله عنهم، لا كان في هذا الشأن ولا في غيره ولا يكون مثلهم، (فإنهم نشؤوا في سبيل الضلال والكفر والشرك، والسبل الموصلة إلى الهلاك، وعرفوها مفصلة، ثم جاءهم الرسول فأخرجهم من تلك الظلمات إلى سبيل الهدى، وصراط الله المستقيم، فخرجوا من الظلمة الشديدة، إلى النور التام .. فعرفوا مقدار ما نالوه وظفروا به، ومقدار ما كانوا فيه...وأما من جاء بعد الصحابة، فمنهم من نشأ في الإسلام غير عالم تفصيل ضده، فالتبس عليه بعض تفاصيل سبيل المؤمنين بسبيل المجرمين، فإن اللبس إنما يقع إذا ضعف العلم بالسبيلين أو أحدهما)[92].

وهذه الحقيقة الشريفة مؤيدة بقول الفاروق: (قد علمت -ورب الكعبة-، متى تهلك العرب. فقام إليه رجل من المسلمين، فقال: متى يهلكون يا أمير المؤمنين؟ قال: حين يسوس أمرهم من لم يعالج الجاهلية، ولم يصحب الرسول ﷺ)[93].

فالجهل بتفاصيل سبيل المجرمين قد يورث الظن بأنها من سبيل المؤمنين، وهو من جنس الخطأ في تحقيق المناط، فقد يحدث الخلط لمن لم تستبن له تفاصيل السبيلين، بحيث يخرج من سبيل المجرمين ما هو منها بأعظم سبيل، ويقحم في سبيل المؤمنين ما ليس منها ألبتة أو العكس، وقد حدث هذا في باب العلوم والأعمال جميعا، كحال من اختلط عليه السبيلان، فاعتقد الباطل المحض وعده من جملة السنة، وجانب الحق وعده من جملة البدع والأهواء، وبنى الموالاة والمعاداة على حسب ذلك، فصار عنده أنصار الله وحزبه من العاملين لنصرة الإسلام، الذين هم أفضل الطوائف، مبتدعة من شر المبتدعة، (وقد وقع هذا لأكثر أهل الأهواء من الجهمية والمرجئة والخوارج والقدرية والروافض، يبتدعون المقالة، ثم يدعون إليها، ثم يوالون ويعادون على ذلك)[94].

---

[92]- م.س: (**1 / 108-111**).

[93]- قال ابن أبي شيبة في المصنف: كتاب الفضائل. فضل العرب. (**12 / 193** برقم:**33139**): حدثنا أبو الأحوص، عن شبيب بن غرقدة، عن المستظل بن حصين، قال خطبنا عمر بن الخطاب، فقال فذكره. ويروى عن عمر بلفظ: (إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية).

[94]- اظ:الفوائد: ابن القيم. (**1 / 108-111**).

والآيات في الحث على تدبر النماذج القرآنية في أخبار من قد سبق كثيرة جدا كقوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ} [الأنعام : **90**]؛ وقوله تعالى: { وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ} [هود : **120**]؛ وقوله تعالى: {كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا} [طه : **99**]؛ وقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [يوسف : **111**]، وقوله تعالى: {فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} [يونس : **94**].

فوجود أهل الكتاب، واشتراكهم مع المسلمين في الإيمان بجملة قضايا، كالإيمان بالبعث والوحي ... دليل على أن الإسلام دين الحق، الذي لا يقبل الله تعالى من الخلق دينا سواه، وقد قال تعالى: {غُلِبَتِ الرُّومُ ۞ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۞ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۞ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ} [الروم : **2 - 5**]، ففرح المؤمنين بانتصار الروم الذين كانوا أهل الكتاب على الفرس الذين كانوا وثنيين، سببه الاشتراك في الإيمان بأصل الرسالة والبعث، لذلك كان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، ولهذا كان يسدل شعره موافقة لهم ثم فرق بعد ذلك[95]، ولهذا صام عاشوراء لما قدم المدينة، ثم إنه قال قبل موته: "لئن بقيت إلى قابل لأصومن التاسع"[96]، يعني مع العاشر لأجل مخالفة اليهود.

---

[95]- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: أحمد عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. مكتبة ابن تيمية، (**21 / 170**)؛ والحديث في صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب صفة النبي ﷺ. (**3 / 1305** برقم: **3365**) من حديث ابن عباس ﷺ قال: (إن رسول الله ﷺ كان يسدل شعره وكان المشركون يفرقون رؤوسهم وكان أهل الكتاب يسدلون رؤوسهم وكان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء ثم فرق رسول الله ﷺ رأسه).

[96]- صحيح مسلم: كتاب الصيام. باب أي يوم يصام في عاشوراء. (**798/2** برقم: **1134**).

ولهذا السبب صلى إلى قبلتهم ستة عشر شهرا، فكما يفرح المؤمنون لانتصار من يشاركونهم في الإيمان بأصل الرسالة والبعث، كذلك تفرح قريش لانتصار فارس، لأنهم يشاركونهم في الوثنية وإنكار الرسالة والبعث.

ولذلك كثيرا ما يقرن الله تعالى في القرآن بين ذكر التوراة والقرآن، كما في قوله تعالى: {قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [القصص: **49**].

فينبغي الحرص الشديد على معرفة تلك النماذج وما تضمنته من الفقه، واتخاذها دليلا وأسوة، فإن الله تعالى ما قصها علينا إلا لهذا الغرض.

الفرع الخامس: كون معظم آيات القرآن العظيم محكمات، فيرد المتشابه إلى المحكم، حتى لا يشذ حكم عن أصول روح التشريع.

وهذا هو السر في ذم متبعي المتشابه، لأنهم قاصدون الحيدة عن أصول روح التشريع، بالخروج عن المحكمات. قال الله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران : **7**].

فليس الإحكام في هذه الآية ما يقابل نسخ ما يلقيه الشيطان، فيكون إحكاما في التنزيل، ولا هو في مقابل المنسوخ من الآيات فيكون من باب إبقاء التنزيل وعدم رفعه، وإنما الإحكام هنا هو إحكام في التأويل، والمعنى (هو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا، وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنيين، قال أحمد بن حنبل: المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في موضع كذا، وفى موضع كذا)[97].

---

[97]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13** / **274-275**).

وقد وصف الله تعالى كتابه في هذه الآية بأن بعض آياته محكمات وبعضها متشابهات[98]، وأن المحكمات هن أم الكتاب وأصله الذي يعتمد عليه ويرد ما خالفه إليه[99]، وبين أن التمسك بأم الكتاب متعين، وأن الذين في قلوبهم زيغ يتركون المحكمات التي هي في غاية الوضوح والبيان، ويتبعون المتشابهات التي إن فهمت بمعزل عن المحكمات أثارت فتنة، لما تحتمله من الحق والباطل، يبتغون من وراء ذلك الفتنة، وهي فساد ذات البين والحروب[100]، والكفر[101]، كما يبتغون تأويل المتشابه، أي: العلم بحقيقته التي يؤول إليها، فمعنى ابتغائهم تأويله، طلبهم تأويل بعثهم وإحيائهم، كما قاله الزجاج[102]، فأعلم الله أن تأويل ذلك ووقته لا يعلمه إلا الله تعالى.

---

[98]- كما وصف سبحانه كتابه بأنه كله محكم ووصفه في موطن آخر بأنه كله متشابه، وما كنا بصدده رأينا أنه وصف بعضه بأنه متشابه ووصف بعضه الآخر بأنه محكم وهو أم الكتاب. فمعنى كون الكتاب كله محكما أي متقنا فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره وتمييز الرشد من الغي في أوامره والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان. أما معنى كون الكتاب كله متشابها فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضا. فمعنى الإحكام في الكتاب كله يجامع معنى التشابه في الكتاب كله ولا يتنافى المعنيان بحال، فالكتاب متقن مصدق بعضه لبعض لا تناقض فيه أما الإحكام الخاص فلا يجامع التشابه الخاص بل يضاده وهذا التشابه إنما كان خاصا لأن التشابه كان في بعض الوجوه مع وجود المخالفة في وجوه أخر لذلك يشتبه على بعض الناس ولا يزول هذا التشابه إلا بالإحكام الخاص، فبه يقع الفصل بينهما وعلى هذا فيكون التشابه أمرا إضافيا فقد يتشابه عند طائفة ما لا يتشابه عند أخرى بل يكون الأمر عندها محكما، وقد يتبين لمن وقع لهم الاشتباه وجه الحق فيزول عنهم التشابه ويصير الأمر عندهم محكما. اظ مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**3 /54-63**).

[99]- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي الشوكاني. دار الفكر، بيروت، (**315/1**).

[100]- معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري، أبو إسحاق الزجاج. ت: عبد الجليل عبده شلبي- علي جمال الدين محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1424**هـ-**2004**م، (**319/1**).

[101]- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي. ت: محمد فؤاد سزكين. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1401**هـ-**1981**م، (**86/1**).

[102]- هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السوي الزجاج (؟ =**310**) أقدم أصحاب المبرد قراءة عليه وكان من يريد أن يقرأ على المبرد يعرض عليه أولا ما يريد أن يقرأه. قال ابن خلكان: كان من أهل العلم والأدب والدين المتين. ثم ارتفع الزجاج وصار مع المعتضد يعلم أولاده ومع عبيد الله بن سليمان أولا. اظ:الفهرست: محمد بن=

وتفسير كلمة التأويل بحقيقة ما يؤول إليه الأمر وما يؤول إليه الكلام[103] هو الأصل، إذ لم ترد كلمة التأويل في القرآن إلا بهذا المعنى، وهي وإن وردت في كلام السلف بمعنى التفسير، إلا أن الحمل على عادة القرآن وعرفه أولى.

واستدل الزجاج لما ذهب إليه بقوله تعالى: {وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۞ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ} [الأعراف : 52 ، 53]، فقد أخبر أنه فصل الكتاب وبينه وميزه إلى الحد الذي لا يشتبه بغيره، ثم قال {هَلْ يَنْظُرُونَ} [الأعراف : 53] أي: ينتظرون، {إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} [الأعراف : 53] إلى آخر الآية. وإنما ذلك مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من بعثهم وإحيائهم ومحاسبتهم، وما يتقدم ذلك من الأشراط، وما يتخلله ويصحبه من الوقائع الكبار، فحينئذ يقولون {قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ} [الأعراف : 53]، أي: قد رأينا ما أنبأتنا به الرسل {فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ} [الأعراف : 53]، وهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور، لا يعلم وقته وقدره وصفته إلا الله[104].

فقوله تعالى {يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} [الأعراف : 53]، إلى آخر الآية، هو كقوله تعالى: {يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ} [الأحقاف : 35] من البعث والنشور والعذاب[105].

وهذه الآية من سورة الأعراف تشبه أختها من سورة الأنعام وهي قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا} [الأنعام :

=إسحاق النديم. ت: مصطفى الشويمي. الدار التونسية- المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1406هـ-1985م، (ص: 272)؛ و: شذرات الذهب: ابن العماد. (2 / 259).

[103]- اظ:دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية: ابن تيمية. (1 / 330).

[104]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (13 / 278).

[105]- اظ:معاني القرآن وإعرابه: الزجاج. (1/319-320).

158]، فإن إتيان الملائكة، وإتيان الله تعالى، وإتيان الأشراط الكبرى، كطلوع الشمس من مغربها، هو عينه التأويل المذكور في الأعراف، ولكن لا يعلم قدره ووقته وكفيته إلا الله تعالى، والملفت للنظر أنه تقدم بين يدي الآيتين جميعا، ذكر الكتاب وما فيه من الهدى والرحمة، وإنما صححنا هذا القول لأن معنى التأويل في الكتاب ما قد ذكرنا.

كما يدخل في معنى ابتغائهم تأويله طلب العلم بكيفيات معاني الصفات، حتى خرجوا إلى التشبيه والتمثيل.

أو يكون معنى ابتغائهم تأويله، طلبهم تفسيره بما يتماشى مع زيغهم وضلالهم، وهم في الحقيقة لا يمكنهم معرفة تأويله، إذ لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، أو لا يعلم تأويله إلا الله تعالى والراسخون في العلم، حسب تحديد معنى المتشابه.

فمذهب الجمهور من السلف والخلف على الوقف عند لفظ الجلالة، وعليه فإن العلم بتأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى وحده، فهو مما استأثر الله تعالى بعلمه. وذهب مجاهد[106] وطائفة من السلف، إلى أن الوقف على الراسخين في العلم، ويصير المعنى أنه ما يعلم تأويل المتشابه إلا الله تعالى والراسخون في العلم، فهم يعلمون تأويل المتشابه أيضا.

ومن كان له علم بأصول السلف، وأمعن النظر، تبين له أنه لا منافاة بين قول الجمهور وقول مجاهد ومن وافقه. وتوضيح ذلك أن يقال وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

إن لفظ التأويل له معنيان مشهوران في النصوص وعند السلف كما له معنى اصطلاحي متأخر عن المعنيين الأولين:

المعنى الأول: أنه يأتي بمعنى التفسير كما يقول ابن جرير في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى. أي: تفسير الآية.

[106]- هو الإمام أبو الحجاج مجاهد بن جبر الإمام الحبر، قال خصيف: كان أعلمهم بالتفسير، وقال مجاهد: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة. قال سلمة بن كهيل: ما رأيت أحدا أراد بهذا العلم وجه الله إلا عطاء وطاووس ومجاهد. اظ:شذرات الذهب: ابن العماد. (**125/1**)؛ و: تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**92/1**).

المعنى الثاني: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهو معناه في القرآن، ومعلوم أن الكلام أمر وخبر، فإذا كان أمرا -ومثله النهي- كان تأويله نفس الفعل المأمور به، كما قالت عائشة: (كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي"، يتأول القرآن)[107] تعنى قوله: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ} [النصر : 3]. ومنه قول سفيان بن عيينة[108]: (السنة هي: تأويل الأمر والنهي)[109].

أما إذا كان الكلام خبرا فإن تأويله هو نفس الموجود المخبر عنه، ولكن هنا لا يمكن معرفة حقيقة ذلك، فهي مما استأثر الله بعلمه. فنحن نعلم معاني ما ذكره الله تعالى في القرآن مما في الجنة كالزرابي والماء والعسل، ولكن لا يمكن معرفة حقائقها، ولا تكون حقائقها كأشباهها في الدنيا. كذلك نعلم معاني أسمائه سبحانه وصفاته، فنعلم معنى القدير والسميع والحي والقيوم، ولكن لا نعلم كيفياتها، لأنها تليق بجلال الله وكماله، ومعلوم أنه لا يعلم كيف هو سبحانه؟ إلا هو سبحانه، فعلم الكيفيات هو مما استأثر الله بعلمه، لذلك قال مالك رحمه الله تعالى: (الاستواء معلوم والكيف مجهول)[110].

---

[107]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب التسبيح والدعاء في السجود. (**1** / **281**، برقم: **784**). وصحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب ما يقال في الركوع والسجود. (رقم **484**).

[108]- سفيان بن عيينة بن ميمون (**107**-) العلامة الحافظ شيخ الإسلام أبو محمد الهلالي الكوفي محدث الحرم. طلب العلم في صغره وكان إماما حجة حافظا واسع العلم كبير القدر. قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز. وقال أيضا: ما رأيت أحدا فيه من آلة العلم ما في سفيان وما رأيت أحدا أحسن لتفسير الحديث منه. وقال أحمد: ما رأيت أعلم بالسنن منه. وقال ابن المديني: ما في أصحاب الزهري أتقن من ابن عيينة. اتفقت الأمة على الاحتجاج بابن عيينة لحفظه وأمانته، وكان مدلسا لكن على الثقات. من بديع أقواله: العلم إذا لم ينفعك ضرك. اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**1**/ **262** رقم **249**).

[109]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**56/3**).

[110]- العلو للعلي الغفار: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي. ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود. مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط:**1**، **1995**م، (**262/1**).

ونخلص إلى أن قول الجمهور حق باعتبار، وقول مجاهد حق باعتبار، فإن كان التأويل بمعنى التفسير ومعرفة المعاني، فإن الراسخين في العلم يعلمونه، ومقصود تنزيل القرآن هو أن يفهم وتتدبر آياته؛ أما إن كان التأويل بمعنى ما استأثر الله بعلمه من حقائق الآخرة وكيفيات معاني الصفات ونحو هذا، فهذا النوع من التأويل لا يعلمه غير الله تعالى[111].

المعنى الثالث: أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ذلك الظاهر لدليل يقترن به، فهو معنى لم يرد في القرآن ولا عند السلف، ولكنه اصطلاح أحدثه المتأخرون[112].

ولكن أبشع أنواع التأويل، هو صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، سوى دعوى أن في الحمل على الظاهر محذورات لا تليق. وهو من جنس التحريف للكلم عن مواضعه، لا سيما والظاهر المتبادر لم يرد في الكتاب والسنة ولا عن السلف نفيه، فالذين تولوا كبر هذا النوع من التأويل (يدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله، بغير دليل يوجب ذلك، ويدعون أن في ظاهره من المحذور، ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه، فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقا ممكنا كان المنفى مثله، وإن كان المنفى باطلا ممتنعا كان الثابت مثله)[113].

وعلى هذا فآيات الصفات ليست من المتشابه الذي لا يعرف معناه، تماما كآيات الجنة والنار، فهي معلومة المعاني يعلمها الراسخون في العلم، ويوضحون معناها بما يزيل ما عساه يقع من الاشتباه الإضافي لدى بعض الناس، وإنما الذي هو من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه، معرفة كيفياتها، لأن الناس مع كثرة اختلافهم في المحكم

---

[111]- اظ:دقائق التفسير: ابن تيمية. (**1/329-330**).

[112]- اظ:م.ن: (**1 / 330**).

[113]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**3 / 67**).

والمتشابه، لم يؤثر عن واحد من الصحابة أن آيات الصفات من المتشابه، لذلك لم يختلفوا فيها[114].

ولكن أهل التأويل الفاسد، يزعمون أن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني النصوص المتعلقة بصفات الله تعالى، سواء كانت من القرآن أو من السنة، ولا صحابته، بل ولا جبريل عليه السلام كان يعرف معاني ذلك، لأن معرفة معانيها مختصا بالله تعالى. فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وعلى هذا، فقد كان الرسول ﷺ يتكلم بما لا يعلم معناه. وقد بينا أن الوقف على لفظ الجلالة وقف صحيح، باعتبار أنه لا يعلم الكيفيات وحقائق المخبر عنه إلا علام الغيوب، وأن هذا غير علم معاني الكلام، فهم فسروا مصطلح التأويل في آية الباب بالمعنى المحدث لهذا المصطلح، وهو لم يرد لا في النصوص ولا عند السلف، غاية شأنه أنه قد اصطلح عليه المتأخرون[115].

ومن الدليل على أن علم التأويل الذي هو علم حقيقة المخبر عنه هو مما استأثر الله بعلمه، وأنه غير فهم المعاني التي يعلمها الراسخون في العلم، قوله تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ} [يونس : **39**]، فهم قد كذبوا بالقرآن على نعتين فيهم يغلظان تكذيبهم به. الأول: أنهم لم يحيطوا بعلمه، وهذا ممكن لو أرادوه لأنه متعلق بالعلم بمعاني القرآن. والثاني: أنه لم يأتهم تأويله، وهذا ليس في قدرتهم، ولا هم مكلفون بالإتيان به، لأنه هو نفس وقوع المخبر به، وهو إلى الله تعالى يوقعه متى شاء، فما عليهم إلا الإيمان بما أخبر به، لأن مجيء تأويله، أي: وقوعه وحدوثه إلى الله تعالى. فالأول مقدور لهم بخلاف الثاني.

والمقصود هنا، هو أن الله تعالى فرق بين الأمرين: بين الإحاطة بعلم معاني القرآن، وبين حدوث تأويله، أي: وقوع ما أخبر به، وهذا مما استأثر الله تعالى بالعلم به، بخلاف علم معاني القرآن، فإن الإحاطة بها ممكنة[116].

---

[114]- اظ:الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**1** / **213-214**).

[115]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**5** / **34-35**).

[116]- اظ:م.ن: (**13** / **283**).

ومن أمثلة اتباع المتشابه والانعطاف به عن المحكمات، ما ذكروه في سبب نزول هذه الآيات من سورة آل عمران، فقد ذكروا أنها نزلت في وفد نجران، وهم نصارى، جادلوا النبي ﷺ، وأرادوا الاستدلال على التثليث بقوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر : **9**]، باعتبار أن لفظة "نحن" تستعمل للجماعة، فالله تعالى ليس واحدا -بزعمهم- بل جماعة، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا.

وهذا يبين أن هذا الضمير يستعمل في معنيين: معنى الجماعة، ومعنى المتكلم المعظم نفسه. ومعناه في الآية، أن الله العظيم يتكلم بلسان العظمة، وهم انحرفوا به إلى المعنى الباطل، وهو الجماعة لزيغ قلوبهم، وعندما نرجع إلى أم الكتاب، وهو المحكم، نجد آيات كثيرة تصرح بوحدانية الله تعالى، فيرد المتشابه إليها ويفهم على مقتضاها.

فهذا الضمير هو من المتشابه الذي يحتمل أكثر من معنى، فترى الذين في قلوبهم زيغ يجنحون إلى معناه غير المراد بالنصوص، يريدون بذلك الفتنة، ليفتنوا به الناس إذا وضعوه على غير مواضعه، وابتغاء تأويله وهو الحقيقة التي أخبر عنها[117]، وطلب تفسيره على زعمهم موافقة لزيغهم وهواهم. وذلك يكون فيما احتمل وجوها من المعاني، بخلاف الذي ليس له إلا معنى واحدا. وهكذا تجد الطوائف المخالفة للحق تستدل على باطلها بأدلة متشابهة، بمعنى أن فيها شبهة الحق، وإلا فالباطل المحض لا يستدل به.

فالخارج عن المحكمات إلى المتشابهات، خارج عن روح التشريع، ومبتغ للفتنة، ومبتغ لتأويل المتشابه، لأن روح التشريع هو في المحكم، لذلك جعله أم الكتاب، وأمر برد ما خالفه إليه، وفهمه على مقتضاه. فمن رام فهمه بمعزل عن المحكم، فهو ممن يبتغي الفتنة، ويبتغي تأويله، فهو من المحرفين للكلم عن مواضعه. وهذا بدهي، لأنه لا يعقل أن تدرك روح التشريع مما احتمل حقا وباطلا، بل لا تؤخذ إلا من محكم في غاية الإتقان والإحكام.

---

[117] - اظ:م.س: (**277/13**).

الفرع السادس: أن ما خالف دلالة القرآن العظيم فمردود.

وهذا واضح لبادئ الرأي، إذ تنسب الشريعة كلها إلى القرآن، إذ هو مصدرها فمن خالف القرآن فقد خالف الشريعة، لذلك قال: "ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل، وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق"[118].

ومعنى كونه ليس في كتاب الله، أي: ليس في حكم الله تعالى. ولا يقصد أن بعض الأدلة المعتبرة إذا لم ترد فيه، تركت له، ولكن اختصر حكم الله تعالى في كتابه، إذ هو عنوانه، وهذا يبين أن باقي المصادر متفرعة عنه، ومنه أخذت شرعيتها، فتنسب المخالفة والموافقة إليه.

فالمراد بكتاب الله: حكم الله من كتابه أو سنة رسوله ﷺ أو إجماع الأمة، فليس المقصود بالحديث، أن كل من شرط شرطا لم ينطق به الكتاب فهو باطل، لأنه قد يشترط في البيع الكفيل فلا يبطل الشرط، ويشترط في الثمن شروط من أوصافه، أو من نجومه ونحو ذلك، فلا يبطل.

قال القرطبي: (فبين أن الشرط أو العقد الذي يجب الوفاء به ما وافق كتاب الله، أي: دين الله، فإن ظهر فيما يخالف رد)[119].

قال ابن تيمية: (إن الشرط الذي بينا جوازه بسنة أو إجماع صحيح بالاتفاق، فيجب أن يكون في كتاب الله، وقد لا يكون في كتاب الله بخصوصه، لكن في كتاب الله الأمر باتباع السنة، واتباع سبيل المؤمنين، فيكون في كتاب الله بهذا الاعتبار، لأن جامع الجامع جامع، ودليل الدليل دليل بهذا الاعتبار)[120].

---

[118]- صحيح مسلم: كتاب العتق. باب إنما الولاء لمن أعتق. (**2** / **1142** برقم: **1504**).

[119]- تفسير القرطبي: القرطبي. (**6** / **33**).

[120]- القواعد النورانية: ابن تيمية. (**1** / **209**).

فالمردود من الشروط وغيرها، ليس هو ما لم ينص عليه الكتاب، ولكن ما ناقض حكم الكتاب. وهذا له نظائر، فقد جاء في حديث القيامة: "ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن، ووجب عليه الخلود"[121]، وكان النبي ﷺ يسمي الأمة بأهل القرآن، فقال: "فأوتروا يا أهل القرآن"[122]، فالمصادر كلها اختزلت في القرآن العظيم لكليته، ولعظيم حرمته.

وقد كان سبب ظهور الأهواء، هو مخالفة دلالة القرآن، حتى جاؤوا بنقيض روح التشريع، فتركوا المحكمات واتبعوا المتشابهات من غير نظر منهم إلى فهم السلف وعملهم بالأدلة، كيف كان؟ ويكفي من ذلك أن نعلم أن أهل الأهواء حين تركوا دلالة القرآن قد اعتذروا بأنها لا تفيد اليقين، وأنه يجب تقديم دلالة العقول على قول الله والرسول ﷺ، ولك أن تتصور حجم الانحراف والزيغ والغي الناتج عن هذه المقدمة.

ولكن ينبغي التنبيه هنا إلى مقام دحض ومزلة، وهو اعتقاد المجتهد المخالفة لكتاب الله تعالى، ولا يكون الأمر كذلك في نفس الأمر، فيقع من الرد للأصول الصحيحة بسبب هذا الاعتقاد الفاسد، كدعوى رد السنن لظاهر القرآن، والحق أن السنن الصحيحة لا يتصور العقل مخالفتها للقرآن، وهل يعقل أن يشرع الله تعالى حكما في القرآن، ثم يشرع في السنة ما يخالفه من غير أن يكون أحد النصين منسوخا؟

الفرع السابع: أسباب النزول سبب عظيم في إيغال القرآن في الدلالة على روح التشريع.

معرفة أسباب النزول لا غنى عنها للناظر في القرآن، المتطلب فهم معانيه واستنباط ما فيه، لأن الكلام له أوجه وتصاريف يختلف معناه باختلافها، كما ذكروا ذلك في معاني

[121]- صحيح البخاري: كتاب التفسير. باب قول الله: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة : **31**]. (**1624/4** برقم: **4206**).

[122]- سنن الترمذي: أبواب الوتر. باب: ما جاء أن الوتر ليس بحتم. (**316/2** برقم: **453**). قال الحافظ ابن حجر: (أخرجوه في السنن الأربعة وصححه ابن خزيمة). فتح الباري: (**227/11**).

الحروف، ومعاني الأمر والنهي في علوم اللسان، فقوله تعالى: {فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة : 91]، ليس هو للاستفهام، وإن كان ظاهره أنه له، لأن الله تعالى لا يطلب الفهم، إذ هو علام الغيوب، ولكنه خرج مخرج الإنكار، وذاك معناها، وبسبب النزول علمنا ذلك. وعلى هذا النمط فقس[123].

وأيضا، فإن أخذ النص بمعزل عن سببه، هو كأخذه بمعزل عن سياقه، بل أعظم من ذلك، وفيه شبهة التحريف، لأن المعنى لا يتضح إلا بذكر السبب أو السياق، فذكره دون ذلك هو في المعنى كبتر بعض مفرداته، ولكن ذاك تحريف في المباني، وهذا تحريف في المعاني. بل أخذ النص بمعزل عن سببه، هو كأخذه بمعزل عن الكليات والمقاصد، وهو سبب انحراف الخوارج لأنهم فهموا النصوص بمعزل عن المقاصد والكليات، ولم يضموا النصوص بعضها إلى بعض، حتى قال فيهم ابن عمر ما قال، روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين)[124].

وأيضا، فإن كتمان السبب الذي يوضح المعنى، هو بمثابة تحويل المناط إلى جهة أخرى وذكر سبب آخر غير السبب الحقيقي، لأن المؤدى واحد، وهو تحريف الكلم عن مواضعه.

وأقل المحاذير في الجهل بسبب النزول، هو الوقوع في الإشكال والإبهام الذي يورث النزاع والخلاف، لذلك لما كان الصحابة على علم بالتنزيل لشهودهم أسبابه وملابساته وسياقاته ومقتضيات أحواله، قل عندهم الخلاف، ولما كان المتأخرون بخلافهم كانوا على النقيض منهم.

روى البيهقي من حديث إبراهيم التميمي قال: (خلا عمر بن الخطاب ذات يوم، فجعل يحدث نفسه، فأرسل إلى ابن عباس فقال: كيف تختلف هذه الأمة فكتابها واحد،

123- اظ:الموافقات: الشاطبي. (3 / 347).

124- صحيح البخاري: تعليقا. كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم. باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم. (2539/6).

ونبيها واحد، وقبلتها واحدة؟ قال ابن عباس: يا أمير المؤمنين أنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وأنه يكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن، لا يعرفون فيم نزل، فيكون كل يوم فيه رأي، فإذا كان لقوم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا، اقتتلوا. فزبره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ثم دعاه بعد فعرف الذي قال. ثم قال: أيها أعد)[125].

لقد ذكر الشاطبي دليلين مهمين على لزوم معرفة أسباب النزول لمن أراد علم القرآن:

(أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن... إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال... إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط. فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.

الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل، موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع)[126].

ثم استدل الشاطبي لقوله، بقصة ابن عباس مع عمر ثم قال: (إن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالما بالقرآن. وعن الحسن[127] أنه قال: ما أنزل الله آية إلا وهو

---

[125]- شعب الإيمان: البيهقي. ت: محمد السعيد بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1410**هـ، (**2** / **425** برقم: **2283**). وسنن سعيد بن منصور: أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني. ت: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد. دار العصيمي، الرياض، ط:**1**، **1414**هـ، (**176/1**).

[126]- الموافقات: الشاطبي. (**3** / **347-348** باختصار).

[127]- الحسن بن أبي الحسن البصري الأنصاري مولاهم ثقة فقيه فاضل مشهور، وكان يرسل كثيرا ويدلس، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر. قال أبو بردة: (أدركت الصحابة فما رأيت أحدا أشبه بهم من الحسن)، وقال سليمان التيمي:(الحسن شيخ أهل البصرة)، وهو رأس أهل الطبقة الثالثة مات سنة **110** وقد قارب التسعين. اظ:تقريب التهذيب: ابن حجر. ت: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني. دار العاصمة، (**236/1** رقم: **1227**) و:طبقات الحفاظ:السيوطي. (ص: **35** رقم **64**).

يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها[128]. وهو نص في الموضع مشير إلى التحريض على تعلم علم الأسباب)[129].

والذي نتناوله هنا ليس بيان قيمة سبب النزول في توضيح معنى النصوص، فهذا بعض ما يحقق ويرسم روح التشريع، وإنما المقصود بيان كيف أن سبب النزول يعين على رسم روح التشريع بما يحدده من إطلاقات الآيات وعموماتها، فينشئ بذلك عرفا خاصا للقرآن العظيم.

ويمكن على هذا، بيان قيمة سبب في النزول في رسم روح التشريع في جملة مسائل، وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

المسألة الأولى: تجلية المعاني على وجه قاطع.

وتتجلى المعاني على وجه قاطع في صورة سبب النزول، لأن صورته قطعية الدخول في المعنى، فلا يخصص سبب النزول من حكم الآية بلا خلاف يذكر.

قال الزرقاني[130]: (معرفة أن سبب النزول غير خارج عن حكم الآية إذا ورد مخصص لها، وذلك لقيام الإجماع على أن حكم السبب باق قطعا، فيكون التخصيص قاصرا على ما سواه، فلو لم يعرف سبب النزول لجاز أن يفهم أنه مما خرج بالتخصيص، مع أنه لا يجوز إخراجه قطعا للإجماع المذكور)[131].

---

[128]- هذا الأثر خرجه القاسم بن سلام في فضائل القرآن: كتاب فضل القرآن ومعالمه وأدبه. باب فضل القرآن والسعي في طلبه. (برقم: **63**).

[129]- الموافقات: الشاطبي. (**3** / **350**).

[130]- محمد عبد العظيم الزرقاني: (..- **1367** هـ =..-**1948** م) من علماء الأزهر بمصر. تخرج بكلية أصول الدين، وعمل بها مدرسا لعلوم القرآن والحديث. وتوفي بالقاهرة. من كتبه (مناهل العرفان في علوم القرآن). اظ:الأعلام: الزركلي. (**6** / **210**).

[131]- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط:**3**، (**1** / **113**).

لذلك غلطوا أبا حنيفة في إخراج الأمة المستفرشة من قوله "الولد للفراش"، والخبر إنما ورد في وليدة زمعة، إذ قال عبد بن زمعة (هو أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه) فقال ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[132]، فأثبت للأمة فراشا، وأبو حنيفة لم يبلغه السبب فأخرج الأمة من العموم[133].

المسألة الثانية: إنشاء عرف خاص بالقرآن العظيم، وأن هذا لا يتعارض مع قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وإنما يظهر ذلك أكثر في حالة تعدد النزول مع وحدة السبب، فيكون السبب واحدا وما نزل بشأنه أكثر من آية.

مثال السبب الواحد تنزل فيه آيتان. ما رواه ابن عباس قال: كان رسول الله جالسا في ظل شجرة. فقال: إنه سيأتيكم إنسان ينظر إليكم بعيني شيطان، فإذا جاء فلا تكلموه. فلم يلبثوا أن طلع رجل أزرق العينين، فدعاه رسول الله فقال: علام تشتمني أنت وأصحابك؟ فانطلق الرجل فجاء بأصحابه، فحلفوا بالله ما قالوا، حتى تجاوز عنهم؛ فأنزل الله: {يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ } [التوبة : **74**][134].

وأخرج أحمد هذا الحديث بهذا اللفظ، وقال فأنزل الله: {يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ ۞ اسْتَحْوَذَ

---

[132]- سبق تخريجه، (ص: **53**).

[133]- اظ:مناهل العرفان: الزرقاني. (**1** / **113**).

[134]- الدر المنثور: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي. دار الفكر، بيروت، **1993**م، (**4** / **241**).

عَلَـيْهِمُ الـشَّيْطَانُ فَأَنْـسَاهُمْ ذِكْـرَ اللَّهِ أُولَئِـكَ حِـزْبُ الـشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِـزْبَ الـشَّيْطَانِ هُـمُ الْخَاسِرُونَ}[135] [المجادلة : **18** ، **19**].

فاستفدنا من هذا صعوبة المراس مع المنافقين، وأنهم هو العدو حقا يحلفون للمؤمنين في الدنيا، وهذا أمر تقتضيه المعاملة الدنيوية لأنها مبنية على الظاهر، ولكنهم سيحلفون لله تعالى يوم القيامة أيضا، كأنه غاب عن أذهانهم أنه يعلم سرهم ونجواهم في الدنيا والآخرة. فمن عرف القرآن وبيانه لأحوالهم، ينبغي له التحرز والحذر منهم، فإنهم هم العدو.

فنزول أكثر من آية في السبب المشار إليه، هو لتأكيد هذا المعنى للمؤمنين، خاصة وفيهم سماعون لهم، وقطع دابر التردد في عداوتهم، فتعدد الآيات النازلة على السبب الواحد هو (أبلغ في الإقناع وأظهر في البيان)[136].

ومثال السبب الواحد ينزل فيه أكثر من آيتين.

ما أخرجه الترمذي عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله لا أسمع الله ذكر النساء في الهجرة، فأنزل الله تعالى: {أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ}[137] [آل عمران : **195**].

وأخرج الطبراني[138] عنها أنها قالت: قلت: يا رسول الله تذكر الرجال ولا تذكر النساء. فأنزلت: {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ} [الأحزاب : **35**]، وأنزلت: {أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى}[139] [آل عمران : **195**].

---

[135]- مسند أحمد: (**4** / **231-232**، برقم: **2407**). قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (**7** / **261**): (رواه أحمد والبزار ورجال الجميع رجال الصحيح).

[136]- مناهل العرفان: الزرقاني: (**1** / **121**).

[137]- سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن. (**5** / **237**، برقم: **3023**).

138- هو:الإمام، الحافظ، الثقة، الرحال، الجوال، محدث الإسلام، علم المعمرين، أبو القاسم سليمان بن أحمد ابن أيوب بن مطير اللخمي، الشامي، الطبراني، صاحب المعاجم الثلاثة. مولده:بمدينة عكا، عاش مائة عام وعشرة أشهر (**260**=**360**)، وارتحل به أبوه، وحرص عليه، فبقي في الارتحال ولقي الرجال ستة عشر عاما، وكتب عمن=

وأخرج الترمذي عنها أنها قالت: تغزو الرجال ولا تغزو النساء، وإنما لنا نصف الميراث، فأنزل الله: {وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ} [النساء : **32**] وأنزل: {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ}[140] [الأحزاب : **35**][141].

ومن تعدد سؤال أم سلمة وما نزل من الآيات، علمنا أن للقرآن عرفا متعلقا بالنساء، وهو أنه جعلهن شقائق للرجال، ففي كل نزول نستفيد معنى صنوا لغيره من المعاني، فتكوّن عموم معنوي من كل نزول مع اتحاد السبب، وصار ذلك العموم المعنوي بمثابة العرف القرآني، الذي يستفاد منه بعض الأحكام، إما ابتداء، وإما ترجيحا. فالذين فرقوا بين صلاة المرأة وصلاة الرجل، أو تلبية المرأة وتلبية الرجل من غير دليل معتبر، يستدل عليهم بأن عرف القرآن جعل النساء شقائق الرجال، يشاركونهم في الأحكام إلا ما خصهن الدليل به.

المسألة الثالثة: سبب النزول لا يحد من عموم النصوص في كل الأحوال، بل سلطان العموم أعظم.

وقد غلط غلطا فاحشا من قصر عموم الآيات على سببها من غير وجود دليل على ذلك التخصيص، فإن الأصل عدم التخصيص، إلا أن يرد الدليل الصالح الذي يحد من سلطان العموم والإطلاق، وإلا انحصر اتساع المعنى بالعموم والإطلاق في طائفة من الناس نزلت الآيات بسببهم، وهذا يتنافى بحدة مع القول بعموم الرسالة وخلودها وصلاحها لكل الأوقات، وأنها رحمة للعالمين إلى قيام الساعة.

=أقبل وأدبر، وبرع في هذا الشأن، وجمع وصنف وعمر دهرا طويلا، وازدحم عليه المحدثون، ورحلوا إليه من الأقطار. ولم يزل يكتب حتى كتب عن أقرانه. وسمع من: نحو ألف شيخ أو يزيدون. ومن تواليفه (المعجم الصغير) و(المعجم الكبير) و(المعجم الأوسط)، وغيرها. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**16 / 119**).

[139]- المعجم الكبير: الطبراني. (**23 / 263** برقم: **554**).

[140]- سنن الترمذي: كتاب التفسير. (**237/5** برقم: **3022**).

[141]- اظ:مناهل العرفان: الزرقاني. (**1 / 122-123**)؛ و: مباحث في علوم القرآن: مناع القطان. (**92-93**).

وهذا الغلط الفاحش في حصر الآية فيمن نزلت بسببه، وأنه هو المراد بها، هو هضم لتلك العمومات المقصود عمومها سببه (أن أقواما في عصر الرسول ﷺ قالوا أقوالا وفعلوا أفعالا في الخير والشر، فنزلت بسبب الفريقين آيات حمد الله فيها المحسنين وذم المسيئين، فعمد كثير من المفسرين إلى تلك العمومات، فنسبوها إلى أولئك الأشخاص، وقالوا: إنهم المعنيون بها. وكذلك الحال في أحكام وقعت في القرآن، كان بدو افتراضها أفعال ظهرت من أقوام، فأنزل الله بسببها أحكاما صارت شرائع عامة إلى يوم القيامة، فلم يكن من الصواب إضافتها إليهم، وأنهم هم المرادون بها، إلا على وجه ذكر سبب النزول فقط، وأن تناولها لهم ولغيرهم تناول واحد)[142].

فالظن بأن الآية التي نزلت على سبب معين هي خاصة به، يجعل كأن الحكم مختص بمن نزلت فيه، فيكون حكما قد مضى ولم يبق منه إلا التلاوة، حتى قال بعض من قدم العقل على النقل -وقد احتج عليه بشيء من القرآن-: دعني من كلام قيل في أناس مضوا وانقرضوا[143].

والمتأمل لآيات الذكر الحكيم إذا استحضر كونه تنزيلا من حكيم حميد، وتأمل جزالة ألفاظه وقوة معانيه وعظمة المتكلم به، وأنه أراده هداية لجميع المكلفين، وحجة عليهم أجمعين إلى قيام الساعة {لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} [الأنعام : **19**]، أيقن أن مناط الثواب والعقاب فيه، والمدح والذم، إنما هو على الأوصاف والأفعال، لا على أشخاص من نزلت فيه آياته، وأن غاية ذلك التحذير من فعل المجرمين، والترغيب في فعل الصالحين، لتحصيل مثل ثواب هؤلاء، واجتناب مثل عقاب هؤلاء، وأن هذه الأفعال ليس منها فعل إلا والشركة فيه ممكنة، وهذا يستلزم الشركة في الأحكام[144].

---

[142]- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**2** / **699-708**؛ باختصار).

[143]- اظ:م.ن: (**2** / **699-708**؛ باختصار).

[144]- اظ:م.ن: (**2** / **699-708**؛ باختصار).

فالأفعال المذكورة في القرآن عن المعينين من الكفار والمنافقين، كأبي جهل وأمية ابن خلف وابن سلول وغيرهم، لا يشك عاقل أن غيرهم يشاركهم فيها، لتلبسه بها، فكيف يفارقهم في الحكم والفعل واحد؟ وهذا هو السر في عدوله تعالى عن ذكر أسمائهم، واكتفائه سبحانه بذكر أوصافهم، لأن مناط الثواب والعقاب هو على ما قام من الأوصاف والأفعال. فلو ذكر في كل مرة أسماءهم لتوهم بعض الناس اختصاصهم بتلك الأحكام، ومقصوده تعالى بذكر الأوصاف هو إرادة التعميم للأحكام المترتبة، وأنها تتناول من قامت به تلك الأوصاف[145].

ومع أنه تعالى ذكر أوصافهم ولم يذكر أسماءهم لدرء توهم اختصاصهم بما نزل بسببهم من الأحكام، ومع ذلك وجد من حصر ما نزل في بعض الكفار دون من تحقق بنفس المناط الذي تحققوا به، فكيف لو ذكرهم الله تعالى بأسمائهم؟ إذا لعظمت البلية واتسعت الرزية.

ومن أمثلة محاولة قصر الآية على سبب نزولها، قوله تعالى: {الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ } [النور : 3]، فقد أشكلت على طوائف من العلماء، وظنوا أنها إن كانت خبرا فكثير من الزناة ينكح عفيفة، وإن كانت نهيا فيكون قد نهى الزاني أن يتزوج إلا بزانية أو مشركة، فيكون نهيا له عن نكاح المؤمنات العفائف، وإباحة له في نكاح المشركات والزواني، ومن ثم طلبوا للآية أوجها من التأويل والنسخ، حتى ادعى بعضهم أن (هذا عام اللفظ خاص المعنى، والمراد به رجل واحد وامرأة واحدة، وهي: عناق البغي وصاحبها، فإنه أسلم واستأذن رسول الله في نكاحها فنزلت هذه الآية)[146].

---

[145]- اظ: م.س: (**2** / **699-708**؛ باختصار).

[146]- أخرج النسائي في السنن: كتاب النكاح. باب تزويج الزانية. (**6** / **66** برقم: **3228**) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي وكان رجلا شديدا وكان يحمل الأسارى من مكة إلى المدينة قال: فدعوت رجلا لأحمله وكان بمكة بغي يقال لها عناق وكانت صديقته خرجت فرأت سوادي في ظل الحائط فقالت من هذا مرثد مرحبا وأهلا يا مرثد انطلق الليلة فبت عندنا في الرحل. قلت: يا عناق إن رسول الله ﷺ حرم الزنا. قالت: يا أهل الخيام هذا الدلدل، هذا الذي يحمل أسراءكم من مكة إلى المدينة فسلكت الخندمة فطلبني ثمانية فجاؤوا حتى قاموا على رأسي فبالوا فطار بولهم علي وأعماهم الله عني فجئت إلى صاحبي فحملته=

فهم في سبيل دفع ما استشكلوه، أرادوا حصر المعنى في سبب النزول خروجا من الإشكال، ولكن مسلكهم فاسد، لأن صورة سبب النزول وإن كانت قطعية الدخول في المعنى إلا أن (القرآن لا يقتصر به على محال أسبابه، ولو كان كذلك، لبطل الاستدلال به على غيرها)[147].

فالصحيح (أن المتزوج أمر أن يتزوج المحصنة العفيفة وإنما أبيح له نكاح المرأة بهذا الشرط، كما ذكر ذلك سبحانه في سورتي النساء والمائدة، والحكم المعلق على الشرط ينتفي عند انتفائه، والإباحة قد علقت على شرط الإحصان، فإذا انتفى الإحصان انتفت الإباحة المشروطة به، فالمتزوج إما أن يلتزم حكم الله وشرعه الذي شرعه على لسان رسوله، أو لا يلتزمه؛ فإن لم يلتزمه فهو مشرك لا يرضى بنكاحه إلا من هو مشرك مثله، وإن التزمه وخالفه، ونكح ما حرم عليه لم يصح النكاح، فيكون زانيا فظهر معنى قوله: {لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً} [النور : **3**]، وتبين غاية البيان، وكذلك حكم المرأة)[148].

فالقضية ليست منحصرة فيما قلنا من البقاء على العموم إذا لم يرد له مخصص صالح، بل الأمر وراء ذلك، وهو أن اللفظ إذا كان خاصا في الآية، فإن سبب النزول هو الذي يبين أن الخصوص غير مراد، مثاله قوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ} [الأنعام : **145**]، فالحصر هنا غير مقصود من الكلام، لأن الآية نزلت في الكفار الذين أبوا أن يقبلوا شريعة الله تعالى في التحليل والتحريم، ومضوا يحلون ويحرمون بأنفسهم، فحرموا ما أحل الله وأحلوا ما حرم الله تعالى.

=فلما انتهيت به إلى الأراك فككت عنه كبله فجئت إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله أنكح عناق. فسكت عني فنزلت {وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ} [النور : **3**] فدعاني فقرأها علي وقال: "لا تنكحها".

[147]- إغاثة اللهفان: ابن القيم. (**66/1**).

[148]- م.ن: (**1 /66- 67**).

وكـان منطقيـا لقـصر نظـرهم واتبـاع أهـوائهم، أن يخـالفوا الـشريعة وأن يـضادوها ويـشاقوها ويعانـدوها، فنزلـت هـذه الآيـة وحـصرت المحرمـات صـوريا، ولـم يكـن الغـرض حقيقة الحصر، وإنما مقصودها المحادة لهم والمناقضة لقولهم، فكأنه قال: لا حرام إلا ما أحللتموه، ولا حلال إلا ما حرمتموه، وليس المقصود حل ما وراء ما ذكر، لأن المقصود إثبات التحريم لا إثبات التحليل[149].

قال إمام الحرمين: (وهذا في غاية الحسن، ولولا سبق الشافعي إلى ذلك، لما كنا نستجيز مخالفة مالك في حصر المحرمات فيما ذكرته الآية)[150].

المسألة الرابعة: سبب النزول يمكن من الاطلاع على بعض الحكم والمصالح من وراء تشريع الأحكام.

سبب النزول يمكن من معرفة بعض الحكم والمصالح التي نزلت لأجلها النصوص القرآنية، وهذا نفسه يدحض قول من قال بأن الله تعالى يتصرف بلا حكمة، بل بمحض المشيئة. فنحن نعلم يقينا أنه أنزل هذه الآية بما فيها من حكم، بسبب هذه الحادثة المعينة، ومن ثم نطلع على بعض حكم التشريع. فنوقن أنه حرم الزنا والخمر، لما فيهما من المفاسد العظيمة. وأحل النكاح والطيبات من المآكل لما فيها من المصالح العظيمة. ولا شك أن في هذا فائدة للمؤمنين، إذ يزدادون إيمانا، ويعلمون أنه الحق من ربهم، فيؤمنوا به وتخبت له قلوبهم.

وأما الكافرون، فإن كانوا منصفين علموا قيام التشريع الإسلامي على رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، وسعيه لتحقيق ذلك حسب السنن الكونية القاضية بلزوم التدرج بالجماعة الإسلامية، كما حدث في تحريم الخمر غيره[151].

---

[149]- اظ:مناهل العرفان: الزرقاني. (**1 / 112**).

[150]- م.ن: (**1 / 112**).

[151]- اظ:م.ن: (**366/2**).

المسألة الخامسة: أن السبب النزول بمثابة التطبيق العملي المسبق للآية.

فيحدث التطبيق العملي أولا، ثم تنزل الآية بسببه، فيصير تشريعا عاما، وما كان كذلك، كان أدعى للإفهام، وأرسخ في الأذهان. فلو حدث نفس التطبيق من جهة أخرى، لأمكن المفتي الإفتاء بحكم اليقين.

وهذا الذي حدث لبروع بنت واشق، فبسببها ورد الحديث، ثم حدثت الحادثة عينها فسأل عنها ابن مسعود، فأفتى باجتهاده فأصاب عين الصواب دون أن يكون له علم مسبق بالسنة، لذلك اغتبط بما وفقه الله تعالى إليه[152].

وقريب منه ما ذكره الزركشي[153] من تقدم نزول الآية على الحكم.

قال الزركشي: (قد يكون النزول سابقا على الحكم، وهذا كقوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى} [الأعلى : 14]، فإنه يستدل بها على زكاة الفطر. روى البيهقي[154] بسنده إلى ابن عمر أنها نزلت في زكاة رمضان[155] ثم أسند مرفوعا نحوه)[156].

152- وقد سبق تخريجه، (ص: 38).

153- محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: (745 - 794 هـ = 1344 - 1392 م) عالم بفقه الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. من آثاره: "البحر المحيط" و"الإجابة لإيراد ما استدركه عائشة على الصحابة"، و"لقطة العجلان". الأعلام: الزركلي. (6/ 60).

154- البيهقي (384 هـ- 458هـ): الإمام الحافظ العلامة شيخ خرسان أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي البيهقي صاحب التصانيف. بورك له في علمه لحسن قصده وقوة فهمه وحفظه، وعمل كتبا لم يسبق إلى تحريرها منها: "الأسماء والصفات" و"السنن الكبير" و"السنن والآثار" و"شعب الإيمان" و"دلائل النبوة" و"السنن الصغير" و غيرها. قال عبد الغافر في تاريخه: كان البيهقي على سيرة العلماء قانعا باليسير متجملا في زهده وورعه. وعن إمام الحرمين أبي المعالي قال: ما من شافعي إلا وللشافعي عليه منة إلا أبا بكر البيهقي فإن له المنة على الشافعي لتصانيفه لنصرة مذهبه. اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (3 / 1132 رقم 1014).

155- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: (4 / 159، برقم: 7917).

156- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: (4 / 159، برقم: 7918). قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (3 / 229): (رواه البزار وفيه كثير بن عبد الله وهو ضعيف).

وقد أورد الزركشي إشكالا وجيها على كلامه هذا، مفاده أن السورة مكية، ولم تفرض صلاة العيد ولا زكاة الفطر إلا بالمدينة، ثم استظهر بكلام البغوي[157] الذي حاول فيه تأييد القول بجواز سبق النزول على الحكم بمجرد إيراد الأمثلة عليه، فاستدل بقوله تعالى: {لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ۞ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ} [البلد : **1** ، **2**]، فالسورة مكية، وظهور أثر الحل يوم فتح مكة، حتى قال ﷺ: "أحلت لي ساعة من نهار"[158]، وقوله تعالى: {سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ} [القمر : **45**] قال عمر بن الخطاب: كنت لا أدري أي الجمع يهزم فلما كان يوم بدر رأيت رسول الله ﷺ يقول: {سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ}[159] [القمر : **45**][160].

---

[157]- البغوي: الإمام الحافظ الفقيه المجتهد محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي صاحب "معالم التنزيل " و"شرح السنة " و"التهذيب "و"المصابيح "وغير ذلك، تفقه على القاضي حسين صاحب التعليقة وحدث عنه. بورك له في تصانيفه لقصده الصالح فإنه كان من العلماء الربانيين، كان ذا تعبد ونسك وقناعة باليسير، يلقب بركن الدين. نشأ شافعي المذهب بحكم البيئة التي عاش فيها وألف فيه كتابه " التهذيب " نحا فيه منحى أهل الترجيح و الاختيار و التصحيح إلا أنه -رحمه الله- لم يكن يتعصب لإمامه ولا يندد بغيره بل كان ينظر في جميع المذاهب وآراء الأئمة ويطلع على حججهم ودلائلهم ويأخذ غالبا في كل باب ما يراه أبلغ في الحجة وأوقف للنص. على أنه حين استوت له المعرفة كان يدعو إلى الاعتصام بالكتاب والسنة ويؤلف في نشر علومهما وإحياء مآثرهما التآليف الماتعة حتى استحق بحق لقب " محيي السنة ".

اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**4** / **1257** رقم **1062**)؛ ومقدمة شرح السنة: الحسين بن مسعود البغوي. ت:شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش. المكتب الإسلامي، ط:**1**، **1390**هـ - **1971**م، (**1** / **19**).

[158]- روى البخاري في الصحيح: كتاب الديات. باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين. (**6** / **2522** برقم: **6486**) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: (إنه عام فتح مكة قتلت خزاعة رجلا من بني ليث بقتيل لهم في الجاهلية فقام رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال: "إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليهم رسوله والمؤمنين ألا وإنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي ألا وإنما أحلت لي ساعة من نهار ألا وإنها ساعتي هذه حرام لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها ولا يلتقط ساقطتها إلا منشد. ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما يودى وإما يقاد")؛ فقام رجل من أهل اليمن يقال له أبو شاه فقال: اكتب لي يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: "اكتبوا لأبي شاه". ثم قام رجل من قريش فقال: يا رسول الله إلا الإذخر فإنما نجعله في بيوتنا وقبورنا. فقال رسول الله ﷺ: "إلا الإذخر").

[159]- جامع البيان في تأويل القرآن، تفسير الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري. ت: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1420** هـ - **2000** م، (**22** / **602**).

[160]- اظ:البرهان في علوم القرآن: الزركشي. (**1** / **32-33**).

قال الشيخ مناع القطان: (والمثال الذي ذكره في ذلك لا يدل على أن الآية تنزل في حكم خاص، ثم لا يكون العمل بها إلا مؤخرا، وإنما يدل على أن الآية قد تنزل بلفظ مجمل، يحتمل أكثر من معنى، ثم يحمل تفسيرها على أحد المعاني فيما بعد، فتكون دليلا على حكم متأخر)[161].

ومعلوم إلحاح المربين على ناحية التطبيق والقدوة في التربية والتعليم، فعوض أن يوضح المبدأ، ثم يتبع بالتطبيق العملي، فإن التطبيق العملي قد يكون سابقا، وهذا الذي يرسخ المبدأ أكثر، لذلك كانت طريقة دراسة الأمثلة مع الطلبة، ثم ترك القاعدة لتكون من استنتاجهم، أجدى فائدة من أن تدرس لهم القاعدة مجردة، ثم يلقنون معناها عن طريق الأمثلة.

وأيضا، فسبب النزول هو بمثابة إثارة انتباه المستمع، لقبول الحكم الذي نزل بسببه، فكما أن نداءات القرآن تجلب الانتباه، فكذلك ذكر سبب النزول، قصة كان أو سؤالا، يثير الانتباه، ويشد الذهن إلى معرفة ما نزل بشأنه، لأن إثارة انتباه الطلاب أو المسترشدين ضروري للغاية، ولا بد له من وسيلة تمهيدية تحصله، ليكون من أسباب نجاح الدرس وتأثيره في المستمعين[162].

المسألة السادسة: أن السبب النزول أعرق في بيان المعنى وإزالة الاحتمال.

معرفة سبب النزول يزيل ما قد يرد إلى الأذهان من سوء تأويل الآية، لذلك قال الواحدي[163]: (لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها)[164].

161- مباحث في علوم القرآن: (ص: **93**).

162- اظ:م.ن: (ص: **95-96**).

163- الإمام، العلامة، الأستاذ، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، صاحب(التفسير)، وإمام علماء التأويل، أصله من ساوه مدينة بين الري وهمذان. كان طويل الباع في العربية=

ومثال ذلك قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة : **115**]، فظاهر اللفظ يدل على مشروعية التوجه في الصلاة إلى أي جهة شاء المصلي في فرضه ونفله، وليس ملزما بالتوجه شطر المسجد الحرام، ولكن بمعرفة سبب النزول تبين أن المقصود بالآية صلاة المسافر على راحلته في السفر، أينما توجهت به. قال ابن عمر: (كان رسول الله ﷺ يصلي وهو مقبل من مكة إلى المدينة على راحلته حيث كان وجهه، وفيه نزلت: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}[165] [البقرة : **115**]).

وكما حدث لمروان بن الحكم في استشكاله قوله تعالى: {لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [آل عمران : **188**] وقوله: (لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل، معذبا لنعذبن أجمعون) حتى سأل ابن عباس عن ذلك فقال له: (ما لكم ولهذه الآية، إنما دعا النبي ﷺ يهودا، وسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم). متفق عليه[166] وللآية سبب آخر عن أبي سعيد وهو الأشبه[167]، والله تعالى أعلم.

=وصنف التفاسير الثلاثة:(البسيط)، و(الوسيط)، و(الوجيز) وكتاب (أسباب النزول) وغيرها من المصنفات. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**18 / 339**).

[164]- اظ:مناهل العرفان: الزرقاني. (**109/1**).

[165]- رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت. (**486/1** برقم: **700**).

[166]- رواه البخاري: كتاب التفسير. باب تفسير سورة آل عمران. (**1665/4** برقم: **4292**)؛ ومسلم: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم. (**2143/4** برقم: **2778**).

[167]- رواه البخاري في الصحيح: كتاب التفسير. باب تفسير سورة آل عمران. (**4 / 1664** برقم: **4291**) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: أن رجالا من المنافقين على عهد رسول الله ﷺ كان إذا خرج رسول الله ﷺ إلى الغزو تخلفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله ﷺ فإذا قدم رسول الله ﷺ اعتذروا إليه وحلفوا وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا فنزلت: {لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا} [آل عمران : **188**] الآية.

المسألة السابعة: أن سبب النزول من أنجع وسائل الترجيح بين الأقوال.

فالترجيح بسبب النزول ترجيح بروح التشريع، لأننا أسلفنا أنه يبين مراعاة الشارع للحكم والمصالح والمقاصد، جلبا للحسنات ودرء للسيئات عن الفرد والجماعة.

قال تعالى: {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا} [البقرة : **189**]، فسرها بعضهم بالظاهر المتبادر وهي البيوت المعروفة. وذهب بعضهم إلى أنها النساء، أمرنا أن نأتيهن في القبل دون غيره. وذهب بعضهم إلى أنها مثل بأن يأتي الناس الأمور من وجوهها.

والقول الأول هو الصحيح، وهو راجح على غيره، وسبب رجحانه موافقته لسبب النزول؛ فعن البراء بن عازب قال: كانت الأنصار إذا حجوا فرجعوا، لم يدخلوا البيوت إلا من ظهورها. قال: فجاء رجل من الأنصار فدخل من بابه. فقيل له في ذلك. فنزلت هذه الآية[168].

قال القرطبي: (القول الأول أصح هذه الأقوال لما رواه البراء ... أما تلك الأقوال فتؤخذ من موضع آخر، لا من الآية)[169].

قال أبو حيان: (وهذه أسباب تضافرت على أن البيوت أريد بها الحقيقة، وأن الإتيان هو المجيء إليها، والحمل على الحقيقة أولى من ادعاء المجاز، مع مخالفة ما تضافرت من هذه الأسباب)[170].

---

[168]- صحيح البخاري: أبواب العمرة. باب قول الله تعالى: {وأتوا البيوت من أبوابها}[البقرة : **189**] (**639/2**) برقم: **1709**)؛ وصحيح مسلم: في أوائل كتاب التفسير (رقم **3026**).

[169]- تفسير القرطبي: (**346/2**).

[170]- البحر المحيط: (**237/2**).

المسألة الثامنة: أن سبب النزول يدحض الأقوال الباطلة.

قد تنزل الآية على سبب معين، ويكون فيها حكم على مناط معين، هو المذكور في سبب النزول، فيأتي من يريد أن ينصر الهوى، فيضيف إليها مناطا غير مذكور أصلا في السبب، ويلغي المناط المذكور، وهذا من أقبح التحريف للكلم عن مواضعه.

مثاله قوله تعالى: { يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ ۞ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ۞ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ} [التوبة : **64 - 66**].

فقد أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم، مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، وبين أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلا ممن شرح صدره بهذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منعه أن يتكلم بهذا الكلام[171].

فاعترفوا واعتذروا ولهذا قيل: {لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ} [التوبة : **66**]، فدل على أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرا، بل ظنوا أن ذلك ليس بكفر، فبين أن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفر يكفر به صاحبه بعد إيمانه. فدل على أنه كان عندهم إيمان ضعيف، ففعلوا هذا المحرم الذي عرفوا أنه محرم، ولكن لم يظنوه كفرا، وكان كفرا كفروا به، فإنهم لم يعتقدوا جوازه. وهكذا قال غير واحد من السلف[172].

فلم يكذبهم في هذا العذر، كما كذبهم في سائر ما أظهروه من العذر الذي يوجب براءتهم من الكفر كما لو كانوا صادقين، بل بين أنهم كفروا بعد إيمانهم بهذا الخوض واللعب.

---

[171]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**7** / **220**).

[172]- اظ: م.ن: (**7** / **273**).

لقد تبين بهذا التقرير صحة مذهب سلف الأمة ومن اتبعهم من الخلف، أن هذه المقالة في نفسها كفر استحلها صاحبها أو لم يستحلها[173]، فالمناط في تكفيرهم هو استهزاؤهم بالله ورسوله ﷺ ودينه، وهو الذي صرحت به الآية، وعلقت حكم الإكفار عليه، ولكن الجهمية ألغوه، وادعوا أن مناط التكفير هو الاستحلال، وهذا من أقبح أنواع التحريف.

وهذا مثال واحد -وغيره كثير- مما سلكه أهل الأهواء، وألغوا به كل مناطات التكفير في القرآن والسنة، وعلقوا كل ذلك بمناط واحد هو اعتقاد الاستحلال، الذي لم يأت له ذكر في القرآن، بل المناط المذكور الذي علقت عليه الأحكام، هو: الأقوال والأعمال التي تقرر ذكرها وتكرر، وهو أمر يدركه كل سليم الفطرة من لوثة التجهم، ومع ذلك فقد ألغوا كل ذلك، وحصروا التكفير في مناط الاستحلال، والنظر في أسباب النزول وما صاحبه من معهود القرآن، يدحض تلك الأهواء، ويلغيها، ويلزم بما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ من المناط.

الفرع الثامن: البيان بالقرآن نفسه أجود أنواع البيان.

ويدل القرآن على روح التشريع من جهة بيانه لما أشكل من معانيه، فيكون بيان القرآن بالقرآن نفسه، وهذا أقطع للشك والتردد، فلا يبين مراد المتكلم مثل المتكلم نفسه، لا سيما إذا كان المتكلم رب العزة سبحانه وتعالى، ولا ينبئك مثل خبير. فأجود (طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان، فقد بسط في موضع آخر)[174].

ودليل هذه الجملة ما يلي:

المسألة الأولى: ما نصوا عليه من لزوم الظاهر.

---

[173]- اظ:الصارم المسلول على شاتم الرسول: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري. دار ابن حزم، بيروت، ط:**1**، **1417**هـ، (**3** / **964**).

[174]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13** / **363-364**، باختصار).

قال الفخر الرازي: (إن صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل باطل بإجماع المسلمين، ولأنا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله: {جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [الصف : **12**]، ليس هناك لا أنهار ولا أشجار وإنما مثل للذة والسعادة ... ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين)[175]، ومع ذلك جوزوا الخروج عنه، إذا دل عليه الدليل من القرآن والسنة، فلا يكون صرف ظاهر القرآن إلى ظاهر القرآن من التأويل الفاسد، لانتفاء المحاذير فيه، بل هو في هذه الحالة أشبه بالبيان.

قال ابن تيمية: (ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلا وصرفا عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيرا له بالرأي. والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين)[176].

المسألة الثانية: عصمة بيان القرآن.

وأيضا نال بيان القرآن هذه الرتبة العالية والمنزلة السامية للعصمة التي فيه، وقد تقرر من قبل عصمة الكتاب والسنة والإجماع، فالآية إذا بينت آية مجملة أو فسرتها كان القول في ذلك قاطعا، للعصمة في الحالتين، ولكن يجب التنبيه إلى أن الآية المبينة لغيرها لا بد أن يكون ما تضمنته من البيان من عند الله تعالى، لا من ظن المفسر واجتهاده، فقد يدعي أن هذه الآية مفسرة ومبينة لغيرها، ولا يكون الأمر كذلك لفقدان السند عن الله تعالى في ذلك البيان، فكونها من عند الله تعالى لا يعني أن دلالتها كذلك، فقد تكون دلالتها وما ادعي فيها من المعنى هو فهم المفسر، فلا تكون مبينة لغيرها.

---

[175]- تفسير الرازي: (**30**/83).

[176]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**6** / **21**).

ودعوى أن آيات تبين آيات هي في الأصل كتفسير الآيات ابتداء من غير تعلق بتبيان القرآن، وهذا كما هو معلوم يقع الغلط فيه من المفسرين، إما لاستعمال الرأي وإما لعدم الفهم.

فبيان القرآن للقرآن، هو شبيه بمسألة ضم النصوص في القضية الواحدة، وقد يضم خطأ ما ليس منها بسبيل فيقع الغلط، فتبين بهذا أن بيان القرآن للقرآن إذا كان صريحا، فهو حجة قاطعة، فيكون في هذه الحالة توقيفيا، كأن يحيل النبي ﷺ نفسه على آية أخرى كما أحال قوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ} [الأنعام : **82**] على قوله تعالى: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ } [لقمان : **13**] فتبين بهذه الإحالة المقصود بالظلم في الآية الأولى، وأنه الشرك المذكور في الآية الثانية.

وقد كانت تساورني الريبة من بعض هذا التفسير، فمن ذلك بيان قوله تعالى: {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ} [النمل : **40**]، بأنه سليمان نفسه[177]، ولكن السياق يأباه، ولم يصححه الشوكاني[178]، ولم يذكره ابن كثير[179]، واستغربه أبو حيان، وقال بعد أن ذكر أقوال المفسرين: (هذه أقوال مضطربة، وقد أبهم الله اسمه، فكان ينبغي أن لا يذكر اسمه حتى يخبر به نبي)[180].

فكنت غير مطمئن لهذا البيان لكونه ليس من باب التوقيف، ولا يساعد عليه السياق. بل أكثر من ذلك، فإن منهج إيضاح القرآن بالقرآن قد سلكه أهل الأهواء، فادعوا أن آيات معينة بينتها آيات معينة، وكان غرضهم تأييد أباطيلهم بذلك. فينبغي الحذر فليس ما ذكر من

---

[177]- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي. ت: عبد الرزاق المهدي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، (**372/3**).

[178]- فتح القدير: (**139/4**).

[179]- تفسير ابن كثير: (**192/6**).

[180]- البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي. مراجعة: صدقي محمد جميل. دار الفكر، بيروت لبنان، **1425**هـ-**2005**م، (**240/8**).

الآيات بيانا، إلا كما تذكر الأقوال المبينة، وكل ذلك فيه المحمود وفيه المذموم، فلا يقبل من هذا النوع إلا على شروط:

الشرط الأول: أن يكون توقيفيا أو في حكم التوقيفي.

الشرط الثاني: ألا يعارضه ما يبطله.

الشرط الثالث: ألا يخالف ما جاء في السنة وما أجمع عليه السلف.

الشرط الرابع: ألا يخالف المحكمات لأنه إذا خالفها كان اتباعا للمتشابهات ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

ولكن هذا موطن يحتاج إلى ذهن صاف، وقريحة جيدة، حتى لا يقع الغلط فيه، ففي بعض الأحيان لا يكون ثمة بيان تفسيري بين الكلامين.

مثال ذلك أن قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ} [آل عمران : **118**] هو عام في جميع الكفار، ولكن زعم بعض المعاصرين أن ذلك ليس عاما، بل هو خاص بمن ذكر بعد هذا، وهو قوله تعالى:{ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ } [آل عمران : **118**]، فبينوا معنى الكلام الأول بالثاني، وخصصوا أول الآية بآخرها[181].

ولكن الصحيح في تفسير الآية الموافق للنصوص والأصول وسيرة الراشدين والاعتبار الصحيح هو ما قاله الرازي وغيره من أن (المراد جميع أصناف الكفار، والدليل عليه قوله تعالى: {بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ} [آل عمران : **118**]، فمنع المؤمنين أن يتخذوا بطانة من غير المؤمنين، فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار ... ومما يؤكد ذلك ما روي أنه قيل لعمر بن الخطاب ﷺ: هاهنا رجل من أهل الحيرة نصراني لا يعرف أقوى حفظا ولا أحسن

---

[181]- قال وهبة الزحيلي: (وبالنسبة لتولي الذميين للوظائف العامة كان السائد أنه لا يجوز تولي الذميين في الوظائف العامة استنادا إلى قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ) (آل عمران:**118**) ... والواقع أن معنى الآية واضح فهي واردة فيمن أظهر العداوة للنبي ﷺ ممن كان لهم عهد فخانوا فيه كبني النضير الذين حاولوا قتل النبي ﷺ في أثناء ائتمانه لهم لمكان العهد والمحالفة ... وبذلك يظهر أنه لا يمنع اتخاذ البطانة إلا ممن ظهرت عداوتهم وبغضاؤهم للمسلمين). آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دار الفكر، دمشق، ط:**4**، **1412**هـ-**1992**م، (ص: **726**).

خطا منه، فإن رأيت أن تتخذه كاتبا. فامتنع عمر من ذلك وقال: إذن اتخذت بطانة من غير المؤمنين)[182].

ويتأيد تفسير مدرسة الفاروق ومن تخرج فيها من السلف والأئمة، بما تقرر في الأصول من أن أول الآية إذا كان عاما وآخرها خاصا، لم يكن خصوص آخرها مانعا من عموم أولها[183]، أقول هذا تنزلا، وإلا فإن آخر الآية ليس خاصا حتى يعد معارضا لأولها، ولكن آخر الآية هو بيان وتوضيح لأولها، على قاعدة أن الكفر يستلزم بغض الإسلام أو يؤول إلى ذلك إذ هو سببه ومظنته.

فالآية أطلقت النهي في قوله: {مِنْ دُونِكُمْ} [آل عمران : **118**]، أي الكفار ولم تقيد بما ذكرته من صفاتهم كما زعمه الزحيلي[184]، فهي نهت عن اتخاذ الكفار بطانة لأنهم من دوننا، أي: كفار وليسوا مسلمين، وهذا الوصف نفسه هو تعليل لتركهم والبعد عنهم.

فلو قال القائل: لا تصاحب الكافر. لفهم كل سالم من لوثة العجمة، أن النهي كان لأجل وصف الكفر. وهكذا لو قال: لا تصاحب البخيل. لفهم السامع أن علة النهي هي البخل. وكذلك قوله تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ } [آل عمران : **118**]، نفهم منه أن علة النهي هي كونهم من دوننا، أي: كفار، وهي العلة التي تكرر ذكرها في القرآن بحيث صار ما يذكر زائدا عليها هو للتهييج والبيان، وتوضيح آثار الكفر، وما يجلبه على أهله من عداوة المسلمين وبغضهم.

فما ذكرته الآية من صفاتهم في آخرها، لم يذكر لتقييد العلة الأولى، وهي كونهم من دوننا، لأنها علة عامة مؤكدة ومكررة ومقررة في مواضع كثيرة، وإنما ذكر ما ذكر من

---

[182]- تفسير الرازي: (**8**/ **172**).

[183]- اظ: م.ن: (**62/3**)؛ (**125/5**)؛ (**172/8**)؛ (**129/9**)؛ (**50/16**).

[184]- اظ: استيزار الذمي في الفقه الإسلامي: سليم سرار. دار قرطبة، الجزائر، ط:**1**، **1428**هـ-**2007**م، (ص: **213**؛ وما بعدها).

صفاتهم لزيادة التهييج، وبيان أفعال الكفار بالمسلمين وما يؤذونهم به، لأجل عقيدتهم ودينهم.

الفرع التاسع: ليست آيات الأحكام هي وحدها التي يستلهم منها روح التشريع، بل حتى آيات القصص وغيرها.

ويدل القرآن على روح التشريع من جهة ما في آياته من المعاني، وما في ألفاظه من القوة والعموم، فإن معانيه ملوك المعاني، كما أن ألفاظه ملوك الألفاظ، ومن هنا يغلط من يحصر استفادة الأحكام من آيات مخصوصة سموها آيات الأحكام، فإن غيرها من الآيات فيه من المعاني ما يستفاد منه الأحكام، بل ويستفاد منه الأصول.

مثال ذلك قوله تعالى: {فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ۞ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۞ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ۞ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ۞ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۞ قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا ۞ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ۞ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ۞ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۞ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۞ فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ۞ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} [الكهف : **71 - 82**]

فقد استفدنا من قصة الكليم ﷺ مع الخضر، وما فعله الخضر من قتل الغلام، وخرق السفينة، والإحسان إلى الأيتام بلا عوض مع الحاجة، أصولا شريفة عامة يندرج تحتها ما لا يكاد يحصى من الصور مع أنه مجرد قصص[185].

فقصة الخضر ليس فيها مخالفة للشريعة، بل الأمور التي فعلها تباح في الشريعة إذا علم العبد أسبابها، كما علمها الخضر، ولهذا لما بين أسبابها لموسى وافقه على ذلك، ولو كان مخالفا لشريعته لم يوافقه بحال. فإن خرق السفينة مضمونه أن المال المعصوم يجوز للإنسان أن يحفظه لصاحبه بإتلاف بعضه، فإن ذلك خير من ذهابه بالكلية، كما جاز للراعي على عهد النبي ﷺ أن يذبح الشاة التي خاف عليها الموت[186]، فإن خرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفا من الظالم أن يأخذها إحسان إليهم، وذلك جائز، إذ إتلاف بعض المال لصلاح أكثره، هو أمر مشروع دائما.

وقصة الغلام مضمونها جواز قتل الصبي الصائل، ولهذا قال ابن عباس لنجدة الحروري: (وأما الغلمان، فإن كنت تعلم منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام، فاقتلهم، وإلا فلا تقتلهم)[187].

فقتل الصائل لحفظ دين غيره جائز، وان كان صغيرا، ومن كان تكفيره لأبويه لا يندفع إلا بقتله جاز قتله.

---

[185]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**2** / **234-235**)؛ وانظر مجموع الفتاوى: له أيضا، (**11** / **264**).

[186]- صحيح البخاري: كتاب الوكالة. باب إذا أبصر الراعي أو الوكيل شاة تموت أو شيئا يفسد ذبح وأصلح ما يخاف عليه الفساد. (**2** / **808** برقم: **2181**) من حديث عبيد الله عن نافع عن أنه سمع ابن كعب بن مالك يحدث عن أبيه: أنه كانت لهم غنم ترعى بسلع فأبصرت جارية لنا بشاة من غنمنا موتا فكسرت حجرا فذبحتها به فقال لهم: لا تأكلوا حتى أسأل النبي ﷺ أو أرسل إلى النبي ﷺ من يسأله وأنه سأل النبي ﷺ عن ذاك أو أرسل فأمره بأكلها. قال عبيد الله: فيعجبني أنها أمة وأنها ذبحت.

[187]- مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. ت: حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:2، **1403**م، (**5** / **228** برقم: **9455**)، عن قتادة وإسماعيل بن أمية أن نجدة كتب إلى بن عباس يسأله عن سهم ذي القربى وعن قتل الصبيان وعن العبيد هل كانوا يعطون من الغنائم شيئا فكتب إليه ابن عباس: كتبت لي في سهم ذي القربى فإنه كان لنا حتى حرمناه قومنا. وكتبت في قتل الصبيان فإن كنت تعلم منهم ما كان صاحب موسى يعلم وإلا لا يحل لك قتلهم. وكتبت في العبيد هل كانوا يعطون من الغنائم شيئا وإنهم كانوا يحذون الشيء من غير أن يضرب لهم سهم.

وأما إقامة الجدار، ففيها فعل المعروف بلا أجرة مع الحاجة، إذا كان لذرية قوم صالحين، فالإحسان إلى اليتيم بلا عوض، والصبر على الجوع مع إحسانه إلى غيره من صالح الأعمال، فلم يكن في ذلك شيء مخالفا شرع الله.

فقصة الخضر مع موسى لم تكن مخالفة لشرع الله وأمره، ولا فعل الخضر ما فعله لكونه مقدرا، كما يظنه بعض الناس، بل ما فعله الخضر هو مأمور به في الشرع، بشرط أن يعلم من مصلحته ما علمه الخضر، فإنه لم يفعل محرما مطلقا ... فهذه القضية تدل على أنه يكون من الأمور ما ظاهره فساد، فيحرمه من لم يعرف الحكمة التي لأجلها فعل، وهو مباح في الشرع باطنا وظاهرا لمن علم ما فيه من الحكمة التي توجب حسنه وإباحته[188].

فقد استفدنا من هذه القصة أحكاما رشيدة، وأصولا شريفة، تبين بوضوح روح هذه الشريعة الخالدة الباهرة، وأنه ليس فيها ما تحيله العقول، بل قصارى ما فيها ما تحار فيه العقول، فمعرفة الأسباب والحكم فضل في الفهم والفقه يزداد به الفقيه علوا وفهما، ويدرك به من الأسرار والمقاصد ما يمكنه من إصابة رضا الرب في أحكامه، والجهل بذلك نقص عن درجة الفهم الذي يخص الله تعالى به من يشاء من عباده.

وقد يستوعب العبد النصوص حفظا دون إدراك أسباب الأحكام وحكمها، فيفوته من الخير والفهم والفقه ما لا يحصيه إلا الله تعالى، لذلك قال ﷺ "رب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه لمن هو أفقه منه"[189]، وقد كان ابن عباس أفقه من كثير من المكثرين من الصحابة رضي الله عنهم كأبي هريرة وابن عمر.

كما استفدنا قيام الشريعة برمتها على قاعدة المصلحة، وأنها لا تكتفي في التحريم باعتبار سيئة الفعل وحدها، حتى تنظر إلى المصلحة المقابلة لها، فإن كانت أعظم شرع الفعل، فهي تدفع شر الشرين باحتمال أدناهما، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما.

---

[188]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**14** /**475**- **476**).

[189]- سبق تخريجه، (ص: **7**).

كذلك استفدنا أصل الدفاع الشرعي، لا سيما على الدين، فالصائل على الدين إذا لم يندفع إلا بالقتل قتل.

كذلك استفدنا مبدأ الإحسان إلى الغير بلا عوض، وهو هدي الأنبياء عليهم السلام، فهم الذين ينفعون الخلق بلا عوض. والإحسان والرحمة من المبادئ العامة لهذه الشريعة الباهرة.

ولنمثل بمسألة الصلاة خلف أهل الأهواء والفجور لنوقن أن روح التشريع المستفاد من هذه القصة وغيرها، كان هو الحاكم الأعلى، وأن السير في خلاف اتجاهه، يوقع في الحرج والفساد.

إن المقرر عند فقهاء السنة أنه لا يجوز تقديم المظهر للبدع والفجور في إمامة الصلاة مع القدرة على ذلك، لأنه يجب الإنكار عليه وهجره زجرا له، حتى ينتهي عن فجوره وبدعته، فإذا تمكن المسلم من منعه من ذلك تعين عليه منعه، لكن الإشكال يطرح في حالة العجز أو خوف ترتب مفسدة أعظم من مفسدة إمامته، ففي هذه الحالة لا يجوز ارتكاب أعظم الضررين، ولا دفع المفسدة الصغرى بارتكاب الكبرى، فإن هذا عكس هدي الشريعة، وسمتها العام الذي تأسست عليه الأحكام، فإنها (جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا)[190].

---

[190]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**23** / **342-344**).

الفرع العاشر: أن المعهود من معاني القرآن العظيم يساعد كثيرا على استجلاء روح التشريع.

وذلك أن المرجع عند الاحتمال هو الرجوع إلى عادة القرآن والمعهود من أسلوبه، فإذا تنازع الناس في معنى لفظة أو تركيب، فأولى الأقوال بالصواب ما دل عليه القرآن في نظائر ذلك اللفظ أو ذلك التركيب.

قال ابن القيم: (للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به، بل غيرها أعظم منها، وأجل وأفخم، فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي)[191].

وقد اعتبر ابن القيم هذا الأصل أهم أصول التفسير.

ومن أمثلته قوله تعالى: {إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ} [النحل : **100**]، فقد حكى الطبري[192] عن مجاهد وطائفة أن الضمير عائد إلى الرب سبحانه وتعالى لا إلى الشيطان، وحكى قول الربيع أن الضمير عائد إلى الشيطان، أي أنهم يشركون بالشيطان، وصحح الطبري قول مجاهد، وعليه يكون المعنى: أنهم يشركون بالله لا بالشيطان، بدلالة المعهود من تعبير القرآن.

---

[191]- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**3** / **538**).

[192]- هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري الإمام أبو جعفر رأس المفسرين على الإطلاق، أحد الأئمة، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، فكان حافظا لكتاب الله بصيرا بالمعاني فقيها في أحكام القرآن عالما بالسنن وطرقها؛ صحيحها وسقيمها، ناسخها ومنسوخها، عالما بأحوال الصحابة والتابعين بصيرا بأيام الناس وأخبارهم. أصله من آمل طبرستان، طوف الأقاليم، له التصانيف العظيمة منها تفسير القرآن العظيم وهو أجل التفاسير، لم يؤلف مثله كما ذكره العلماء قاطبة. ومنها " تهذيب الآثار "،وكتاب " أحكام شرائع الإسلام" وهو مذهبه الذي اختاره وجوده واحتج به، وكان أولا شافعيا ثم انفرد بمذهب مستقل وأقاويل واختيارات،وله أتباع ومقلدون. (**224** - **315** هـ). اظ:طبقات المفسرين: السيوطي. (ص: **82** رقم **93**).

قال الطبري: (إن الله تعالى وصف المشركين في سائر سور القرآن أنهم أشركوا بالله ما لم ينزل به عليهم سلطانا، وقال في كل موضع تقدم إليهم بالزجر عن ذلك: لا تشركوا بالله شيئا. ولم نجد في شيء من التنزيل: لا تشركوا الله بشيء)[193].

الفرع الحادي عشر: أن العبد لا يبلغ درجة ينزل فيها منزلة الرسول ﷺ في التبليغ والدعوة والإفتاء والحكم حتى يتمرس بالقرآن.

فروح التشريع يستلهم من الأصول المعصومة، فلا غرو أن يشترط التمرس بالقرآن لمن رام بلوغ ذلك، وإلا فمع الجهل لا يحصل ذلك ولا ما دونه.

قال ابن تيمية: (فمن لا يحفظ القرآن، ولا يعرف معانيَه، ولا يعرف الحديث، ولا معانيه، من أين يكون عارفا بالحقائق المأخوذة عن الرسول ﷺ؟)[194]، فإن الناس لا يفهمون المعاني القرآنية إلا بدلالة الألفاظ على تلك المعاني، فسماع اللفظ القرآني مع تدبره يكون مرشدا ودليلا إلى فهم المعاني[195].

فمعرفة القرآن، ودلالته، وأحكامه، وملازمة تلاوته، وتدبره، وفهم معانيه على ما أراده الله تعالى، هو الذي يحصل للعبد فهما لروحه، وإدراكا لأسراره، ووجوه دلالاته. وكلما كان إدراك العبد لمعاني القرآن ودلالاته ومقاصده أعظم، كان تشبعه بروح التشريع بحسب ذلك.

---

[193]- تفسير الطبري: الطبري. (**296/17**).

[194]- نقض المنطق: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد بن عبد الرزاق حمزة-سليمان ابن عبد الرحمن الصنيع-محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، (ص: **81-82**).

[195]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**195/12**).

وهذا هو السر في جودة اجتهاد الصحابة، وبعده عن الزلل، مقارنة باجتهاد من جاء بعدهم، حتى صار إجماعهم حجة، وصار قول بعضهم من غير مخالف ملزما، وصار اختلافهم على قولين يحصر الحق فيهما. وهذا أيضا هو السر في تنصيص النبي ﷺ على اتباع أمثال العمرين[196].

ففهم روح التشريع هو بحسب القرب من مصادر التشريع، فهما وإدراكا وإلماما بوجوه المعاني، وطرق الدلالات، لذلك لما قال لهم النبي: "إن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند الله"[197]، لم يفهموا منها إلا مجرد المعنى الظاهر، وفهم الصديق روح ذلك النص فبكى.. فالأمر بعد الألفاظ لروح التشريع، وبه فهم الصديق ما وراء الألفاظ، وإنما تأتى له ذلك لطول الصحبة، ومعرفة ما يحب الرسول ﷺ، وما يكره، وكيف يتصرف؟ وكيف يصرح؟ وكيف يوري؟

ومن أراد برهان هذه الجملة زيادة على النظر في الأدلة، فلينظر في حال من اشتغل بالحديث، وكانت صلته بالقرآن ضعيفة، كيف كان عاقبة ذلك؟ لقد نسبت إلى الشريعة الحكيمة شواذ وغرائب ينزه عنها العقلاء ، لذلك لم يُعَدَّ الحفاظ من فقهاء الأمة، بل هم صنف خاص يعتني بجمع السنة وحفظها. أما فقهها فله رجاله[198]، ويعجبني قول

[196]- سنن الترمذي: كتاب المناقب. باب في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما. (**5 / 609** برقم: **3662**) من حديث حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر".

[197]- سبق تخريجه، (ص: **8**).

[198]- من نماذج ذلك أن أبا طاهر السلفي كان أوحد زمانه في علم الحديث، وأعرفهم بقوانين الرواية والتحديث، وكان يقصده طلاب الحديث من كل صوب. إلا أن منزلته في غير الحديث كانت دون ذلك. ففي الفقه مثلا حدث أن رفع اليهود في زمانه إلى صلاح الدين يسألونه أن يتحاكموا إلى مقدم شريعتهم وأن يتوارثوا حسب شرعهم من غير أن يعترضهم في ذلك معترض، فألقى صلاح الدين هذه المسألة على الفقهاء من المالكية والشافعية ليفتوه فيها فكتب السلفي: (الحكم بين أهل الذمة إلى حاكمهم إذا كان مرضياً باتفاق منهم كلهم، وليس لحاكم المسلمين النظر في ذلك إلا إذا أتاه الفريقان). ولما ناقش السبكي (والد صاحب الطبقات) هذه الفتيا قال في التعليق عليها: (وأما السلفي فهو محدث جليل حافظ كبير وماله وللفتوى، وما رأيت له قط فتوى غير هذه، وما كان ينبغي له أن يكتب فإن لكل عمل رجالاً). اظ:أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي. أبو طاهر السلفي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سلفه. ت: إحسان عباس. ط:**1**، **1963**م، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (**1 / 8**).

الترمذي[199] في جامعه عند باب ما جاء في غسل الميت: (وهم [أي: الفقهاء] أعلم بمعاني الحديث)[200].

فإذا اشتغل الرجل بهذا الجانب، فتخصص فيه فهو مشكور مأجور، ولكن المحذور أن يتكلم في الفقه، ولم يتأهل له، فمن جعل كل اعتماده على الحديث، فإنه لا بد أن يكون ذلك على حساب حظه من النظر والتمعن في القرآن، وما فيه من الكنوز، وما يلزم ذلك من أدوات ووسائل، لذلك ينظر هؤلاء في الجزئيات بمعزل عن الكليات.

وهذه النقيصة تنتقل بالعبد إلى النظر في الجزئيات مطلقا، من غير ربط لا بالقرآن ولا بالحديث نفسه، وغالب من يحدث له ذلك من يدمن النظر على الحديث من غير وصل له بالقرآن، وما حواه من الكليات والمقاصد، والاعتصام به في الاستدلال، وأشد منه من يدمن على دراسة وسائل معرفة الحديث كعلم الرجال والتخريج ونحوها، ولا يتسع له الوقت للنظر المتمعن حتى في معاني الحديث.

ومن أمثلة ذلك: تصريح بعضهم (بأن الأحزاب والجماعات الإسلامية هي السبل التي نهى الله تعالى عن اتباعها بقوله: {وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [الأنعام : **153**][201] ، ثم إدراجها تبعا

---

[199]- هو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك وقيل: بن السكن السلمي أبو عيسى الترمذي أحد الأئمة طاف البلاد وسمع خلقا من الخراسانيين والعراقيين والحجازيين. ذكره ابن حبان في الثقات وكان ممن جمع وصنف وحفظ وذاكر. وقال الخليلي: ثقة متفق عليه.. قال الإدريسي: كان الترمذي أحد الأئمة الذين يقتدى بهم في علم الحديث صنف الجامع والتواريخ والعلل تصنيف رجل عالم متقن كان يضرب به المثل في الحفظ. اظ:تهذيب التهذيب: ابن حجر.(**9** / **389** رقم **637**).

[200]- سنن الترمذي: (**3** / **315** عند الحديث الذي برقم **990**).

[201]- فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء: عكاشة عبد المنان الطيبي. دار الرحاب، الجزائر، ط:**1**، **1414**هـ-**1994**م، (ص:**107**). وانظر: مجلة السلفية: دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم. الرياض، العدد الثالث، **1418**هـ (ص: **46**-**48**).

لذلك في قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء : **115**][202].

ففي الوقت الذي يخرجون فيه خيار الأمة من علماء، ودعاة، وجماعات إصلاحية، وجمعيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من سبيل الله، ويدرجونهم في سبل الشيطان، يحتكرون سبيل النجاة في أتباعهم ويصرحون بأنهم (هم وحدهم ينصرون الله بما أمرهم به من تصفية وتربية، توجد الإنسان المسلم الصحيح، وهم وحدهم الذين يمثلون الفرقة الناجية من النار من الفرق الثلاث والسبعين التي سئل عنها الرسول ﷺ وقال هي في النار)[203].

هكذا، وبكل بساطة يقضى الأمر، وتختزل الأمة الكريمة في أفراد معدودين، ويجد عموم الأمة أنفسهم في مأزق كبير أمام هذه الأحكام العجيبة الاستنباطات الغريبة.

فإذا كان دعاة الإسلام، وأنصاره، والمجاهدون في سبيل استعادة أمجاده، على السبل الشيطانية، معاندين للرسول ﷺ، مشاقين له، متوعدين بالنار، وهم لم يتلبسوا بأي بدعة لا تجهم ولا إرجاء، ولم يردوا على الله تعالى حكما، ولم يظاهروا عدوا، ولم يتلبسوا بخيانة عظمى توجب مثل تلك الأحكام، فإذا كان هؤلاء من الثنتين والسبعين فرقة الهالكة، فليت شعري من تكون الطائفة الناجية والفرقة الهادية؟ وليس في المواقع الفاعلة من الساحة إلا هؤلاء العاملون للإسلام أو أعداؤهم.

والمثير للغرابة، أنهم وفي الوقت الذي يخرجون فيه فقهاء الدعوة ودعاة الإسلام من دائرة الهداة المهتدين، ويحشرونهم في زمرة الثنتين السبعين فرقة، يقحمون أشد الناس عداوة للإسلام، وأشدهم حربا عليه، وتنكيلا بأتباعه في صميم سبيل الله تعالى، ويوجبون لهم من التقدير والتوقير والتبجيل ما لم يشرعه الله ورسوله ﷺ.

---

[202]- اظ:فتاوى الألباني: عكاشة الطيبي. (ص: **239** وص: **474-475**).

[203]- حياة الألباني وآثاره: محمد بن إبراهيم الشيباني. الدار السلفية، الكويت، ط:**1**، **1407**هـ-**1987**م، (**390/1**).

وهكذا تنقلب الموازين بسبب ضعف الصلة بهداية القرآن ومقاصده وكلياته.

وهكذا تكون عاقبة الإدمان على وسائل العلم النافع وآلاته، مع إهمال حقيقته ولبابه، ونسيان مقاصده وغاياته.

ومن النماذج أيضا، حماسة بعضهم لكثير من المستحبات والآداب، تعظيما للنبي ﷺ ولسنته وهديه، حتى إن منهم من يفاصل على ذلك، ويسلك مع المخالفين مسالك التبديع، ويجري مسائل النزاع الاجتهادي التي تدور بين الخطأ والصواب، على أصول الاستنان والابتداع، فليس الأمر عنده إلا سنة أو بدعة، كل هذا يصدر تعظيما للنبي ﷺ وتوقيرا له.

فإذا جاء ذكر قضايا كبرى متعلقة بالنبي ﷺ كوجوب إفراده بالطاعة، وإبطال طاعة من سواه، ووجوب الانتصار له، والذب عنه، ولو كلف ذلك ذهاب المهج، رأيتهم ينظرون إلى الداعي تدور أعينهم، كالذي يغشى عليه من الموت، وقلبوا القضية ظهرا لبطن، واستماتوا في الدفاع عن أعدائه، ورمي أنصاره بالمروق والبدعة. فهم ينتصرون له إذا تعلق الأمر بإحياء بعض المستحبات والآداب والنوافل، ويعادون المخالفين من المسلمين لأجل ذلك، وينتصرون لأعدائه إذا تعلق الأمر بأصل الدين واستعادة أمجاد الإسلام ومحاولة النهوض بالأمة إلى سامق دورها، والأمر كما ترى.

فهذا الذهول عن دلالة القرآن العظيم، هو الذي يوقع العبد في مثل هذه الغرائب، ويجعله معرضا عن كل ربط للجزئيات بكلياتها، لذلك تجد من هذا الصنف طوائف، يهتمون ببعض الآداب، كالحرص على إقامة صفوف الصلاة بإلصاق الرجل بالرجل، بل حتى الكعب بالكعب، وهي آداب مقصودها تأليف القلوب، وجمع الكلمة، ونبذ الفرقة، لذلك كان النبي ﷺ يقول عند تسوية الصفوف: "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم"[204].

فمن اهتم بهذه الآداب التي مقصودها تأليف القلوب، فلا بد أن يكون مهتما بما هو أعظم منها من وسائل التأليف الكبرى، ولكن -وللأسف الشديد- يسلكون في هذه الوسائل

---

[204]- أخرج النسائي في السنن: كتاب: الإمامة. باب: موقف الإمام والمأموم صبي. (2 / 87 برقم: 807) عن أبي مسعود قال : كان رسول الله ﷺ يمسح مناكبنا في الصلاة، ويقول: "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم، ليلني منكم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". قال أبو مسعود: (فأنتم اليوم أشد اختلافا).

الكبرى، مسلك التفريق بين المؤمنين والتحريش بينهم، بإشاعة الكراهية والخصومة، وزرع بذور العداوة والبغضاء، عقدا للولاء لا على السنة المحضة، ولكن على قضايا اجتهادية، لعل الحق أن يكون حليف غيرهم فيها.

فهم يهتمون بوحدة الأمة في قضايا الآداب والمستحبات، ويشيحون عن هذا المقصد العظيم إلى نقيضه في القضايا المصيرية الكبرى.

إن الاهتمام بالجزئيات والاحتفال بها إلى درجة المغالاة، تحقيقا لمقصود شرعي، مع السعي في نقض ذلك المقصود الشرعي نفسه، فيما هو أكبر وأعظم وأخطر، دليل على خلل كبير في منهج التفكير، واضطراب عظيم في ميزان التقويم، وذهول عن الميزان الشرعي المؤسس على دلالة المحكمات من القرآن العظيم والسنة المطهرة.

ومثل هذا الخلل في التفكير والحكم، قد اشتهر به أهل العراق في الزمن الأول، حيث عرفوا بتنكيس مناطات الشدة واللين، لذلك اشتهروا بالشدة والتعنت[205] في مواطن لا تتطلب الشدة والتعنت، فكانوا في ذلك قدوة وسلفا لمن جاء بعدهم واتبع آثارهم.

فعن ابن أبي نعم قال: (كنت شاهدا لابن عمر، وسأله رجل عن دم البعوض. فقال ممن أنت؟ فقال: من أهل العراق. قال: انظروا إلى هذا، يسألني عن دم البعوض، وقد قتلوا ابن النبي ﷺ، وسمعت النبي ﷺ يقول: "هما ريحانتاي من الدنيا")[206].

قال ابن بطال: (في حديث ابن عمر من الفقه، أنه يجب على المرء أن يقدم تعليم ما هو أوكد عليه من أمر دينه، وأن يبدأ بالاستغفار والتوبة من أعظم ذنوبه، وإن كانت التوبة من جميعها فرضًا عليه، فهي من الأعظم أوكد، ألا ترى ابن عمر أنكر على السائل سؤاله عن حكم دم البعوض، وتركه الاستغفار والتوبة من دم الحسين)[207].

---

[205]- اظ: فتح الباري: ابن حجر. (**9** / **39**).

[206]- صحيح البخاري: كتاب: الأدب. باب: رحمة الولد وتقبيله ومعانقته. (**5** / **2234** برقم: **5648**).

[207]- شرح صحيح البخاري: ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط:**2**، **1423**هـ - **2003**م، (**9** / **212-213**).

قال ابن القيم: (واتفق لي قريب من هذه الحكاية، كنت في حال الإحرام، فأتاني قوم من الأعراب المعروفين بقتل النفوس والإغارة على الأموال، يسألوني عن قتل المحرم القمل. فقلت: يا عجبا لقوم لا يتورعون عن قتل النفس التي حرم الله قتلها، ويسألون عن قتل القملة في الإحرام)[208].

قال المناوي مصورا تصرفات هذا الصنف من الناس: (ولهذا تجد الرجل يقوم الليل، ويصوم النهار، ويتورع عن استناده إلى وسادة حرير، أو قعوده عليها، في نحو وليمة لحظة واحدة، ولسانه يفري في الأعراض غيبة ونميمة، وتنقيصا وإزراء، ويرمي الأفاضل بالجهل، ويتفكه بأعراضهم، ويقول على الله ما لا يعلم، وكثيرا ممن تجده يتورع عن دقائق الحرام كقطرة خمر، ورأس إبرة من نجاسة، ولا يبالي بمعاشرة المرد والخلوة بهم، وما هنالك، وما هو إلا كأهل العراق السائلين ابن عمر عن دم البعوض، وقد قتلوا الحسين رضي الله عنه)[209].

وقال ابن تيمية: (وكما يقال عن بعض الناس: إنه كان يزني بامرأة وهو صائم، فقال لها: غطي وجهك، فقد كره العلماء القبلة للصائم.. ونظائر هذه الأمثال كثيرة، التي ينكر فيها الرجل شيئا، وقد التزم ما هو أولى بالإنكار منه)[210].

والحاصل أن الفهم لا يتأتى مع إدمان النظر في أصل، وإهمال غيره مما لعله أن يكون أهم منه، هذا إذا كان الإدمان على الحديث الذي هو المقصود بقولنا: أصل معصوم، وهو المتون وما فيها من الفقه، أما إذا كان الإدمان على بعض آلاته كالتخريج وعلم الرجال وفهرست الآثار ونحو ذلك، مما ليس أصليا في التفقه، وإنما هو تابع وآلة ووسيلة لذلك، فالمصيبة تعظم بذلك، فيقع نوع من التهويش في سلم التفقه يورث ما لا تحمد عقباه.

---

[208]- عدة الصابرين: (**1** / **57**).

[209]- فيض القدير: دار الكتب العلمية، ط:**1**، بيروت، لبنان، **1415**هـ - **1994**م، (**2** / **248**).

[210]- درء تعارض العقل والنقل: (**5** / **114**، باختصار).

وعلى هذا يخرج ما قاله ابن عبد البر[211]:(أما طلب الحديث على ما يطلبه كثير من أهل عصرنا اليوم، دون تفقه فيه، ولا تدبر لمعانيه، فمكروه عند جماعة أهل العلم)[212]، وعلل ذلك بقوله: (إنما عابوا الإكثار خوفا من أن يرتفع التدبر والتفهم، ألا ترى إلى ما حكاه بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال: سألني الأعمش[213] عن مسألة، وأنا وهو لا غير. فأجبته فقال لي: من أين قلت هذا يا يعقوب؟ فقلت: بالحديث الذي حدثتني أنت، ثم حدثته. فقال لي: يا يعقوب: إني لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ما عرفت تأويله إلى الآن)[214].

ومن هنا ندرك خطورة منهج الاقتصار على بعض الأصول مع إهمال غيرها، فهو شبيه بالاستدلال ببعض النصوص من غير جمع لها، ولا ضم بعضها إلى بعض، وإذا كان النظر في دليل واحد دون ضم غيره من النصوص إليه سيء العواقب، فكيف بالاكتفاء ببعض الأصول، مع إهمال النظر في سائر الأصول، فإن هذا أحرى أن يسير في مسلك معاكس لمسلك روح التشريع.

---

[211]- الإمام شيخ الإسلام، حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ بن عاصم النمري القرطبي (**368** - **463**)، ساد أهل الزمان في الحفظ والإتقان. قال الباجي: (لم يكن بالأندلس مثل أبي عمر في الحديث). كان دينا صينا ثقة حجة صاحب سنة واتباع، وكان أولا ظاهريا أثريا ثم صار مالكيا مع ميل كثير إلى فقه الشافعي. اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**03** / **1128** - رقم **1013**).

[212]- جامع بيان العلم و فضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي. (ابن عبد البر). ت: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي. مؤسسة الريان، دار ابن حزم، ط:**1**، **1424**هـ-**2003** م، (**251/2**).

[213]- الأعمش:(-**148**) الحافظ الثقة شيخ الإسلام أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي مولاهم الكوفي أصله من بلاد الري، رأى أنسا بن مالك وحفظ عنه. قال ابن عيينة: كان الأعمش أقرأهم لكتاب الله وأحفظهم للحديث وأعلمهم بالفرائض. وقال الفلاس: كان الأعمش يسمى المصحف من صدقه. وقال يحيى القطان: الأعمش علامة الإسلام. وقال الحربي: ما خلف الأعمش أعبد منه لله. وقال وكيع: بقي الأعمش قريبا من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الأولى. وسيرته يطول شرحها وكان رأسا في العلم النافع والعمل الصالح. قال الترمذي: لا نعرف للأعمش سماعا من أنس إلا أنه قد رآه ونظر إليه.
اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**1** / **154** رقم **149**)؛ و: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**6** / **239**).

[214]- جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر. (**256/2**).

المطلب الثاني: السنة المطهرة.

بين يدي المطلب:

تعريف السنة.

السنة لغة، هي: السيرة والطريقة، محمودة كانت أو مذمومة، أنشد الجوهري للهذلي:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها فأول راض سنة من يسرها[215].

قال ابن منظور[216]: (وقد تكرر في الحديث ذكر السنة وما تصرف منها والأصل فيه الطريقة والسيرة)[217].

وفي الحديث: "أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة جاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليريق دمه"[218].

قال ابن تيمية: (السنة الجاهلية: كل عادة كانوا عليها، فإن السنة هي العادة، وهي الطريق التي تتكرر لتتسع لأنواع الناس، مما يعدونه عبادة أو لا يعدونه عبادة، قال تعالى: {قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ} [آل عمران : **137**]، وقال النبي ﷺ: "لتتبعن سنن من كان قبلكم"[219]، والاتباع هو الاقتفاء والاستنان، فمن عمل بشيء من سننهم، فقد

---

[215]- اظ:المطلع على أبواب الفقه: محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبو عبد الله- ت: محمد بشير الأدلبي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1401** هـ- **1981**م، (**1** / **117**)؛ و(**1** / **334**).

[216]- ابن منظور (**630** - **711** هـ = **1232** - **1311** م). محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، صاحب (لسان العرب): الإمام اللغوي الحجة. من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري. ولد بمصر (وقيل: في طرابلس الغرب) وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس. وعاد إلى مصر فتوفي فيها، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، وعمي في آخر عمره. قال ابن حجر: كان مغرى باختصار كتب الأدب المطولة. وقال الصفدي: لا أعرف في كتب الأدب شيئا إلا وقد اختصره. كتبه كثيرة أشهرها (لسان العرب)، جمع فيه أمهات كتب اللغة، فكاد يغني عنها جميعا. وله شعر رقيق. اظ: الأعلام: الزركلي. (**108/7**).

[217]- لسان العرب: ابن منظور. (**13** / **225**).

[218]- صحيح البخاري: كتاب الديات. باب من طلب دم امرئ بغير حق. (**6** / **2523** برقم: **6488**).

[219]- صحيح البخاري: كتاب الأنبياء. باب ما ذكر عن بني إسرائيل. (**1274/3** برقم: **3269**).

اتبع سنة جاهلية. وهذا نص عام يوجب تحريم متابعة كل شيء كان من سنن الجاهلية في أعيادهم وغير أعيادهم)[220].

أما في الاصطلاح الشرعي فهي: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن[221]. فهي الطريقة التي سنها رسول الله ﷺ[222]، فإذا أطلقت فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ، ونهى عنه، وندب إليه، مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع: الكتاب والسنة[223].

وعلى هذا يمكن القول بأنها طريقة النبي ﷺ في فهم الدين، والعمل به. فهي شاملة للدين كله عقائده، وأحكامه، وواجبه، ومستحبه. فتشمل أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته وتروكه وهمومه وغيرها.

فهي في هذا الشمول كلفظ الشريعة، فقد يراد بما سنه الرسول ﷺ وشرعه (ما سنه وشرعه من العقائد والأقوال، وقد يراد به ما سنه وشرعه من المقاصد والأفعال، وقد يراد به كلاهما. فلفظ السنة يقع على معان كلفظ الشرعة ... وقد تكون في طريقة العبادات الظاهرة، والسياسات السلطانية. فالمتكلمة جعلوا بإزاء الشرعيات العقليات أو الكلاميات، والمتصوفة جعلوا بإزائها الذوقيات والحقائق، والمتفلسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسة، وأما الفقهاء والعامة فيخرجون عما هو عندهم الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادة أو المذهب أو الرأي)[224].

---

[220]- اقتضاء الصراط: (**1 / 76-77**).

[221]- اظ:شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار. ت: محمد الزحيلي و نزيه حماد. مكتبة العبيكان، ط:**2**، **1418**هـ / **1997** مـ، (**2/160**)؛ و: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي. ت: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1416**هـ - **1996**م، (**3/2**).

[222]- اظ:المطلع على أبواب المقنع: البعلي. (**1 / 117**).

[223]- اظ:م.ن: (**1 / 334**).

[224]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19 / 307-318**، باختصار).

أما السنة بمعنى المستحب، فهو اصطلاح حادث ينبغي ألا تفسر به النصوص، لأنه يترتب على ذلك ما لا يتناغم مع روح الشريعة وسمتها العام، ومن مثال ذلك حديث البخاري عن زيد بن وهب أن حذيفة بن اليمان[225] ﷺ، رأى رجلا لا يتم ركوعه، ولا سجوده، فلما قضى صلاته دعاه، وقال له حذيفة: (ما صليت، ولو مت مت على غير الفطرة التي فطر الله عليها محمدا)[226]. ولفظ أبى وائل: ما صليت وأحسبه قال: (لو مت مت على غير سنة محمد ﷺ)[227].

فالسنة هنا، كالفطرة معناها الدين والشريعة، لا المندوب والمستحب، فإن هذا لا يوجب هذا الذم والتهديد، فلا يكاد أحد يموت على كل ما فعله النبي ﷺ من المستحبات[228].

ومثاله قول عبد الله بن مسعود: (من سره أن يلقى الله غدا مسلما، فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادي بهن، فإنهن من سنن الهدى، وإن الله شرع لنبيكم سنن الهدى، وإنكم لو صليتم في بيوتكم، كما يصلي هذا المتخلف في بيته، لتركتم سنة نبيكم، ولو أنكم تركتم سنة نبيكم لضللتم. وما من رجل يتطهر، فيحسن الطهور، ثم يعمد إلى مسجد من هذه المساجد، إلا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة، ويرفعه بها درجة، ويحط عنه بها

---

[225]- حذيفة بن اليمان العبسي من كبار الصحابة كان أبوه قد أصاب دما فهرب إلى المدينة فحالف بني عبد الأشهل فسماه قومه اليمان لكونه حالف اليمانية. شهد أحدا والخندق -وله بها ذكر حسن- وما بعدها. وروى عن النبي -ﷺ- الكثير. قال العجلي: استعمله عمر على المدائن فلم يزل بها حتى مات بعد قتل عثمان وبعد بيعة علي بأربعين يوما. وفي الصحيحين أن أبا الدرداء قال لعلقمة: أليس فيكم صاحب السر الذي لا يعلمه غيره -يعني حذيفة-. وفيهما عن عمر أنه سأل حذيفة عن الفتنة. وشهد حذيفة فتوح العراق وله بها آثار شهيرة. اظ:الإصابة: ابن حجر. (**1** / **317** رقم **1647**).

[226]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب إذا لم يتم الركوع. (**1** / **273** برقم: **758**).

[227]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب إذا لم يتم السجود. (**1** / **279** برقم: **775**).

[228]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**22** / **540**).

سيئة. ولقد رأيتنا، وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق. ولقد كان الرجل يؤتى يهادي بين الرجلين حتى يقام في الصف)[229].

فقد سمى من ترك صلاة الجماعة، مكتفيا بصلاته في بيته، متخلفا، تاركا للسنة، أي: لطريقة النبي ﷺ وشريعته، فهو تارك للسنة التي بمعنى الطريقة والشريعة، لا التي بمعنى المستحب الذي يمدح فاعله، ولا يذم تاركه، فإن ترك المستحب كصلاة الضحى مثلا، لا يكون ضلالا، ولا من علامات النفاق[230].

لذلك يغلط من يجعل السنة بمعنى المستحب، فإن هذا اصطلاح متأخر. وتأمل نزاعهم في الاختتان، فقد قال الشعبي[231] وربيعة والأوزاعي[232] ويحيى بن سعيد الأنصاري

229- سنن النسائي: كتاب الإمامة. باب المحافظة على الصلوات حيث ينادي بهن. (**2** / **108** برقم: **849**).

230- اظ:الصلاة وحكم تاركها: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: بسام عبد الوهاب الجابي. والجفان. دار ابن حزم، قبرص، بيروت، ط:**1**، **1416**هـ- **1996**م، (**1** / **146-147**).

231- عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار الإمام، علامة العصر، أبو عمرو الهمداني، ثم الشعبي. مولده: في إمرة عمر بن الخطاب، لست سنين خلت منها. أدرك خمس مائة من أصحاب النبي ﷺ وحدث عن أكثر من خمسين منهم. وأقام في المدينة ثمانية أشهر هاربا من المختار، فسمع من ابن عمر، وتعلم الحساب من الحارث الأعور، وكان حافظا، وما كتب شيئا قط. قال أبو مجلز: ما رأيت أحدا أفقه من الشعبي، إلا سعيد بن المسيب، ولا طاووس، ولا عطاء، ولا الحسن، ولا ابن سيرين، فقد رأيت كلهم. وقال ابن سيرين: الزم الشعبي، فلقد رأيته يستفتى وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون. مات الشعبي سنة أربع ومائة. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**4** / **294**).

232- الأوزاعي: (**88** هـ- **157**هـ) شيخ الإسلام أبو عمرو عبد الرحمان بن عمرو بن محمد الدمشقي الحافظ. أصله من سبي السند ولد ببعلبك وربي يتيما فقيرا في حجر أمه تعجز الملوك أن تؤدب أولادها أدبه في نفسه. قال إسماعيل بن عياش: سمعتهم يقولون سنة أربعين ومائة: الأوزاعي اليوم عالم الأمة. وقال الخريبي: الأوزاعي أفضل أهل زمانه. وقال الذهبي: وكان يصلح للخلافة. وقال أبو إسحاق الفزاري: لو خيرت لهذه الأمة لاخترت لها الأوزاعي. وقال بشر بن المنذر: رأيت الأوزاعي كأنه عمي من الخشوع. وقال الوليد: ما رأيت أكثر اجتهادا في العبادة منه. وقال أبو مسهر: كان الأوزاعي يحيي الليل صلاة وقرآنا وبكاء.
من بديع كلامه: إذا بلغك عن رسول الله ﷺ حديث فإياك أن تقول بغيره فإنه كان مبلغا عن الله. وقوله: خمسة كان عليها الصحابة والتابعون: لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المساجد والتلاوة والجهاد. اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**1** / **178** رقم: **177**).

ومالك والشافعي وأحمد: هو واجب. (وشدد فيه مالك حتى قال: من لم يختتن لم تجز إمامته، ولم تقبل شهادته. ونقل كثير من الفقهاء عن مالك أنه سنة، حتى قال القاضي عياض[233]: الاختتان عند مالك وعامة العلماء سنة، ولكن السنة عندهم يأثم بتركها، فهم يطلقونها على مرتبة بين الفرض وبين الندب، وإلا فقد صرح مالك بأنه لا تقبل شهادة الأقلف ولا تجوز إمامته)[234].

قال ابن القيم:(والسنة، هي: الطريقة. يقال: سننت له كذا، أي شرعت، فقوله: الختان سنة للرجال، أي: مشروع لهم، لا أنه ندب غير واجب، فالسنة هي الطريقة المتبعة وجوبا واستحبابا لقوله: "من رغب عن سنتي فليس مني"[235]، وقوله: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"[236]، وقال ابن عباس: (من خالف السنة كفر)[237]، وتخصيص السنة بما يجوز تركه، اصطلاح حادث، وإلا فالسنة ما سنه رسول الله لأمته من واجب ومستحب، فالسنة هي الطريقة، وهي الشريعة والمنهاج والسبيل)[238].

233- القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (**476 - 544** هـ = **1083 - 1149** م): عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة. من تصانيفه: الشفا بتعريف حقوق المصطفى. وترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك وغيرها. وتوفي بمراكش مسموما، قيل: سمه يهودي. اظ: الأعلام: الزركلي. (**321/6**).

[234]- تحفة المودود بأحكام المولود: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: عبد القادر الأرناؤوط. مكتبة دار البيان، دمشق، ط:**1**، **1391**هـ- **1971**م، (**1 / 162-163**).

[235]- صحيح البخاري: كتاب النكاح. باب الترغيب في النكاح. (**5 / 1949** برقم:**4776**).

[236]- سنن ابن ماجه: كتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم. باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين. (**1 / 15** برقم: **42**).

[237]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصلاة. باب كراهية ترك التقصير والمسح على الخفين وما يكون رخصة [غير] رغبة عن السنة. (**3 / 140** برقم: **5624**). قال الهيثمي: (رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح). مجمع الزوائد: (**2 / 357** برقم: **2936**). وقد أضفت لفظ: (غير) لأن المعنى لا يستقيم بدونه.

[238]- تحفة المودود: ابن القيم. (**1 / 176-177**).

ولما كانت السنة شاملة للاعتقادات، والعبادات، والسياسات، والزهادات وغيرها من قضايا الظاهر والباطن، كانت أكثر دلالة على روح التشريع والعلم بها وأعظم، لكونها تفسر الكتاب، وتقيد مطلقه، وتخصص عامه، وتوضح مبهمه، ونحوها من وظائفها.

فمن امتنع عن قبول السنة في بعض الأمر، فإنه يفوته من معرفة مراد الشارع وروح تشريعه بحسب ذلك. فإذا كانت السنة بيانا {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل : **44**]، فهي أدل على المقصود، ومن ثم على روح التشريع. لذلك يفوت العبد من إصابة الحق بقدر ما ترك من البيان الوارد في السنة، ولما كان أهل الرأي في بداية الأمر، يتركون السنن لعدم بلوغها إياهم، كانت لهم أقوال كثيرة بخلاف الحق والسنة، بل أبو يوسف[239] كان أعلم بالسنة من أبي حنيفة، لذلك قال للإمام مالك: (ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت)[240].

فالسنة دليل مع الكتاب على معرفة مراد الله تعالى، فمنزلتها في بيان المراد، وتوضيح المقصود منزلة عالية، ويكفي التذكير بما سلف ذكره وتقريره، بأن العصمة منحصرة في الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة. فمن جهل حقيقتها وفقهها ومراتبها، فزاد

---

[239]- أبو يوسف القاضي (-**182**) الإمام العلامة فقيه العراقيين يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي صاحب أبي حنيفة. قال المزني: أبو يوسف أتبع القوم للحديث. وقال ابن معين: ليس في أصحاب الرأي أحد أكثر حديثا ولا أثبت منه. وعنه أيضا: أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة. قال الفلاس: صدوق كثير الغلط. قال يحيى ابن يحيى التميمي: سمعت أبا يوسف يقول عند وفاته: كل ما أفتيت به فقد رجعت عنه إلا ما وافق الكتاب والسنة، وفي لفظ: إلا ما في القرآن واجتمع عليه المسلمون.

اظ:طبقات الحفاظ:السيوطي. (ص **127** رقم **260**) و: تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**1**/ **292** رقم **273**).

[240]- حكاية أبى يوسف مع مالك مشهورة لما سأله عن مقدار الصاع والمد فأمر أهل المدينة أن يأتوه بصيعانهم حتى اجتمع عنده منها شيء كثير فلما حضر أبو يوسف قال مالك لواحد منهم: من أين لك هذا الصاع؟ قال: حدثني أبي عن أبيه أنه كان يؤدي به صدقة الفطر إلى رسول الله. وقال الآخر: حدثتني أمي عن أمها أنها كانت تؤدي به يعنى صدقة حديقتها إلى رسول الله. وقال الآخر نحو ذلك. فقال مالك لأبى يوسف: أترى هؤلاء يكذبون؟ قال: لا والله ما يكذب هؤلاء. قال مالك: فأنا حررت هذا برطلكم يا أهل العراق فوجدته خمسة أرطال وثلثا. فقال أبو يوسف لمالك: قد رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت). كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: ابن تيمية. (**21** / **54**).

فيها أو نقص منها، أو أخذها بمعزل عن الكليات، فإنه لا يتأتى له إدراك المقاصد والأصول على الوجه المرضي، لذلك قال الشاطبي: (الضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب، تفصلت في السنة)[241].

فالتفصيل وزيادة، مبثوث في ثنايا السنة التي تنقل عن طريق نقل الحديث الشريف، الذي يحتاج بدوره إلى العلم بصحته، ثم فهم معناه، وغالب الشطط يقع من ترك إحدى هاتين المقدمتين[242].

قال ابن تيمية: (الصواب أن يعرف مراد رسول الله ﷺ من أقواله، وحكمه، وعلله التي علق الأحكام بها، فإن الغلط إنما ينشأ من عدم المعرفة بمراده ﷺ، والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصا واستنباطا)[243].

دلالة السنة على روح التشريع.

ودلالة السنة على روح التشريع من وجوه نتناولها في فروع وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

الفرع الأول: السنة شقيقة القرآن، فتكون شقيقته في الدلالة على روح التشريع.

فكما أن القرآن وحي، فالسنة وحي، وكما أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالقرآن، فقد كان ينزل بالسنة أيضا، فما من وجه يبوئ القرآن سامي المنزلة في بيان روح التشريع،

241- الموافقات: الشاطبي. (**27/4**).

242- اظ: نقض المنطق: ابن تيمية. (ص **22**).

243- الاستقامة: ابن تيمية. (**61/1**).

إلا وللسنة مثله وزيادة، ولا يقع التفريق بينهما إلا حيث ثبت الدليل، كما ذكروا ذلك في تعريف القرآن، والفرق بينه وبين الحديث.

فإذا كان تدبر القرآن يحصل لصاحبه معرفة أسباب الخير والشر مفصلة مبينة، إذ هو تبيان لكل شيء وهدى ورحمة، فالسنة أيضا كفيلة بذلك لأنها (شقيقة القرآن، وهي الوحي الثاني، ومن صرف إليهما عنايته، اكتفى بهما من غيرهما)[244].

ومن بلاغات الإمام مالك أن رسول الله ﷺ قال: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة نبيه"[245].

قال ابن عبد البر: (وهذا أيضا محفوظ، معروف، مشهور عن النبي ﷺ عند أهل العلم، شهرة يكاد يستغني بها عن الإسناد، وروي في ذلك من أخبار الآحاد أحاديث، من أحاديث أبي هريرة وعمرو بن عوف)[246].

وعلل الزرقاني[247] ذلك بقوله: (فإنهما الأصلان اللذان لا عدول عنهما، ولا هدي إلا منهما، والعصمة والنجاة لمن مسك بهما، واعتصم بحبلهما، وهما العرفان الواضح، والبرهان اللائح، بين المحق إذا اقتفاهما، والمبطل إذا خلاهما، فوجوب الرجوع إليهما معلوم من الدين ضرورة)[248].

---

[244]- كتاب الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء): محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1** / **11**).

[245]- موطأ مالك: مالك بن أنس: رواية الليثي. : ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، مصر، (**899/2** برقم: **1594**).

[246]- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة، (**24** / **331**).

247- الزرقاني: (**1020-1099** هـ) (**1645-1710** م). محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد علوان الزرقاني المالكي، أبو عبد الله محدث، فقيه، أصولي، من تصانيفه: شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، مختصر المقاصد الحسنة في الأحاديث المشهورة على الألسنة، جواب أسئلة رفعت إليه. معجم المؤلفين: كحالة. (**10** / **124**).

[248]- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ، (**4** / **307-308**).

وفي الحديث زيادة: "ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض"[249]، وهي وإن كان فيها مقال، إلا أن معناها صحيح، بل معلوم من الدين بالضرورة، أقصد عدم التفريق بين الكتاب والسنة. وعليها بنى محققو أهل السنة من الأصوليين، فقال ابن القيم في فقهها: (فلا يجوز التفريق بين ما جمع الله بينهما، ويرد أحدهما بالآخر، بل سكوته عما نطق به[250] ولا يمكن أحدا يطرد ذلك، ولا الذين أصلوا هذا الأصل[251]، بل قد نقضوه في أكثر من ثلاثمائة موضع، منها ما هو مجمع عليه، ومنها ما هو مختلف فيه)[252].

وبسبب التفريق بينهما، وقع الشطط لطوائف من الناس استغنوا بالكتاب عن السنة إما كليا، وإما في بعض الأمر، فأصابهم من الشر بحسب ما تركوا من السنة، كما أصاب ذلك من اعتنى عناية فائقة بالحديث، مع ضعف الصلة بالقرآن.

الفرع الثاني: أن السنة بيان لمراد الله تعالى في القرآن بالتخصيص، والتقييد، والتوضيح.

فلا يتم الإلمام بفقه الكتاب إلا بالفقه في السنة، ولكن التفقه فيها بمجردها لا يحصل معه إلمام بفقه الدين، لأن من يفعل ذلك يفوته الفقه بكلي الشريعة، الذي حوى التفصيل والإجمال، وغالبا ما يكون ضعف المنفرد بالسنة دون علم الكتاب، في الجهل

---

[249]- السنن الكبرى: البيهقي. كتاب آداب القاضي. باب ما يقضي به القاضي ويفتي به. (**10** / **114** برقم: **20834**)، وسنن الدارقطني. علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي. ت: السيد عبد الله هاشم يماني المدني. دار المعرفة، بيروت، **1386** هـ- **1966**م، (**4** / **245** برقم: **149**)؛ والمستدرك على الصحيحين. محمد ابن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري. ت: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411** هـ- **1990**م، (**1** / **172**، برقم: **319**)، وصححها ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ- (**6** / **243**).

[250]- كأن في هذه العبارة سقطا فلعل قصده أن سكوت القرآن عما نطق به الرسول لا يوجب رد الحديث، بل هو حكم زائد ولا يكون بالضرورة ناسخا للكتاب.

[251]- ويقصد أصل رد ما أوجبته السنة بذريعة أن القرآن لم يوجبه فيكون نسخا له.

[252]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2** / **307**).

بالمقاصد وقواعد الأصول، وروح التشريع، لذلك يغلب على هذا الصنف الشذوذ ومخالفة الجماعة. وهم الذين يسميهم بعض الباحثين بالحديثيين[253]، وهم بإزاء القرآنيين الذين حاولوا فهم الدين من الكتاب وحده، واستغنوا عن السنة المطهرة، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

فالأصل في بيان السنة للكتاب هو قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل : **44**]، وكما أن القرآن معصوم، فبيان النبي ﷺ معصوم، لأن حفظ الذكر لا يتم إلا بعصمة بيان الرسول ﷺ، وقد قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر : **9**]. وقد قيل لابن المبارك: هذه الأحاديث الموضوعة؟ -يقصد أنها تشوش علينا وربما أدخلت في الدين ما ليس منه، فيقع الخلط ولا يمكن التمييز بين ما ثبت وما لم يثبت- فقال له: تعيش لها الجهابذة {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } [الحجر : **9**][254].

ومقصوده رحمه الله تعالى أن الله تعالى قيض النقاد، لكشف ما وضعته الزنادقة وغيرهم من الحديث الباطل والزيف والدغل، فبينوا كل ذلك، لتحذير الأمة منه، وأمعنوا فيه إلى منتهى الغاية، وهذا التسخير داخل في جملة حفظ الذكر، لأنه إذا لم يميز، لم يمكن حفظ الدين، إذ الوضع مناف لحفظ الذكر، فلا يجتمعان، إذ هما ضدان، فإذا وجد الحفظ، انتفى الوضع، ومن وسائل حفظ الذكر، كشف غائلة الوضع والوضاعين.

وفي هذا الفرع مسائل:

المسألة الأولى: أن السنة توافق ما جاء في القرآن، وتقرره، وتؤكده.

فالكلام هنا هو عن تطابق السنة مع الكتاب، فتأتي بما أتى به تأكيدا، وتقريرا، وموافقة، ولما أمر الله تعالى في القرآن بالرجوع إلى السنة، في مثل قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ

[253]- اظ: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية: محمد سليمان الأشقر. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1408**هـ-**1988**م، (**23/1**).

[254]- تدريب الراوي: السيوطي. ت: عبد الوهاب عبد اللطيف. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (**282/1**)؛ وانظر: التمهيد: ابن عبد البر، (**60/1**).

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر : 7]، دل هذا على أن السنة مشتقة في حجيتها من القرآن، فلا بد أن تتطابق معه، ولا يمكن بحال أن يقع الاختلاف بينهما، لأن مصدرهما واحد، وكلاهما وحي منزل.

ومن علم معاني القرآن، وألم بالسنة، واستوعبها حفظا وفقها، أمكنه رد معظمها إلى أصول المعاني القرآنية، وهذا هو الاشتقاق الذي نقصد إليه، والذي نص عليه العلماء، ومن أمثلة ذلك حديث: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له"[255]، فإنه مطابق لقوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۞ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى} [الليل : 5 - 7]، فكان مشتقا منه.

قال ابن القيم: (وفيه دليل على اشتقاق السنة من الكتاب، ومطابقتها له، فتأمل قوله: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له" ومطابقته لقوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى} [الليل : 5]، إلى آخر الآيتين، كيف انتظم الشرع والقدر، والسبب والمسبب)[256].

ومطابقة السنة لما في القرآن سببه (أن دلالة الكتاب على خصوص الأعمال وتفاصيلها، إنما يقع بطريق الإجمال والعموم، أو الاستلزام، وإنما السنة هي التي تفسر الكتاب وتبينه، وتدل عليه، وتعبر عنه)[257]. لذلك كان سبيل الراسخين في العلم، الاستدلال للمعاني والقواعد، بآيات الكتاب في الجملة، ثم يتبعون ذلك بالأحاديث المفسرة لمعاني ومقاصد الآيات بعدها، ومن أمثلته ما قرره ابن تيمية من قاعدة مخالفة المشركين وموافقتهم، وما ينجر عن ذلك من المصالح والمفاسد، وأن الفعل الذي حصلت به الموافقة أو المخالفة، لو تجرد عن الموافقة والمخالفة، لم يكن فيه تلك المصلحة أو المفسدة، وقد يكون الأمر بالموافقة والمخالفة، لأن ذلك الفعل الذي يوافق العبد فيه أو يخالف، متضمن للمصلحة والمفسدة ولو لم يفعلوه.

---

[255]- صحيح البخاري: كتاب التوحيد. باب قول الله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} [القمر : 17] (6/2745 برقم: 7112)؛ وصحيح مسلم: كتاب القدر. باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله. (4/2041 برقم: 2649).

[256]- التبيان في أقسام القرآن: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الفكر، (1 /41).

[257]- اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (1 / 13).

وقد استدل لذلك بجملة طيبة من الآيات التي تحدثت عن ذلك على سبيل الإجمال، ثم أردف ببيان السنة وشرحها، لمقاصد الكتاب[258]، لذلك (اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة الدين، أن السنة تفسر القرآن، وتبينه، وتدل عليه، وتعبر عن مجمله، وأنها تفسر مجمل القرآن من الأمر والخبر)[259].

ومن أفانين التوكيد والتقرير، ما رواه البخاري من حديث عبد الله ﵁ قال: لما نزلت هذه الآية: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} [الأنعام : **82**]، شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: "إنه ليس بذلك، ألا تسمعون إلى قول لقمان: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}[260] [لقمان : **13**].

فهنا السنة هي التي أحالت على الكتاب، لتبين كيف يفسر القرآن بعضه بعضا، ويؤكد بعضه بعضا. فالآية الثانية فسرت المقصود بالظلم الوارد في الآية الأولى، وبينت أنه الشرك.

ومنها حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "قال الله عز وجل: (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر) مصداق ذلك في كتاب الله: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}"[261] [السجدة : **17**].

فهنا أيضا، تبين السنة أن القرآن مؤكد للسنة، وأنهما شقيقان متطابقان.

المسألة الثانية: أن السنة تبين ما أجمله القرآن.

---

[258]- اظ:م.س: (**1** / **13**).

[259]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**17** / **432**).

[260]- صحيح البخاري: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم. باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة. (**2535/6** برقم: **6520**).

[261]- صحيح مسلم: الجنة وصفة نعيمها وأهلها. (**4** / **2174** برقم: **2824**).

وتبيين السنة لمجمل القرآن كثير، كما بينت كيفية الصلاة ومقادير الزكاة، ونحو ذلك، فإن الله تعالى أمر بالصلاة والزكاة من غير بيان لكثير من التفاصيل، بل أحال للعلم بذلك على السنة المطهرة.

قال ابن تيمية: (وسنة رسول الله تفسر القرآن، كما فسرت أعداد الصلوات، وقدر القراءة فيها، والجهر، والمخافتة. وكما فسرت فرائض الزكاة، ونصبها. وكما فسرت المناسك، وقدر الطواف بالبيت، والسعي، ورمي الجمار، ونحو ذلك. وهذه السنة إذا ثبتت فإن المسلمين كلهم متفقون على وجوب اتباعها)[262].

ومن أمثلة بيان السنة لمجمل القرآن، المسح على الخفين، ففعله ﷺ مبين للمراد بقراءة الخفض في لفظ أرجلكم في قوله تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} [المائدة : **6**]، حتى عدت مخالفة هذا البيان من شعار البدعة، وعدت موافقته من شعار السنة.

قال ابن عبد البر عن بعض الأثر المثبت للمسح على الخفين: (فيه الحكم الجليل الذي به فرق بين أهل السنة وأهل البدع، وهو المسح على الخفين، لا ينكره إلا مخذول أو مبتدع، خارج عن جماعة المسلمين أهل الفقه والأثر؛ لا خلاف بينهم في ذلك بالحجاز والعراق والشام وسائر البلدان، إلا قوما ابتدعوا، فأنكروا المسح على الخفين، وقالوا: إنه خلاف القرآن، وعسى القرآن نسخه؛ ومعاذ الله أن يخالف رسول الله ﷺ كتاب الله، بل بين مراد الله منه، كما أمره الله عز وجل في قوله: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ})[263].

وقد بلغ من بيان السنة للقرآن، وتفسيرها لمراده، حدا لم يترجح من جهة النظر، ولولا ورود السنة لكان مرجوحا، تأمل قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [النحل : **98**]، فظاهر القرآن على أن الاستعاذة بعد القراءة لا قبل

---

[262]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** / **85-86**).

[263]- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: (**11** / **134**).

القراءة، ويقويه جانب من النظر، فإن ما يحصله العبد من فوائد قراءة القرآن من الهدى، والنور، والعلم الراجح، واليقين، والإيمان، المطلوب الحفاظ عليه بعد القراءة من الشيطان أن يفسده على صاحبه، فأمر العبد أن يستعيذ بالله تعالى من الشيطان لكي يحفظ ذلك الخير الذي حصله بالتلاوة؛ فإن العبد كما هو مفتقر إلى ربه في التوفيق لفعل الخير، هو أيضا مفتقر إليه، وأعظم من الافتقار الأول، ليحفظ له أعماله حتى لا يفسدها عليه الشيطان، ومع وجاهة هذا الوجه الشريف من النظر وقوته وتناغمه مع بعض الأصول، إلا أن بيان السنة أولى، فقد بينت أن الاستعاذة تكون قبل القراءة لا بعدها، وهو الذي جرى عليه العمل.

وقد جاء شبه هذا المعنى في قوله تعالى: {أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة : **266**]، فقد روى البخاري عن عبيد بن عمير قال: (قال عمر ﷺ يوما لأصحاب النبي ﷺ: فيم ترون هذه الآية نزلت؟ {أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ} [البقرة : **266**]، قالوا: الله أعلم. فغضب عمر. فقال: قولوا: نعلم أو لا نعلم. فقال ابن عباس: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين! قال عمر: يا بن أخي قل، ولا تحقر نفسك. قال ابن عباس: ضربت مثلا لعمل. قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس: لعمل. قال عمر: لرجل غني يعمل بطاعة الله عز وجل، ثم بعث الله له الشيطان، فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله)[264].

فأثر ابن عباس ﷺ بين المراد بالمثل المضروب في التنزيل، قال ابن كثير[265]: (وفي هذا الحديث كفاية في تفسير هذه الآية، وتبين ما فيها من المثل بعمل من أحسن العمل أولا، ثم بعد ذلك انعكس سيره، فبدل الحسنات بالسيئات، عياذا بالله من ذلك، فأبطل بعمله

[264]- صحيح البخاري: كتاب التفسير. باب قوله: {أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ} إلى قوله: {لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة : **266**]، (**4 / 1650** برقم: **4264**).

[265]- هو الإمام المحدث الحافظ ذو الفضائل عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن ضوء بن كثير القيسي البصروي (**700-774**) تخرج بالمزي، ولازمه وبرع، له "التفسير" الذي لم يؤلف على نمطه مثله، وشرع في كتاب كبير في الأحكام ولم يتمه، ورتب مسند الإمام أحمد على الحروف وضم إليه زوائد الطبراني وأبي يعلى وغيرها من المؤلفات. قال الذهبي في المختص: (الإمام المفتي المحدث البارع ثقة متفنن محدث متقن). اظ:طبقات الحفاظ:السيوطي. (**534** رقم **1161**).

الثاني ما أسلفه فيما تقدم من الصالح، واحتاج إلى شيء من الأول في أضيق الأحوال، فلم يحصل منه شيء، وخانه أحوج ما كان إليه، ولهذا قال تعالى: {وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ} [البقرة : **266**] وهو الريح الشديد {فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ}[البقرة : **266**] أي: أحرق ثمارها، وأباد أشجارها، فأي حال يكون حاله؟)[266].

المسألة الثالثة: أن السنة تقيد ما أطلق في القرآن العظيم.

وتقييد السنة لمطلق القرآن كثير، منه قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة : **38**]، فليس الرسغ حد اليد كما يتوهمه بعض الناس، بل اليد اسم واحد لعدة أعضاء: للأصابع، والكف، والذراع، والعضد، وكل هذا يسمى يدا؛ يدلك على ذلك قول الله عز وجل: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} [المائدة : **6**] فجعل الذراع منها[267].

وعلى إطلاق الآية، فإن من قطع يد السارق من الرسغ فقد قطع اليد، كما يقطع الشيء نصفين، وكذلك من قطعها من المرفق، ومن قطعها من المنكب فقد قطعها كلها[268]، لذلك اختلف الناس في الموضع الذي تقطع منه يد السارق، فقال بعضهم: الرسغ، وجمهور الناس عليه. وقال بعضهم: المرفق. وقال بعضهم: المنكب. وذلك لأن الله تعالى لم يحد في القرآن فيه حدا[269]؛ ولكن سنة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين[270] وعمل المسلمين

---

[266]- تفسير ابن كثير: (**1** / **696**).

[267]- اظ: غريب الحديث لابن قتيبة: ت: عبد الله الجبوري. مطبعة العاني، بغداد، ط:**1**، **1397**هـ، (**1** / **224**).

[268]- اظ: م.ن: (**1** / **224**).

[269]- اظ: م.س: (**1** / **223**).

[270]- قال الحافظ في التلخيص الحبير: (**4** / **71**): (في كتاب الحدود لأبي الشيخ من طريق نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقطعون السارق من المفصل. وفي البيهقي عن عمر أنه كان يقطع السارق من المفصل. واحتج الشيخ نصر للقطع من الكوع بقوله ﷺ: "وفي اليد خمسون من الإبل" وأجمعوا على أن المراد به هناك من الكوع، فيحمل المطلق هنا على المقيد هناك).

بعدهم دل على ترجيح قول الجمهور، فدل ذلك على أن المقصود بها في الآية الكف لا كل اليد.

ومن أمثلة هذا النوع ما أطلقه القرآن من ألفاظ الطلاق، وهذا الإطلاق قد يدخل فيه بعضهم ما حرمته السنة ولم تجزه، كطلاق الموطوءة في طهرها، وغيره، إذ الطلاق منه سني ومنه بدعي، فالاستدلال بوقوع البدعي كجمع الثلاث مثلا بإطلاقات القرآن، لا يخلو من نظر، لأن مرد ما يقع من الطلاق مما لا يقع، هو إلى سنة رسول الله ﷺ. فغاية ما بالقرآن إطلاقه للفظ الطلاق، وذلك لا يعم جائزه ومحرمه، كما لا يدخل تحته طلاق الحائض وطلاق الموطوءة في طهرها. فالقرآن لم يدل على كل طلاق حتى يحمل فوق طاقته، والنبي ﷺ بين حلال الطلاق وحرامه، فغاية ما يتمسك به من يوقع الطلاق البدعي المحرم، ألفاظ مطلقة، قيدتها السنة وبينت أحكامها[271].

المسألة الرابعة: أن السنة تخصص العام الوارد في القرآن.

وتخصيص السنة لعام القرآن كثير، ومنه قوله تعالى{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ} [المائدة : **3**]، فجاءت السنة بتخصيص عموم الميتة والدم بإباحة بعض أفرادها، وهو السمك والجراد في الميتة، والكبد والطحال في الدم، فيباح ذلك في قوله ﷺ: "أحل لنا ميتتان ودمان: السمك والجراد، والكبد والطحال"[272].

---

[271]- اظ: زاد المعاد: ابن القيم. (**5** / **260**).

[272]- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني. ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر، بيروت، كتاب الصيد. باب صيد الحيتان والجراد. من حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد. (**2** / **1073** برقم **3218**).

وأخرج أيضا في كتاب الأطعمة. باب الكبد والطحال من حديث عبد الله بن عمر أيضا أن رسول الله ﷺ قال: "أحلت لكم ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالحوت والجراد. وأما الدمان: فالكبد والطحال." (**2** / **1102** برقم: **3314**).

قال أحمد الكناني: (هذا إسناد فيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف وله شاهد من حديث عبد الله بن أبي أوفى رواه النسائي في الصغرى مقتصرا على ذكر الجراد) مصباح الزجاجة: (**3** / **237**).

قال ابن حجر: (حديث ابن عمر أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال أخرجه أحمد والدارقطني مرفوعا وقال: إن الموقوف أصح ورجح البيهقي أيضا الموقوف إلا أنه قال: إن له حكم الرفع) فتح الباري: (**9** / **621**).

المسألة الخامسة: أن السنة توضح ما يستشكل من ألفاظ القرآن العظيم.

وتوضيح السنة ما يستشكل من ألفاظ القرآن كثير، كما في قوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} [البقرة : **187**]، حيث فهم عدي بن حاتم[273] أن المقصود هو العقال الأبيض والعقال الأسود، لذلك وضعهما تحت وسادته، فأزال النبي ﷺ هذا الإشكال، ووضح المعنى، بقوله: "هما بياض النهار وسواد الليل"[274].

وقد تبين لي أن البيان قد يكون ابتدائيا لما لا يعلم السامع معناه، وقد يكون لما احتمل أكثر من وجه.

فقول الله سبحانه وتعالى {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ } [البقرة : **222**].

---

[273]- عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس بن عدي الأمير الشريف أبو وهب وأبو طريف الطائي، صاحب النبي ﷺ، وَلَدُ حاتم الطي الذي يضرب بجوده المثل. وفد عدي على النبي ﷺ في وسط سنة سبع، فأكرمه، واحترمه.روى عنه الشعبي وسعيد بن جبير، له أحاديث، روى قيس بن أبي حازم أن عدي بن حاتم جاء إلى عمر فقال: أما تعرفني؟ قال: أعرفك، آمنت إذ كفروا ووفيت إذ غدروا، وأقبلت إذ أدبروا. مات سنة **67** . سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**3 / 163**).

[274]- نص الحديث في صحيح مسلم: كتاب الصيام. باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر وأن له الأكل وغيره حتى يطلع الفجر وبيان صفة الفجر الذي تتعلق به الأحكام من الدخول في الصوم ودخول وقت صلاة الصبح وغير ذلك. (**2 / 766** برقم: **1090**) من حديث عدي بن حاتم ﷺ قال: (لما نزلت: {حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} [البقرة : **187**] قال له عدي بن حاتم: يا رسول الله إني أجعل تحت وسادتي عقالين عقالا أبيض وعقالا أسود أعرف الليل من النهار. فقال رسول الله ﷺ: "إن وسادك لعريض إنما هو سواد الليل وبياض النهار" وهو في صحيح ابن حبان **242/8** برقم: **3462-3463** وانظر فقه القصة في فتح الباري: (**134/4-135**) والتوفيق بينه وبين حديث سهل بن سعد قال: (لما نزلت هذه الآية {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ } [البقرة : **187**] قال: كان الرجل يأخذ خيطا أبيض وخيطا أسود فيأكل حتى يستبينهما حتى أنزل الله عز وجل: {مِنَ الْفَجْرِ} [البقرة : **187**] فبين ذلك.) وهو في صحيح مسلم: (**2 / 767** برقم: **1091**).

فالاعتزال المذكور في الآية، يحتمل اعتزال الحيض مطلقا، كاعتزال المحرمة، كما يحتمل اعتزال الوطء في الفرج، وقد بينت السنة أن هذا الثاني هو مراد الآية، ففي حديث أنس أن اليهود كانت إذا حاضت امرأة منهم لم يؤاكوها، ولم يجامعوها في البيوت، فسأل أصحاب رسول الله ﷺ عن ذلك فأنزل الله {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى} [البقرة : **222**] فقال رسول الله ﷺ: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح"[275]، وفي لفظ: "إلا الجماع[276]".[277]

ومن أمثلته أيضا احتمال كون القرء حيضا أو طهرا، في قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ } [البقرة : **228**]، فقد بينت السنة أن المراد بالقرء الطهر لا الحيض، فقد روى مالك عن نافع عن ابن عمر ﷺ: أنه طلق امرأته وهي حائض عهد النبي، فسأل عمر رسول الله عن ذلك. فقال رسول الله: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء"[278].

قال الشاطبي: (إن السنة -كما تَبَيَّنَ- توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم؛ فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ، فإذا طرحت، واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى؛ صار صاحب هذا النظر ضالًّا في نظره، جاهلًا بالكتاب)[279].

---

[275]- صحيح مسلم: كتاب الحيض. باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها والاتكاء في حجرها وقراءة القرآن فيه. (**246/1** برقم: **302**).

[276]- سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة. باب ما جاء في مؤاكلة الحائض وسؤرها. (**1 / 211** برقم: **644**).

[277]- اظ:شرح العمدة: ابن تيمية. (**1 / 461-463**).

[278]- صحيح البخاري: كتاب الطلاق. (**5 / 2011** برقم: **4953**).

[279]- الموافقات: (**4 / 20-21**).

المسألة السادسة: أن السنة تستقل عن القرآن بالتشريع.

إن السنة تأتي بأحكام شرعية ابتدائية لم يرد لها ذكر في القرآن، بل القرآن سكت عنها، لأن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله تعالى لا فرق؛ وقد أمر الله تعالى بطاعة نبيه ﷺ، ولو كان الرسول ﷺ لا يطاع إلا فيما يوافق القرآن دون ما استقل بتشريعه بإذن الله تعالى، لم يكن لتخصيصه بالطاعة معنى، فإن الله تعالى قال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء : **59**]، وغيرها من النصوص التي تخص الرسول بطاعة خاصة.

قال ابن تيمية (من سنته ما يظن أنه مخالف لظاهر القرآن وزيادة عليه، كالسنة المفسرة لنصاب السرقة، والموجبة لرجم الزاني المحصن، فهذه السنة .. مما يجب اتباعه عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر طوائف المسلمين إلا من نازع في ذلك من الخوارج المارقين)[280].

ومن أمثلة هذا النوع النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها[281]، فإن هذا زائد على ما جاء في القرآن، إذ قال الله تعالى بعد تعداد المحرمات: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ} [النساء : **24**]، فخصت السنة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وقال: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"[282].

---

[280]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** / **85-86**).

[281]- صحيح البخاري: كتاب النكاح. باب لا تنكح المرأة على عمتها.(**1965/5**برقم: **4819**، **4820**، **4821**)؛ وصحيح مسلم: كتاب النكاح. باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح. (**1028/2** برقم: **1408**).

[282]- المعجم الكبير. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة العلوم والحكم – الموصل. ط:2، **1404**هـ- **1983**م، (**11** / **337** برقم: **11931**) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ نهى أن تزوج المرأة على العمة وعلى الخالة. وقال: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم".

قال الحافظ: (زاد الطبراني من حديث ابن عباس: "فإنكم إذا فعلتم ذلك فقد قطعتم أرحامكم" وصححه ابن حبان، ولأبي داود في المراسيل عن عيسى بن طلحة نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة." الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ابن حجر العسقلاني. ت: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. دار المعرفة، بيروت، (**2** / **56**).

وقد نبه الرسول ﷺ إلى خطورة حصر مصدر التشريع، ولا سيما التحريم في القرآن وحده، والزعم أن ما سكت عنه القرآن فهو حلال، من غير التفات إلى التشريعات الزائدة الواردة في السنة، الرافعة لتلك الإباحة المسكوت عنها في القرآن فقال ﷺ: "لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته، يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: بيننا وبينكم هذا القرآن، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله تعالى"[283].

فهذا منه ﷺ إنكار على من تمسك بسكوت القرآن عن التحريم، وهو منهج غير سديد، إذ فيه التفريق بين الله تعالى ورسوله ﷺ.

قال ابن تيمية: (إن ما حرمه رسول الله ﷺ، إنما هو زيادة تحريم، ليس نسخا للقرآن، لأن القرآن إنما دل على أن الله لم يحرم إلا الميتة والدم ولحم الخنزير، وعدم التحريم ليس تحليلا، و إنما هو بقاء للأمر على ما كان، وهذا قد ذكره الله في سورة الأنعام التي هي مكية باتفاق العلماء، ليس كما ظنه أصحاب مالك والشافعي أنها من آخر القرآن نزولا، وإنما سورة المائدة هي المتأخرة، وقد قال الله فيها: {أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ} [المائدة : **4**]، فعلم أن عدم التحريم المذكور في سورة الأنعام ليس تحليلا، وإنما هو عفو، فتحريم رسول الله رافع للعفو، ليس نسخا للقرآن)[284].

ومن أمثلة ما استقلت السنة بتشريعه مشروعية العقيقة.

قال ابن القيم: (قال ابن المنذر[285]: وذلك أمر معمول به بالحجاز قديما وحديثا، يستعمله العلماء، وذكر مالك أنه الأمر الذي لا اختلاف فيه عندهم. قال: وممن كان يرى

---

[283]- سبق تخريجه، (ص: **108**).

[284]- القواعد النورانية: ابن تيمية. (**1** /**3**- **4**).

[285]- الحافظ العلامة الثقة الأوحد أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري شيخ الحرم، وصاحب الكتب التي لم يؤلف مثلها ككتاب المبسوط في الفقه وكتاب الإجماع وغير ذلك. كان غاية في معرفة الاختلاف والدليل، مجتهدا لا يقلد أحدا. مات بمكة سنة **318**هـ. اظ:(طبقات الحفاظ ص **330** و:تذكرة الحفاظ **3** / **782** رقم **775**).

العقيقة ... جماعة يكثر عددهم من أهل العلم، متبعين في ذلك سنة رسول الله، وإذا ثبتت السنة وجب القول بها ولم يضرها من عدل عنها. قال: وأنكر أصحاب الرأي أن تكون العقيقة سنة، وخالفوا في ذلك الأخبار الكائنة عن رسول الله وعن أصحابه، وعمن روي عنه ذلك من التابعين)[286].

ومن أمثلة ذلك أيضا: لبن الفحل، وما ينشره من التحريم الذي سكت عنه القرآن.

فالذين لا يحرمون بلبن الفحل، كان عمدتهم عدم ذكره في القرآن، لأن الله تعالى إنما ذكر التحريم بالرضاعة من جهة الأم، فقال سبحانه: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ} [النساء : **23**]، فإثبات التحريم بلبن الفحل الوارد في الحديث هو عندهم نسخ للقرآن، إذ الزيادة على نص القرآن نسخ. وكان من دليلهم أيضا أن بعض الصحابة لم ير التحريم بلبن الفحل[287].

وكان من جواب الجمهور، أنه لا القرآن يخالف السنة، ولا ما ثبت عن بعض الصحابة يقاوم السنة، واستدلوا بقوله تعالى: {وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ} [النساء : **23**]، والأخت تشمل أخته لأبيه من الرضاع، بدليل حديث عائشة قالت: (دخل علي أفلح أخو أبي القعيس، فاستترت منه، قال: تستترين مني وأنا عمك؟ قالت: إنما أرضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل. فدخل رسول الله ﷺ فحدثته فقال: "إنه عمك فليلج عليك"[288].

كما ستدلوا بما صح عن ابن عباس، أنه سئل عن رجل كانت له امرأتان، أرضعت إحداهما جارية، والأخرى غلاما، أيحل أن ينكحها؟ قال ابن عباس: "لا، اللقاح واحد"[289].

---

[286]- تحفة المودود: ابن القيم. (**1** / **36**).

[287]- اظ:زاد المعاد: ابن القيم. (**5** / **565-566**).

[288]- سنن أبي داود: كتاب النكاح. باب في لبن الفحل. (**2/222** رقم: **2057**)؛ والحديث في صحيح البخاري: كتاب النكاح. باب ما يحل من الدخول والنظر إلى النساء في الرضاع. (**5** / **2007**، برقم: **4941**).

[289]- سنن الترمذي: كتاب الرضاع. باب ما جاء في لبن الفحل. (**3** / **454** برقم: **1149**). وقال أبو عيسى: (وهذا الأصل في هذا الباب وهو قول أحمد و إسحق).

وأجابوا عن كون القرآن ذكر التحريم من جهة الأم فقط، بأن هذا حق، ولكن لا نسلم أن الزيادة على النص نسخ، بل غاية أمرها أنها تخصيص، على الأصح من قولي الأصوليين، فإن أبوا إلا أنها نسخ وقالوا: لا نخرج عن عموم القرآن. قلنا: فما قولكم في الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها؟ أليس فيه زيادة على قوله تعالى: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ} [النساء : **24**]؟ فإن قالوا: يجوز الجمع فحبذا الفراق، وإن قالوا: يحرم -ولابد من القول بذلك- قيل: لا سبيل لكم إلى إثباته إلا بالخروج عن ظاهر القرآن، والأخذ بالسنة التي حرمت الجمع، وخصصت عموم الآية. (فالسنة بينت مراد الكتاب، لا أنها خالفته، وغايتها أن تكون أثبتت تحريم ما سكت عنه، أو تخصيص ما لم يرد عمومه)[290].

أما استدلالهم بآثار بعض الصحابة كأثر عائشة وابن الزبير، فقد تقرر أن أقوال أفراد الصحابة ﷺ -عند تنازعهم- ليست بحجة إذا لم تخالف السنة، فكيف تكون حجة إذا خالفتها؟ وقد يُعذَر القوم في تركهم خبر أبي القعيس، فلعله لم يبلغهم، وهذا ممكن وواقع، قال الأعمش: (كان عمارة وإبراهيم وأصحابنا، لا يرون بلبن الفحل بأسا، حتى أتاهم الحَكم بن عيينة بخبر أبي القعيس)، وهذا -دون شك- من أخلاق أفاضل العلماء وإنصافهم، فهم لا يتركون السنة متى ثبتت صحتها. (وهكذا يصنع أهل العلم إذا أتتهم السنة عن رسول الله ﷺ، رجعوا إليها وتركوا قولهم بغيرها)[291].

وأيضا فإن بعض الصحابة ﷺ خالف، فقال بحرمة لبن الفحل كابن عباس وغيره.

قال ابن القيم: (إن لبن الفحل يحرم، وأن التحريم ينتشر منه كما من المرأة، وهذا هو الحق الذي لا يجوز أن يقال بغيره، وإن خالف فيه من خالف من الصحابة ومن بعدهم. فسنة رسول الله أحق أن تتبع، ويترك ما خالفها لأجلها، ولا تترك لأجل قول أحد كائنا من كان، ولو تركت السنن لخلاف من خالفها، لعدم بلوغها له، أو لتأويلها، أو غير ذلك، لترك سنن كثيرة جدا، وتركت الحجة إلى غيرها، وقول من يجب اتباعه، إلى قول من لا يجب اتباعه، وقول المعصوم، إلى قول غير المعصوم ،وهذه بلية نسأل الله العافية منها، وأن لا نلقاه بها يوم القيامة)[292].

---

[290]- زاد المعاد: ابن القيم. (**5 / 566**).

[291]- م.ن: (**5 / 565**).

[292]- م.س: (**5 / 564-565**).

الفرع الثالث: جانب الترك من السنة مع قيام المقتضي للفعل، معدود عند العلماء كالنص على المنع من الفعل.

إن جانب الترك من السنة مع قيام المقتضي للفعل، معدود عند العلماء كالنص على المنع من الفعل، ومنه نعلم أن بيان السنة لروح التشريع ليس محصورا في الأقوال والأفعال والتقريرات، بل يتعداه إلى أمر لم يثبت للقرآن العظيم، وذلك هو الترك مع قيام المقتضي للفعل، وهو مشمول في قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر : 7] فكان نهيه على ضربين:

أ- نهي عما عقل معناه ويكون نهيا صريحا.

ب- ونهي عن التعبد بما لم يشرعه، ويكون إما بالبيان الصريح، وإما بالترك مع قيام المقتضي للفعل.

ومنه تدرك خطأ بعض العلماء الذين يقولون في مثل هذا الموطن: لم يأت منع منه من الشارع، ولا نمنع من التقرب إلى الله تعالى.

ونبين في هذا الفرع مسألتين مهمتين: الأولى:أسباب الترك لتكون كالتوطئة للنقطة الثانية، وهي: قاعدة الترك مع قيام المقتضي للفعل.

المسألة الأولى: أسباب الترك.

إن ترك النبي ﷺ للفعل مع قيام المقتضي، له أسباب عدة يمكن إيجازها فيما يلي:

السبب الأول: قد يكون ترك الفعل خشية أن يفرض العمل به على الأمة:

مثاله: تركه ﷺ لقيام رمضان، فقد كان ذلك الترك خشية أن يكتب قيام رمضان على الأمة، ويصير فرضا، قالت عائشة رضي الله عنها: (إن كان ﷺ ليدع العمل، وهو يحب أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس، فيفرض عليهم)[293].

---

[293]- صحيح البخاري: أبواب التهجد. باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب. (**1** / **379** برقم: **1076**).

فلما زال المانع وهو خشية الإيجاب، بانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، لم ير عمر ﷺ حرجا من إحياء سنة التراويح.

السبب الثاني: ويكون تركه ﷺ للفعل المستحب، بقصد سد الذريعة حتى لا يظن ما ليس بواجب واجبا، وتركه للمباح، بقصد سد الذريعة حتى لا يظن مستحبا.

مثاله: أن النبي ﷺ كان يتوضأ لكل صلاة استحبابا، وترك ذلك يوم فتح مكة، فصلى الصلوات كلها بوضوء واحد.

وقد وضح الشاطبي قاعدة ترك المندوبات أحيانا ممن يقتدى به فقال: (لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية، أن يواظب عليها مواظبة، يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظورا إليه، مرموقا، أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات، حتى يعلم أنها غير واجبة)[294].

السبب الثالث: الترك لأجل المشقة التي تلحق الأمة في الاقتداء بالفعل ولو استحبابا.

ومثاله: تركه الرمل في الأشواط الأربعة الأخيرة من الطواف، ففي حديث ابن عباس ﷺ قال: (قدم رسول الله ﷺ وأصحابه فقال المشركون: إنه يقدم عليكم، وقد وهنهم حمى يثرب، فأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة، وأن يمشوا ما بين الركنين، ولم يمنعه أن يأمرهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم)[295].

السبب الرابع: ترك المطلوب خشية حدوث مفسدة أعظم من بقائه.

---

[294]- الموافقات: الشاطبي. (**3/332-333**)

[295]- صحيح البخاري: كتاب الحج. باب كيف كان بدء الرمل. (**2** / **581** برقم: **1525**).

ومثاله: ما قاله ﷺ لعائشة: "يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم - قال ابن الزبير – بكفر، لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس، وباب يخرجون"[296].

وكتركه ﷺ قتل المنافقين، مع عظم فسادهم وقولهم كلمة الكفر وإرجافهم، "خشية أن يقول الناس إن محمدا يقتل أصحابه"[297] إذ هم في الظاهر مسلمون فيكون قتلهم صادا للناس عن الدخول في الإسلام.

السبب الخامس: الترك على سبيل العقوبة.

كتركه ﷺ الصلاة على المدين، وقد نسخ بقوله: "ما من مؤمن إلا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة، اقرؤوا إن شئتم: {النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ} [الأحزاب : **6**]؛ فأيما مؤمن مات، وترك مالا، فليرثه عصبته من كانوا، ومن ترك دينا أو ضياعا، فليأتني، فأنا مولاه"[298].

السبب السادس: الترك لمانع شرعي.

مثاله قصة نومه ﷺ ومن معه عن صلاة الفجر فما استيقظوا إلا بعد طلوع الشمس. فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ حين قفل من غزوة خيبر، سار ليله، حتى إذا أدركه الكرى عرس، وقال لبلال: "اكلأ لنا الليل". فصلى بلال ما قدر له. ونام رسول الله ﷺ وأصحابه،

---

[296]- صحيح البخاري: كتاب العلم. باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه. (**1** / **59** برقم: **126**).

[297]- ففي صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب. باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما. (**4** / **1998** برقم: **2584**) من حديث جابر بن عبد الله يقول: كنا مع النبي ﷺ في غزاة فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار! وقال المهاجري: يا للمهاجرين! فقال رسول الله ﷺ: "ما بال دعوى الجاهلية؟" قالوا: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار. فقال: "دعوها فإنها منتنة" فسمعها عبد الله بن أبي، فقال: قد فعلوها والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. قال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال: "دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه".

[298]- صحيح البخاري: كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس. باب الصلاة على من ترك دينا. (**2** / **845** برقم: **2269**).

فلما تقارب الفجر استند بلال إلى راحلته مواجه الفجر، فغلبت بلالا عيناه، وهو مستند إلى راحلته، فلم يستيقظ رسول الله ﷺ، ولا بلال، ولا أحد من أصحابه، حتى ضربتهم الشمس. فكان رسول الله ﷺ أولهم استيقاظا، ففزع رسول الله ﷺ فقال: "أي بلال" فقال بلال: أخذ بنفسي الذي أخذ - بأبي أنت وأمي يا رسول الله – بنفسك. قال: "اقتادوا". فاقتادوا رواحلهم شيئا، ثم توضأ رسول الله ﷺ، وأمر بلالا فأقام الصلاة، فصلى بهم الصبح، فلما قضى الصلاة، قال: "من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله قال: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي}"[299] [طه : **14**].

ومع هذا لم يبادر إلى الصلاة، بل اقتادوا رواحلهم حتى خرجوا من الوادي وصلوا، فيحتمل أن الترك كان لكون الشمس في أول طلوعها، وذلك مانع من فعل الصلاة، ويحتمل أن يكون لأن الوادي به شيطان، فعلى هذين الاحتمالين، تجب المبادرة إلى الصلاة إن لم يكن ثمة مانع[300].

المسألة الثانية: قاعدة الترك مع قيام المقتضي للفعل، يعد في القوة كالنص على عدم الفعل.

ومن أجل تثبيت هذا الأصل الجليل، قرر أهل التحقيق أن الترك مع قيام المقتضي للفعل، يعتبر في القوة كالنص على عدم شرعية الفعل، فإذا ترك النبي ﷺ شيئا، فإن هذا الترك لا يخلو من وجهين:

الوجه الأول: أن يتركه تركا مطلقا دون سبب.

الوجه الثاني: أن يتركه النبي ﷺ مع قيام المقتضي لفعله.

فهنا رغم قيام المقتضي للفعل إلا أن النبي ﷺ لم يفعله، أي: أن يكون الفعل مظنة لأن يفعل ولكنه لم يفعل، وهذا النوع لا يجوز لنا فعله.

---

[299]– صحيح مسلم: كتاب المساجد. باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها. (**471/1** برقم: **680**).

[300]– اظ: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية: محمد سليمان الأشقر. (**2 /62**).

مثاله: الأذان لصلاة العيد. فمقتضيه: أن هذه الصلاة كسائر الصلوات، وفي الأذان خير عظيم، إذ هو دعوة إلى الله تعالى، وقد يظن جاهل أن الأمر ما دام كذلك، والمسألة لا تعدو كونها دعوة إلى الصلاة، فلا حرج في الأذان لصلاة العيد، ولكن لم يكن هذا الخير ليعزب عن رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين، ويتنبه له غيرهم، ويفوزوا بفضيلة السبق إلى فعله[301]، وعليه فهو بدعة وتركه هو السنة، لأن ترك السلف له مع قيام ذلك المقتضي لفعله، يعد كالنص على عدم جوازه.

قال ابن تيمية: (ترك رسول الله ﷺ له [أي الأذان لصلاة العيد] مع وجود ما يعتقد مقتضيا، وزوال المانع، سنة، كما أن فعله سنة. فلما أمر بالأذان في الجمعة، وصلى العيدين بلا أذان ولا إقامة، كان ترك الأذان فيهما سنة. فليس لأحد أن يزيد في ذلك، بل الزيادة في ذلك كالزيادة في أعداد الصلاة، وأعداد الركعات، أو الحج، فإن رجلا لو أحب أن يصلي الظهر خمس ركعات، وقال: هذا زيادة عمل صالح، لم يكن له ذلك. وكذلك لو أراد أن ينصب مكانا آخر يقصد لدعاء الله فيه وذكره، لم يكن له ذلك، وليس له أن يقول: هذه بدعة حسنة، بل يقال له: كل بدعة ضلالة)[302].

ومثاله أيضا: الذكر الجماعي، مقتضيه: أنه يطرد الشيطان، ويوقظ الوسنان، ويثقل الميزان، مع ورود أحاديث يوهم ظاهرها مشروعيته، ورغم ذلك كله لم تثبت قراءة القرآن، ولا الذكر، ولا الدعاء جماعة بصوت واحد، ولو مرة واحدة، كل هذا لم يثبت، فترك السلف للذكر الجماعي، مع قيام المقتضي لفعله، هو في القوة كالنص على عدم شرعيته، فالترك هنا هو السنة، لأنه ليس تصرفا اتفاقيا، بل هو تصرف مقصود للشارع، وما كان كذلك فالزيادة عليه زيادة في الدين وتعبد بما لم يشرعه، بل بما نهى عنه.

---

[301]- اظ: الحاوي في فقه الشافعي. أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي. دار الكتب العلمية، ط: **1**، **1414**هـ - **1994**، (**489/2**).

[302]- اقتضاء الصراط المستقيم: (**1** / **280**).

وهذا الترك المشار إليه، هو من أنجع الطرق المبينة لمراد الله تعالى ولمقصوده؛ فنفس سكوته ﷺ وتركه يدل على مقاصده، فإذا سكت وترك، مع قيام المقتضي للعمل، فإن هذا يعد من أنواع البيان للمقصود الشرعي، وهو باب شريف وضعته الشريعة، وأحكمته وألحت عليه، وكان مقصودها العام من ذلك المنع من الابتداع والتحريف الذي يفسد الشرائع.

قال الشاطبي: (مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

[الضرب الأول]: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة، ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها، وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم)[303].

فهنا النوع الأول لم يوجد المقتضي لفعله، فيفعل لانتفاء مظنة العمل بالحكم في عصر من عملهم حجة، فهذا حكمه مندرج في أصول الشريعة، التي من أهمها المصالح المرسلة، ولا علاقة له بالبدع، إلا إذا تسامحنا وأقحمناه فيها على جهة الدلالة اللغوية[304].

فهو مندرج في المصالح المرسلة التي لا مدخل لها في التعبدات، بل تجري في العاديات، لظهور معانيها التفصيلية، وقد كان الإمام مالك مع توسعه في باب المصالح المرسلة، مشددا غاية التشديد في جانب التعبدات، لذلك بناها على المنع إلا بدليل ينقلها إلى الإذن، ويرى ضرورة تقييد المطلقات في هذا الشأن بعمل السلف، وقد بلغ بهذا الصنيع قصب السبق[305].

303- الموافقات: الشاطبي. (**2** / **409-410**).

304- م.ن: (**74/3**).

305- اظ:م.ن: (**74/3**)

ومن أمثلته: جمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناع وغيره، مما لم يكن المقتضي له موجودا في العصر الأول، فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعا.

[الضرب الثاني]: قال فيه الشاطبي: (أن يسكت عنه، وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه، كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عندما حد هنالك، لا الزيادة عليه، ولا النقصان منه)[306].

فهذا القسم كانت مظنة العمل به موجودة في العصر الأول، وهو عصر التشريع والبيان الذي لا بد فيه من بيان ما حقه البيان، فالبيان في هذه الحالة لا يصح أن يؤخر، فكيف يصح أن يهمل؟ فالسكوت والترك هنا، من أظهر أنواع بيان عدم شرعية العمل، فمع وجود المقتضي للعمل، لم يشرع له إلا ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، فكل زيادة على ذلك فهي من محدثات الأمور، بدلالة ترك السلف لها[307].

وقال الشوكاني: (تركه ﷺ كفعله له في التأسي به فيه، قال ابن السمعاني: إذا ترك الرسول ﷺ شيئا وجب علينا متابعته فيه، ألا ترى أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله، أمسك عنه الصحابة وتركوه، إلى أن قال لهم: "إنه ليس بأرض قومي فأجدني أعافه"[308] وأذن لهم في أكله، وهكذا تركه ﷺ لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة)[309].

306- م.س: (**2** / **409-410**).

307- اظ: م.ن: (**74/3**).

308- صحيح البخاري: كتاب الأطعمة. باب الشواء. (**2062/5** برقم: **5085**).

309- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**119/1**).

قال ابن حجر الهيتمي[310]: (إن البدعة الشرعية هي: ما لم يقم دليل شرعي على أنه واجب أو مستحب، فإن قام عليه دليل، لا يسمى بدعة شرعية، سواء أفعل في عهده ﷺ أم لا؟ ... ومن قسمها من العلماء إلى: حسن وغير حسن، فإنما قسم البدعة اللغوية، ومن قال: كل بدعة ضلالة فمعناه: البدعة الشرعية، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان، أنكروا الأذان لغير الصلوات الخمس، كالعيدين وإن لم يكن فيه نهي، وكرهوا استلام الركنين الشاميين، والصلاة عقب السعي بين الصفا والمروة قياسا على الطواف، وكذا ما تركه ﷺ مع قيام المقتضي، فيكون تركه سنة، وفعله بدعة مذمومة)[311].

وقال القسطلاني الشافعي في المواهب ما نصه: (وتركه ﷺ سنة، كما أن فعله سنة، فليس لنا أن نسوي بين فعله وتركه، فنأتي من القول في الموضع الذي تركه، بنظير ما أتى به في الموضع الذي فعله)[312].

وقال ملا أحمد رومي الحنفي: (إن عدم وقوع الفعل في الصدر الأول، إما لعدم الحاجة إليه، أو لوجود مانع، أو لعدم تنبه، أو لتكاسل، أو لكراهة وعدم مشروعية، والأولان منتفيان في العبادات البدنية المحضة، لأن الحاجة في التقرب إلى الله تعالى لا تنقطع، وبعد ظهور الإسلام لم يكن منها مانع، ولا يُظن بالنبي ﷺ عدم التنبه والتكاسل، فذلك أسوء الظن المؤدي إلى الكفر، فلم يبق إلا كونها سيئة غير مشروعة، وكذلك يقال لكل من أتى في العبادات البدنية المحضة بصفة لم تكن في زمن الصحابة، إذ لو كان وصف العبادة في الفعل المبتدع يقتضي كونها بدعة حسنة، لما وجد في العبادات بدعة مكروهة)[313].

---

[310]- أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس: (**909** - **974** هـ = **1504** - **1567** م). فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته. والسعدي نسبة إلى بني سعد من عرب الشرقية (بمصر) تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة. له تصانيف كثيرة. اظ:الأعلام: الزركلي. (**234/1**).

[311]- الإبداع في مضار الابتداع: علي محفوظ. دار العقيدة، الإسكندرية، القاهرة، ط:**1**، **1426**هـ-**2005**م، (ص**38-39**).

[312]- م.ن: (ص: **38**).

[313]- م.ن: (ص**39-40**، مع بعض الاختصار).

قال علي محفوظ: (وقد علمت من نصوص علماء المذاهب الأربعة، أن ما تركه النبي ﷺ مع قيام المقتضي على فعله، فتركه هو السنة، وفعله بدعة مذمومة، وعلمت أن لا معنى للابتداع في العبادات المحضة، لأن النبي ﷺ لم يفارق الدنيا إلا بعد أن أكمل الله الدين، وأتم نعمته على المسلمين...وعلمت أن التمسك بالعمومات مع الغفلة عن بيان الرسول بفعله وتركه، هو من اتباع المتشابه الذي نهى الله عنه، ولو عوّلنا على العمومات وصرفنا النظر عن البيان، لانفتح باب كبير من أبواب البدعة، لا يمكن سده ولا يقف الاختراع في الدين عند حد)[314].

فنخلص إلى أن ما قام المقتضي لفعله في زمن النبوة ولم يفعل ، فهو بدعة أي أن الترك مع قيام المقتضي للفعل، هو كالنص على عدم مشروعية الفعل. وهذا إنما يجري غالبه في التعبدات. وأكاد أوقن أنه إجماع من سائر العلماء على هذه القاعدة الأصولية الجليلة، لأن جميع العلماء يستدلون بها ولو لم يذكروها صراحة، ففي كثير من المسائل العلمية يفتي العلماء بعدم الجواز، ودليلهم في ذلك أن السلف لم يفعلوا ذلك، فيستدلون بتركهم على عدم المشروعية، وعلى تقدير أن عالما لا يرى الأخذ بهذه القاعدة، فإنه لا محالة صائر إلى التناقض والاضطراب.

فنص السنة على عدم المشروعية له جانبان:

جانب تشترك فيه مع القرآن العظيم وهو النهي عن فعل معين.

وجانب تنفرد به دون القرآن العظيم، وهو: أن يقوم المقتضي للفعل في زمن النبوة، ومع ذلك لم يفعله النبي ﷺ، دون أن يرد منه نهي خاص عنه، فإن نفس الترك هو كالنهي في هذا الموطن، لأنه من أرقى أنواع البيان التي تجلي أغراض الشريعة ومقاصدها العامة. وهذا منتهى ما يمكن أن يصل إليه البيان والإفصاح عن مقصود الشارع واستلهام روح التشريع.

---

[314]- م.س: (ص: **41**).

ومنه أيضا يتبين خطأ من قال: الزيادة على ما لم يذكره القرآن نسخ. فإن القرآن سكت عن الحكم بالبدعية، وكان الحكم عليها بذلك اعتمادا على السنة التركية، فمذهب الجمهور أن الزيادة على ما في القرآن ليست نسخا، وطرد قولهم أن هذه الزيادة التي تثبت بها الأحكام في السنة منها فعلية ومنها تركية، ومن خالف وادعى أن الزيادة نسخ، لزمه أن تكون نسخا، سواء كانت فعلية وتركية. وهذا يلزمهم بعدم اعتماد بيان السنة التركية مما يفتح باب الابتداع عندهم على مصراعيه، ولكن مع ذلك فهم يحكمون على جملة من الأعمال بالبدعية.

المسألة الثالثة: طرق استفادة الترك الشرعي.

ويستفاد الترك النبوي من جملة طرق:

فيستفاد من نقل الصحابة تصريحا بالترك: كقولهم في شهداء أحد: لم يغسلهم ولم يصل عليهم[315]. وقولهم في صلاة العيد: لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء[316].

كما يستفاد الترك من عدم نقل ما تتوافر الدواعي على نقله لو فعله النبي ﷺ. كعدم نقلهم تلفظه بالنية عند دخول الصلاة، وكعدم نقلهم دعاءه بعد الصلاة مستقبل المأمومين، وهم يؤمنون على دعائه في كل الصلوات أو بعضها؛ من الممتنع أن يواظب على هذا الدعاء ولا ينقل بالمرة. فعلمنا أن ترك الدعاء على هذه الهيئة هو السنة، وفعله هو خلاف السنة، ومن عكس فما أصاب، فإن استحباب فعل ما تركه، هو كاستحباب ترك ما فعله.

ولا يقال هنا: من أين لكم أنه لم يفعله، إذ عدم النقل لا يستلزم العدم، لأننا في هذه المواطن، نشترط لثبوت العبادة والسنة النقل، لأن مبناها على التوقيف، وعدم النقل لفعله جار على أصل التوقيف؛ فلو أجريناه على الإذن، لقدح ذلك في أصل بناء التعبد على

---

[315]- صحيح البخاري: كتاب الجنائز. باب من يقدم في اللحد. (**1** / **452** برقم: **1282**) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول: "أيهم أكثر أخذا للقرآن". فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد. وقال: "أنا شهيد على هؤلاء". وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلهم.

[316]- صحيح البخاري: كتاب العيدين. باب المشي والركوب إلى العيد والصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة. (**1** / **327** برقم: **917**) عن ابن عباس وعن جابر بن عبد الله قالا: (لم يكن يؤذن يوم الفطر ولا يوم الأضحى).

التوقيف. ولا يخفى أن تنكيس الأصول في مثل هذه المواطن، مؤذن بتبديل الشرائع واندثارها. فلو بنينا التعبدات على الإذن، والعاديات على التوقيف، لبطل التكليف وامتنع، ولفسدت الشرائع وتغيرت الملة، إذ لا يعجز كل مبتدع بدعة أن يقول: ومن أين لكم أن النبي ﷺ لم يفعلها[317]؟

الفرع الرابع: استيعاب أقسام السنة لجملة الدين إنشاء وبيانا.

دلالة السنة على روح التشريع هي دلالة شاملة مستوعبة، لأن للسنة من الشمول والاتساع والكفاية والغناء ما يبوئها هذه المنزلة. فقد أحاطت الأقوالُ والأفعالُ والتقريراتُ والتروكُ بجملة الدين، فلم يبق لأحد معها كلام، فليس إلا الفقه والتصديق والتسليم والاتباع.

وتنقسم السنة إلى أقسام: سنة قولية، وسنة فعلية، وسنة تقريرية، وكلها يوفي الغرض ويحصل المطلوب، وما عدا هذه الأقسام يمكن إدراجه فيها.

المسألة الأولى: السنة القولية.

أما السنة القولية فهي الأصل في السنة، إذ أمر الله تعالى بالتبليغ، وبين أنه يرسل الرسل بلسان أقوامهم ليبينوا لهم. وهي لعظيم منزلتها، كان الأصل ألا تستفاد الإلزامات إلا من أوامرها، لقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور : **63**].

قال ابن تيمية: (طاعة الرسول ﷺ فيما أمرنا به، هو الأصل الذي على كل مسلم أن يعتمده، وهو سبب السعادة، كما أن ترك ذلك سبب الشقاوة؛ وطاعته في أمره أولى بنا من موافقته في فعل لم يأمرنا بموافقته فيه باتفاق المسلمين. ولم يتنازع العلماء أن أمره أوكد

---

[317]- اظ:إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2/389-391**).

من فعله، فإن فعله قد يكون مختصا به، وقد يكون مستحبا، وأما أمره لنا فهو من دين الله الذي أمرنا به)[318].

وعلى أقواله ﷺ، انعقدت أبحاث العلماء في الأوامر والنواهي، والمطلق والمقيد، والخاص والعام، والمبهم والمبين، ودلالات الألفاظ على المعاني وغيرها.

المسألة الثانية: السنة الفعلية.

أما السنة الفعلية: فهي الجانب العملي للكتاب وللسنة القولية، فلا تفهم نصوص الكتاب والسنة إلا بالنظر إلى عمل النبي ﷺ بها كيف كان؟ وهي الميزان الذي يوزن به المشروع من العبادات وغير المشروع، وهي على الجملة ثلاثة أنواع:

النقطة الأولى: الأفعال الجبلية: كأصل قيامه وقعوده ومشيه ونحوه فهذا ليس بتشريع يشرع اتباعه فيه ﷺ. ولكن ابن عمر كان يتحرى موافقة النبي ﷺ في ذلك. وهي موافقة في فعل لم يأمرنا النبي ﷺ بموافقته فيه باتفاق المسلمين.

النقطة الثانية: الخصائص النبوية: وهي تشريعات خاصة به ﷺ لا تشاركه أمته فيها، كجمعه ﷺ بين تسع نسوة مثلا.

النقطة الثالثة: الأفعال التشريعية: سواء كانت لابتداء تشريع، أو بيان تشريع ذكر في نص آخر، أو كانت لغير ذلك، وهي في كل الأحوال مصبوغة بصبغة التشريع. فقد صلى ﷺ على المنبر وقال: "إنما صنعت هذا، لتأتموا بي، ولتعلموا صلاتي"[319].

---

[318]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**321/22**).

[319]- صحيح البخاري: كتاب الجمعة. باب الخطبة على المنبر. (**310/1** برقم: **875**).

وقد كانت سنته الفعلية بيانا لصفة الصلاة والحج وغيرهما من العبادات. كما كانت امتثالا للأوامر القرآنية التي أمره ربه تعالى بها، كقطعه يد السارق، ورجمه للزاني المحصن، وما أشبه ذلك.

وهناك أفعال محتملة لأن تكون تشريعا، وأن تكون للجبلة البشرية، فيقع التردد في نسبتها إلى أي من القسمين، وبسبب ذلك يتنازع أهل العلم في حكمها، فمن يلحقها بالتشريع يعدها مستحبة، ومن يلحقها بالجبلة وينزع عنها مسحة التشريع لم تدل عنده على الاستحباب.

وهنا قضيتان تزيدان في بيان دلالة السنة على روح التشريع وبالله تعالى أتأيد:

أ- قضية المتابعة في القصد أبلغ من المتابعة في صورة العمل.

ليس من السنة مخالفة قصد النبي ﷺ مع موافقته في صورة العمل، فإن هذا فيه شبه بالحيل الممنوعة، حيث يكون ظاهر العمل مشروعا، ولكنه يفسده القصد السيئ، ومن ذلك أن نعمد إلى تتبع آثار النبي ﷺ التي نزل بها اتفاقا، لا تعبدا، فلم يكن نزولها كنزول منى وعرفات ونحوها من الأماكن التي قصد إلى نزولها، بل تلك الآثار نزلها اتفاقا، ولا علاقة لها بالتشريع.

فإذا اتفق أن النبي ﷺ كان في سفر، وصلى في الطريق بمكان معين، فليس من السنة أن يتخذ الصلاة في ذلك المكان سنة تتبع، بل ذلك من البدع المنهي عنها، لأنه من سبل الهلكة، فلا يجوز القصد إلى الأماكن التي لم يقصدها النبي ﷺ بالعبادة، فليست المتابعة فعل ما فعل، بل المتابعة فعل ما فعل على الوجه الذي فعل، لأجل أنه فعل، وإلا فما يمنع من إلحاق كل سنن العادات بسلك العبادات، بحجة أنه فعلها، فيكون هذا من أوسع أودية الفساد التي تغير الشريعة وتطمس معالم السنة.

فالأفعال الاتفاقية ليست من السنة، لافتقادها شرط القصد التعبدي، ومن تأمل هذا الموطن تبين له قيمة القصد، وأن السنة تثبت به ولو تخلف العمل لعارض، وقد قال النبي ﷺ: "لئن بقيت إلى قابل لأصومن التاسع"[320] فكان صيام التاسوعاء من السنة، لأن النبي ﷺ

[320]- سبق تخريجه، (ص: **121**).

بين القصد إليه، وبين الغاية من ذلك، وهي مخالفة أصحاب الجحيم، فكان سنة رغم أنه لم يفعله، لأنه ﷺ انتقل إلى الرفيق الأعلى قبل ذلك.

عن المعروف بن السويد قال: (كان عمر بن الخطاب في سفر، فصلى الغداة ثم أتى على مكان، فجعل الناس يأتونه فيقولون: صلى فيه النبي ﷺ فقال عمر: (إنما هلك أهل الكتاب، أنهم اتبعوا آثار أنبيائهم فاتخذوها كنائس وبيعًا. فمن عرضت له الصلاة فليصل وإلاّ فليمض)[321].

فهذا أمير المؤمنين يخشى مغبة تتبع الآثار فينهى عن ذلك، لأنه باب واسع للابتداع، وإذا تسوهل بشأنه لم يبق للدين معه عين ولا أثر، ولأصاب أهل الإسلام في المقتل كما حدث لأهل الكتاب، والسعيد من اعتبر بغيره.

قال ابن تيمية: (فلما كان النبي ﷺ لم يقصد تخصيصه بالصلاة فيه، بل صلى فيه لأنه موضع نزوله، رأى عمر أن مشاركته في صورة الفعل من غير موافقة له في قصده ليس متابعة، بل تخصيص ذلك بالصلاة من بدع أهل الكتاب التي هلكوا بها، ونهى المسلمين عن التشبه بهم في ذلك، ففاعل ذلك متشبّه بالنبي ﷺ في الصورة، ومتشبّه باليهود والنصارى في القصد، الذي هو عمل القلب، وهذا هو الأصل، فإن المتابعة في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل)[322].

وشأن القصد هذا، يعظم سواء تعلق الأمر بالتعبدات أم بالعاديات، فإن النبي ﷺ قال: "شفاء أمتي في شرطة محجم، أو شربة عسل، أو كيّة بنار، وما أحب أن أكتوي"[323]

---

[321]- قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم: (ص: 386): (روى سعيد بن منصور في سننه، حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش عن المعرور بن سويد، عن عمر رضي الله عنه قال: خرجنا معه في حجة حجها فقرأ بنا في الفجر بـ {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ} [الفيل : 1] و: {لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ} [قريش: 1] في الثانية فلما رجع من حجته رأى الناس ابتدروا المسجد فقال: ما هذا؟ قالوا: مسجد صلى فيه رسول الله ﷺ فقال: هكذا هلك أهل الكتاب قبلكم اتخذوا آثار أنبيائهم بيعا من عرضت له منكم الصلاة فيه فليصل ومن لم تعرض له الصلاة فليمض). وقد صحح إسناد هذه القصة في مجموع الفتاوى: (1 / 281).

[322]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (1 / 280 ، 281).

[323]- صحيح البخاري: كتاب الطب. باب الدواء بالعسل. (2152/5 برقم: 5359).

وكان القصد بالأمة وقتها سكان الحجاز، وهي بلاد حارة، تنفع فيها الحجامة لصعود الدم إلى سطح البدن، وفيها يحصل المقصود من استفراغ الدم، بخلاف البلاد الباردة فإن الدم يكون فيها غائرا في العروق، فيحتاجون إلى قطع العروق بالفصاد[324].

فالصحيح أن النبي ﷺ إذا فعل فعلا لسبب، أنه لا يشرع لنا فعله مع انتفاء ذلك السبب، وإلا فإنه يكون بدعة، لذلك يجب التنبه إلى الفرق بين الاستنان به ﷺ، وبين ابتداع بدعة لأجل تعلقها به[325].

ويستخلص من هذا أن المتابعة قسمان:

1- : أن تكون في أمور تعبديات، وهنا نفعل مثل ما فعله النبي ﷺ على الوجه الذي فعله، ولا يجوز لنا أن نخترع طريقة أو وسيلة لذلك، غير التي شرعها النبي ﷺ لأن هذا الأمر تعبدي لا دخل للرأي فيه.

2- : أن تكون في المعاملات والعقود والشروط وغيرها، مما ليس تعبديا محضا، فالمقصود هنا ليس صورة الأعمال، بل المقصود هو تحقيق تلك العقود والمعاملات والشروط، ولا يشترط أن تكون على صفة فعله ﷺ، فالسنة في هذا أن يحقق مقصود الشارع بأي وسيلة كانت، ما لم تكن مخالفة للشريعة؛ وليس شرطا أن ينص عليها الشارع بعينها، لأن هذا الأمر مبني على الإباحة، ومن خلط بين النوعين فما عرف مقصود الشارع، (لذلك ينعقد النكاح بما عدّه الناس نكاحا، بأي لغة ولفظ وفعل كان، ومثله كل عقد، والشرط بين الناس ما عدّوه شرطا)[326].

ومثال ما سلف أننا بهذا الأصل العظيم، نثبت أن نصرة الدين وإعلاء مناره مثلا، قد تكون بوسائل مشروعة نصا أو استنباطا، وقد يكون بوسائل لم يفعلها النبي ﷺ، ولكنها هي

---

[324]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**17** / **467** - **468**، **486** – **488**).

[325]- اظ:اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**1** / **389**).

[326]- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**529/4**).

السنة من جهة موافقتها مقصود الشارع، فالإعراض عنها، هو إعراض عن السنة، لأن صور الوسائل التي كان يستخدمها النبي ﷺ ليست مطلوبة لذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق السنة التي هي مقصود الشارع، فمتابعة مقصود الشارع بغير وسائله، أبلغ من اتباع وسائله مع الإعراض عن مقصوده[327].

وعلى هذا يمكننا القول بأن الشرط في صحّة العاديات والمعاملات كالوسائل الدعوية ونحوها، ألاّ تخالف الشرع لا أن يَرِد بها الشرع، فالشرط هو عدم مخالفة السنة لا ورود صورة السنة، فإن عدم المخالفة هنا هو كالنص على الإذن والإباحة، كما كان عدم ورود السنة في التعبدات كالنص على المنع منها. وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق.

ب-: قضية ما كان لله أطوع، وللعبد أنفع، فهو من منهاج النبوة، وإن لم يفعله النبي ﷺ.

فأي وسيلة لم تخالف الشريعة، وإن لم ينص عليها بعينها، وكانت أنفع للمسلمين، وأضر بالكافرين، وأكثر تحقيقا لمقصود الشارع، فهي من منهاج النبوة، وإن لم يفعلها رسول الله ﷺ، لعدم المقتضي لفعلها، لأن عدم الفعل وحده لا يكفي للحكم على الشيء بعدم المشروعية، لأن الدليل الشرعي ليس محصورا في عدم الفعل، بل ثمة أنواع أخرى منه، قد نصل بتحكيمها إلى أن هذا العمل طاعة لله ورسوله ﷺ.

قال ابن تيمية: (إذا كان عدو المسلمين على صفة غير الصفة التي كانت عليها فارس والروم، كان جهادهم بحسب ما توجبه الشريعة، التي مبناها على تحري ما هو لله أطوع وللعبد أنفع، وهو الأصلح في الدنيا والآخرة، وقد يكون الخبير بحروبهم أقدر على حربهم ممن ليس كذلك، لا لفضل قوته وشجاعته ولكن لمجانسته لهم ... لهذا لما حاصر النبي ﷺ الطائف، رماهم بالمنجنيق، وقاتلهم قتالا لم يقاتل غيرهم مثله في المزاحفة...وكذلك لما حوصر المسلمون عام الخندق، اتخذوا من الخندق ما لم يحتاجوا إليه في غير الحصار ... لأنه طريق إلى فعل ما أمر الله به ورسوله)[328].

---

[327]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**10/411،410،409**).

[328]- م.س: (**4/ 107 – 108**، باختصار).

وعلة هذا الحكم أن ما دلت عليه أصول الكتاب والسنة، فليس من البدعة، بل هو من السنة. فالبدعة في الدين هي: ما لم يشرعه الله تعالى ورسوله ﷺ، أما المشروع فهو من السنة، ولو لم يفعله الرسول ﷺ، وكثير من المشروعات لم تفعل في عهد النبي ﷺ، بل فعلت بعده، ومع ذلك فهي من السنة، وليست من البدعة، لأنها فعلت بإذنه وشرعه نصا أو استنباطا، فقتال المرتدين والخوارج والترك، وكذا إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، هو من السنة، لأنه فعل بأمره، ولا يضره أنه لم يفعل في عهده[329].

وفقه هذه القضية يزيل إشكالا كبيرا، لطالما تعلق بالنزاع في المصلحة المرسلة، فقد فعل الصحابة أفعالا لم يفعلها النبي ﷺ، فيكون ما فعل بعده على ضربين: ضرب أمر به ولم يفعله، كقتال المرتدين والخوارج والبغاة. وضرب لم يأمر به أمرا صريحا كجمع المصحف.

وربما كفانا في إثبات هذا الضرب الثاني لإثبات مشروعية كثير من التصرفات لم يأمرنا بها بالأمر اللفظي الصريح، الاستدلالُ بالأمر المصلحي، بحيث لا نحتاج إلى الاستدلال لمشروعيتها بالمصلحة المرسلة. فنقول إن جمع المصحف وغيره من المصالح التي عملها الصحابة قد فعلت بأمره ﷺ، ولكن يبقى النظر في تحديد معنى الأمر، فقصره على الأمر اللفظي الذي يتناوله الأصوليون، وما ألحق به من الأمر المعنوي، لا يتناغم مع عموم الرسالة وإيفائها بكل ما يحتاج إليه الناس في أصول الدين وفروعه، وجزئياته وكلياته، وأحكامه ومقاصده؛ فعظمة هذه الشريعة وسر خلودها وصلاحيتها هي أكبر من أن تكون إلزاماتها محصورة في صيغة: افعل ولا تفعل، وإلحاق النظير بنظيره، فلا يمكن قصر الأوامر والنواهي على صور الإلزام المعهود، بل هي أعظم من ذلك بكثير، ومن خبرها أدرك ذلك، بل أدرك أن الأمر اللفظي ربما كان أضعف لتطرق النسخ والتخصيص والاحتمال إلى دلالته بخلاف الأمر المصلحي فلا يطرقه شيء من ذلك.

---

[329]- اظ:م.ن: (**4/ 107 – 108**).

فالأمر أنواع: الأمر اللفظي بالصيغ المعروفة الصريحة. والأمر المعنوي وهو: ما أشبه اللفظي في المعنى. والأمر المصلحي وهو: المستفاد من الأصول الكلية المعلومة إما بتنصيص الشارع، وإما بالاستقراء.

فبالتتبع نعلم أنه أمر بكل ما يحفظ الدين، ويمكن للمسلمين، ويحقق مقاصدهم الشرعية وأغراضهم، لذلك نصوا على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب. فإن هذا استدلال بالأمر المصلحي، لأن مصلحة الواجب لا تتم إلا بأمر هو مباح في الأصل، فوجب هذا المباح لا بالأمر اللفظي أو المعنوي، وإنما بما علم من مقصود الشارع، أنه إذا أوجب شيئا أوجب الطرق الموصلة إليه، وإذا نهى عن شيء نهى عن الطرق الموصلة إليه. وبدلالة الأمر المصلحي منعنا من قضايا أباحها ظاهر الشرع، لما قام من القرائن على أنه يتوسل بها إلى الحرام، فقدمنا دلالة المقصود على دلالة اللفظ المعهود.

وقد جنح بعضهم إلى القول بالمنع من دخول الحمامات مستدلا بكون النبي ﷺ لم يدخلها، ولكن الاستدلال بقاعدة عدم الفعل في مثل هذه المواطن غلط، فالقاعدة في نفسها قاعدة صحيحة، ولكن الخلل فيمن لا يحسن استعمالها، فيحكم على كل ما لم يفعله السلف بأنه بدعة، من غير نظر في شروط هذه القاعدة، ولا ضم غيرها من الأدلة إليها التي قد تجعل من الفعل سنة وإن لم يفعله الرسول ﷺ.

قال ابن تيمية: (ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها، أو عدم استحبابه، بكون النبي ﷺ لم يدخلها، ولا أبو بكر وعمر، فإن هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمام وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها، وقد عُلم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام[330]، فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة أو عدم ما يقتضي الاستحباب، بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول، وهو القدرة والإمكان)[331].

---

[330]– لعل ابن تيمية بنى حكمه بعدم وجود الحمامات عندهم على حديث: "ستفتح عليكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلنها الرجال إلا بالأزر وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء" رواه ابن ماجه وأبو داود، وفي إسناده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، كذا قال المنذري في الترغيب والترهيب: ت: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1417هـ، (86/1 برقم: 267) فسند الحديث ضعيف، وقد ساق=

وطرد إساءة تفعيل قاعدة عدم الفعل، قد يترتب عليه المنع من كل مطعوم وملبوس ومركوب لم يباشره النبي ﷺ، بل ربما ما رآه، لكونه لم يكن موجودا في أرض الحجاز، فعدم الفعل هنا (إنما هو عدم دليل واحد من الأدلة الشرعية، وهو أضعف من القول باتفاق العلماء، وسائر الأدلة من أقواله: كأمره ونهيه وإذنه من قول الله تعالى هي أقوى وأكبر، ولا يلزم من عدم دليل معين عدم سائر الأدلة الشرعية... فنفي الحكم بالاستحباب لانتفاء دليل معين، من غير تأمل باقي الأدلة، خطأ عظيم)[332].

فالسنة في مثل هذا الموطن أن يطعم العبد ما يجده، ويركب ما يجده، ويلبس ما يجده، كما كان النبي ﷺ يباشر الموجود في أرضه من ذلك، فمن باشر ما يجده في أرضه، فهو المتبع للسنة، كما أن من حج من مدينته، فقد اتبع السنة إذ النبي ﷺ حج من مدينته، كما أن من باشر ما تيسر له من وسائل عصره التي لم تكن على العهد النبوي، لينصر بها الدعوة الإسلامية ويمكن بها للشريعة الربانية، من غير تقيد بما تيسر للنبي ﷺ من وسائل، فقد اتبع السنة.

فهذا موطن ينظر فيه إلى مقصود الشارع، ومقصوده هو في تحقيق عبادته دون من سواه، وطاعته دون من سواه، فكل ما حقق هذه الغاية فهو من السنة، حتى ولو لم يثبت من فعله ﷺ، ولا فعل أصحابه، ما لم يخالف أصوله، فكل تصرف قام عليه الدليل بأنه طاعة لله تعالى فهو من السنة ولو لم يفعله النبي ﷺ. وفي مثل هذه المواطن فإن عدم دليل المنع، هو دليل المشروعية والإباحة، ولكن بسبب الذهول عن أصول روح التشريع، يقصر النظر على دليل عدم الفعل، وترتب الأحكام تبعا لذلك، فتأتي مناقضة للمقاصد الشرعية، فإن الله تعالى إنما علق الأحكام بالأوصاف والمعاني لا بالأسماء والمباني[333].

=المنذري رحمه الله تعالى (**86/1** وما بعدها.) أحاديث كثيرة لا يخلو بعضها من مقال يستفاد منها أن الحمامات كانت معروفة عند الصحابة رضي الله عنهم، والله تعالى أعلم.

[331]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية- (**21/ 313**).

[332]- م.س: (**21/ 313**، وما بعدها باختصار).

[333]- اظ:م.س: (**21/ 313**، وما بعدها).

وقد ثار التساؤل والنزاع بسبب قاعدة عدم الفعل في وسيلة قتال الكفار، حيث ظن بعضهم أنه يتعين قتالهم بالقوس العربية، لأنها هي التي استعملها الصحابة، والمنع من قتالهم بالقوس الفارسية التي هي أقوى وأنكى في العدو، وكان من حجة من منع من استعمال القوس الفارسية، أن الصحابة لم يستعملوها وهي من شعار الكفار. ومن تأمل مورد النزاع، تبين له أن المانع من ذلك، إنما اتبع صور الأعمال، لا مقصود الشارع. ومعلوم أن مثل هذا التصرف، لا يتناغم مع المقاصد، وقد يأتي بنتائج عكسية وعواقب وخيمة، فإن مقصود الشارع إنما هو النكاية في العدو، لذلك أجازوا الانغماس في العدو بهذا الشرط[334].

فكل وسيلة كانت أنكى، فهي المتعينة، وإن لم يعرفها السلف، ولا يضرنا كونها من شعار الكفار، فإن الحاجة إليها في نصرة الإسلام مقدمة على كونها من شعارهم[335].

وقد قال بعض المسلمين لعمر بن الخطاب: (إن العدو، إذا رأيناهم قد لبسوا الحرير، وجدنا في قلوبنا روعة، فقال: وأنتم، فالبسوا كما لبسوا. وقد أمر النبي ﷺ أصحابه في عمرة القضية بالرّمل والاضطباع ليرى المشركون قوتهم، وإن لم يكن هذا مشروعًا قبل هذا، ففعل لأجل الجهاد ما لم يكن مشروعًا بدون ذلك)[336].

وعلى هذا يخرّج لبسه ﷺ لجبة رومية عندما قصد الروم في تبوك، وهذه الجبة من شعار الكفار لذلك نسبت إليهم، مثلها مثل القوس الفارسية التي عدها السلف من شعار الكفار، واستفادوا ذلك من نسبتها إليهم. فلبس النبي ﷺ لتلك الجبة، لا لكونها ليست من شعارهم، بل هي من شعارهم، وإنما سبب ذلك أنه احتاج إليها لما فيها من المصلحة في

---

[334]- قال ابن تيمية: (إذا فعل ما أمره الله به فأفضى ذلك إلى قتل نفسه فهذا محسن في ذلك، كالذي يحمل على الصف وحده حملاً فيه منفعة للمسلمين وقد اعتقد أنّه يقتل، فهذا حَسَنٌ، وفي مثله أنزل الله قوله: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ } [البقرة : 207] ومثلما كان بعض الصحابة ينغمس في العدو بحضرة النبي ﷺ). مجموع الفتاوى: (279/25).

[335]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (17/ 487 – 488).

[336]- م.ن: (19/ 59 -60).

الحرب والسفر، تماما كما أفتى ابن تيمية بجواز استعمال القوس الفارسية، وإن كانت من شعار الكفار لما في ذلك من المصلحة للإسلام والمسلمين.

وهذا الذي قلناه في قضية الجبة هو الذي نص عليه الشيخ الفقيه ابن العنابي[337] حيث قال: (كانت ضيقة الكمين جدا، بحيث ضاقت عن إخراج يديه الكريمتين، فاستفيد منه لبس الثياب الضيقة في السفر والغزو، كما قال البخاري: (باب الجبة في السفر والحرب)[338]، لأنها أمكن من خفة الحركة، وسهولة الركوب والنزول، وأبعد عن الاشتغال بها عن مجالدة الأعداء، ...وكانت غزوة تبوك في حر شديد ... والثياب الضيقة لا تناسبه، لأنه يقوى معها أثر الحر، فلا يتجه احتمال قصده ﷺ التدفؤ بها، نعم يقوي احتمال قصد المكيدة بها، حتى لا يعرف، ويظن العدو أنه بعض عمال الروم الممدين لهم. لكن لا أقل من أن يثبت جواز لبس ثياب الكفار بقصد مكيدتهم)[339].

ويستفاد من هذا الكلام المؤسس على النظر في المعاني والأوصاف، أن حديث: "من تشبه بقوم فهو منهم"[340] قد يخصص بما كانت مصلحته راجحة من صور التشبه

---

[337]- هو محمد بن محمود بن محمد بن حسين بن محمد الشهير بالعنابي وابن العنابي (**1189-1267**هـ) الموافق لـ(**1775-1850** م) من أوائل المجددين ودعاة الإصلاح الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي ، قاض ، باحث من فقهاء الحنفية. نسبته إلى عنابة ومولده بمدينة الجزائر. أخذ عن كبار علمائها ، ثم ولي قضاء الحنفية فيها مرارا. رحل إلى المشرق بعد (**1235**هـ **1820**م) ونزل الإسكندرية وفيها ألف كتابه "السعي المحمود" (**1242**هـ) وحج منها وعاد إلى تونس سنة (**1244**هـ) ثم إلى الجزائر بعد حوالي سنة ، أي قبل ابتلائها بالاحتلال الفرنسي البغيض (**1246**هـ **1830**م). وبعد الاحتلال بحوالي سنة نفاه الفرنسيون فتوجه إلى مصر واستقر بالإسكندرية ، فولاه محمد علي باشا وظيفة الفتوى الحنفية فيها ، فاستمر إلى أن توفي عليه رحمة الله تعالى. اظ:معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض. (ص: **245**).

[338]- صحيح البخاري: (**3 / 1068**).

[339]- السعي المحمود في نظام الجنود: محمد بن محمود ابن العنابي. ت: د. محمد بن عبد الكريم الجزائري. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، **1983**م، (ص: **98-99**، باختصار).

[340]- مسند أحمد: (**123/9** برقم: **5114**) (**126/9** برقم: **5115**) (**478/9** برقم: **5667**). وصحح إسناده العلامة أحمد شاكر في شرحه على المسند: (برقم: **5114، 5115، 5667**). وقال الدارقطني في العلل: ت: محفوظ الرحمن السلفي ، دار طيبة الرياض ، ط**1** ، **1405**هـ – **1985**م، (**9 / 272** رقم **1754**) وسئل عن حديث أبي سلمة عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: "بعثت بين يدي الساعة وجعل رزقي في ظل رمحي وجعل=

المنهي عنه، فيخرج من عمومه كل ما حقق مصلحة راجحة، ويحمل على ما كان عريا عنها، وهو الذي جرد القصد للتشبه بهم.

قال ابن تيمية : (لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأمورا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر، لما عليه في ذلك من الضرر، بل قد يستحب للرجل، أو يجب عليه، أن يشاركهم أحيانا في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية: من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمورهم، لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الحسنة)[341].

المسألة الثالثة: السنة التقريرية.

النقطة الأولى: تعريف السنة التقريرية.

التقرير أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول، قيل بين يديه، أو في عصره وعلم به، أو يسكت عن إنكار فعل فعل بين يديه، أو في عصره وعلم به، فإن ذلك يدل على الجواز. وإنما الخلاف إذا دل التقرير على انتفاء الحرج، فهل يختص بمن قرر، أو يعم سائر المكلفين؟ الصحيح أنه يعم؛ للإجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد، ارتفع في حق الكل، وإلى هذا ذهب الجويني، لأنه في حكم خطاب الواحد[342].

هذا إذا لم يكن التقرير مخصصا لعموم سابق، أما إذا كان مخصصا لعموم سابق، فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة. وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه، فيكون ناسخا لذلك التحريم، كما صرح به جماعة من أهل الأصول. وهو الحق[343].

=الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم". فقال: يرويه الأوزاعي واختلف عنه فرواه صدقة بن عبد الله بن السمين وهو ضعيف عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة. وخالفه الوليد بن مسلم رواه عن الأوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي منيب الجرشي عن ابن عمر وهو الصحيح.

[341]- اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**418/1**).

[342]- اظ:إرشاد الفحول: الشوكاني. (**117/1**).

[343]- اظ:م.ن: (**117/1**).

قال أبو حامد: (تقرير رسول الله ﷺ واحدا من أمته على خلاف موجب العموم، وسكوته ﷺ عليه، يحتمل نسخ أصل الحكم، أو تخصيص ذلك الشخص بالنسخ في حقه خاصة له، أو تخصيص وصف وحال ووقت ذلك الشخص ملابس له، فيشاركه في الخصوص من شاركه في ذلك المعنى، فإن كان قد ثبت ذلك الحكم في كل وقت، وفي كل حال، تعين تقرير لكونه نسخا، إما على الجملة، وإما في حقه خاصة، والمستيقن حقه خاصة، لكن لو كان من خاصيته لوجب على النبي ﷺ أن يبين اختصاصه، بعد أن عرف أمته أن حكمه في الواحد كحكمه في الجماعة، فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق)[344].

ومما يندرج تحت التقرير إذا قال الصحابي: (كنا نفعل كذا، أو كانوا يفعلون كذا)، وأضافه إلى عصر رسول الله ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله عليه، وإن كان مما يخفى مثله عليه فلا[345].

ولا بد أن يكون المقرر منقادا للشرع، ملتزما بأحكام الإسلام، وهذا القيد هو للاحتراز من تقرير الكافر، فلا يكون تقريره على قول أو فعل دالا على الجواز، وألحق الجويني بالكافر المنافق، وخالفه المازري، واحتج بإجراء أحكام الإسلام على المنافق ظاهرا، لأنه من أهل الإسلام في الظاهر. وأجيب عنه بأن النبي ﷺ كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين، لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم[346].

وإذا وقع من النبي ﷺ الاستبشار بفعل أو قول، فهو أقوى في الدلالة على الجواز.

ومثاله: استدلال الشافعي لإثبات القافة، بتقرير مجزز المدلجي على قوله، -وقد نظر إلى أسامة وزيد، وهما تحت قطيفة، وقد بدت منهما أقدامهما-: (إن هذه الأقدام

---

[344]- المستصفى: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. (**247/1**). وانظر: إرشاد الفحول: الشوكاني. (**117/1**).

[345]- اظ:إرشاد الفحول: الشوكاني. (ص: **41**).

[346]- اظ:م.ن: (ص: **41**).

بعضها من بعض) فاستبشر رسول الله وسره ما قاله، في القصة المشهورة[347]، فاستبشار النبي ﷺ وسروره دليل على صحة القافة، لأن النبي ﷺ لا يسر إلا بما هو حق.

وقد أبدى القاضي الباقلاني[348] اعتراضا، مفاده: أن قول مجزز جرى على ظاهر الشرع الجاري بالتحاق أسامة بزيد، فوافق ظاهر الحال، لأن المنافقين كانوا يشككون في نسب أسامة قاصدين أذى رسول الله ﷺ، فليس قوله هو الحكم، بل ظاهر الشرع هو الحكم[349].

ولكن قول مجزز لو لم يكن معتمدا لبين النبي ﷺ ذلك، بمعنى أنه لو فرض أن النبي ﷺ اكتفى بمجرد السكوت، لكان في ذلك حجة على اعتماد القيافة، لأنه ﷺ لا يسكت على الباطل، ولا يجوز في حقه تأخير البيان، فلو لم يثبت لنا إلا مجرد سكوته ﷺ لكفى، فكيف؟ وقد انضم إليه الاستبشار والسرور.

[347]- صحيح البخاري: كتاب الفرائض. باب القائف. (**2486/6** برقم: **6389**).

[348]- الإمام، العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابن قاسم البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه. كان ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة، والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وغالب قواعده على السنة. وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه. والباقلاني هو من العلماء المنتسبين إلى السنة المدافعين عنها إلا أنهم يدافعون عنها بالطريقة الكلامية فهذا إذا أضيف إليه تقصيرهم في التبحر في السنة نتج عنه أنهم يوافقون أهل البدعة أحيانا في بعض المقالات، لذلك كان الشيخ أبو حامد الإسفراييني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام، وكان يبدعه بسبب ما حاد فيه عن اعتقاد أهل السنة لا سيما في مسألة اعتقاد أن القرآن كلام الله تعالى فإنه كان تابعا في ذلك لاعتقاد الأشعري حتى كان الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقعا خوفا من الشيخ أبي حامد الإسفراييني. وهذه كانت طريقة عامة الأئمة الشافعية الأوائل فقد كانوا يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرءون مما بنى الأشعري مذهبه عليه ، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه. مات الباقلاني في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربع مائة. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**17 / 190**)؛ و: درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية. (**283/1**).

[349]- اظ:البرهان في أصول الفقه: عبد الملك الجويني. ت: عبد العظيم الديب. الوفاء، المنصورة، مصر، ط:**4**، **1418**هـ، (**329/1-330** : مسألة: **408- 409**).

قال الجويني[350]: (فأقصى الإمكان في ذلك أن الرسول لو لم يكن معتقدا قبول قول القائف، لعده من الزجر والفأل والحدس والتخمين، ولما أبعد أن يخطئ في مواضع، وإن أصاب في مواضع، فإذا تركه ولم يرده، كان الكلام على الأنساب بطريق القيافة، فهذا من هذا الوجه قد يدل على أنه مستند الأنساب، فهذا هو الممكن في ذلك)[351].

النقطة الثانية: نماذج حية من إقرارات الرسول ﷺ، وأثرها في الدلالة على روح التشريع.

إن الغاية من إيراد هذه النماذج، هو الرد على منع من شيء منها على جهة التكلف، وبيان كيف أن مخالفة تلك الإقرارات تورث من العنت والمشقة، الأمر الذي يتنافى تماما مع مبادئ روح التشريع الإسلامي، التي كلها رحمة، وحكمة، وعدل، ومصلحة، فرد هذه الإقرارات هو من سوء ترتيب المدارك الشرعية، وسوء التعامل مع الأدلة السمعية والعقلية.

أ-: إقراره عقد النكاح وعدم فسخه بإسلام أحد الزوجين.

الصحيح في هذه المسألة أن إسلام أحد الزوجين لا يفسخ عقد النكاح، بل يصير العقد جائزا غير لازم، مع عدم التمكين من الوطء، لأن جموع الداخلين في الإسلام لم يكونوا يدخلون مع زوجاتهم في وقت واحد، بل كان يسبق بعضهم بعضا بالإسلام، وأقرهم النبي ﷺ على أنكحتهم، ولم يقع الاستفصال عن السابق إلى الإسلام، بل التنقيب عن ذلك من التكلف والتشديد، بل إن تصحيح هذا القول فيه ترغيب في الإسلام، وحسن دعوة إليه، لأن الرجل إذا علم أن امرأته التي سبقته بالإسلام لم ينفسخ عقد نكاحهما بذلك، كان ذلك

---

[350]- أبو المعالي الجويني (**419**هـ - **478**هـ): الإمام الكبير شيخ الشافعية إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ابن محمد بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني ثم النيسابوري ضياء الدين الشافعي صاحب التصانيف.قال الذهبي: كان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به لا متنا ولا إسنادا. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**18** / **468** رقم **240**).

[351]- البرهان في أصول الفقه: الجويني. (**330/1** : مسألة: **410**).

أرغب له في الإسلام، إلا إذا اختارت هي بعد انقضاء العدة أن تنكح غيره، فإن لها ذلك، أما أن ينفسخ العقد بمجرد الإسلام، فهذا خلاف السنة التقريرية[352].

فالإسلام هنا يعطي فرصة للزوج والزوجة، ولا يبت الفراق بينهما، لا سيما مع وجود الألفة والمحبة والمودة والسكينة والعشرة الطويلة والذرية، وما إلى ذلك من المصالح المترتبة على النكاح.

ب-: إقراره ﷺ للصحابة على تجاراتهم.

وقد أقر النبي ﷺ الصحابة على أنواع التجارات التي كانوا يتعاملون بها، ولم ينكر عليهم نوعا منها، سواء تجارة الإدارة، أو الضرب في الأرض، أو السلم، فجعل كل ذلك على أصل الإذن بتقريره إياه، ولم يمنع إلا من الحرام إذا داخلها؛ فحرم الربا ووسائله، وحرم كل بيع مآله إلى الحرام والإثم والعدوان، كبيع السلاح لمن يقتل به المسلمين، أو بيع العنب لمن يعصره خمرا، وما جرى على هذا النحو من كل بيع يكون فيه التعاون على الإثم والعدوان[353].

والبعد عن هذا الهدي الرشيد يوقع في الحرج، وذلك حين يقع تحريم ما كان على خلاف هذا الإقرار، وتحريم ما جعله الشارع على أصل الإذن والإباحة، لاسيما الخطأ في القواعد الكبرى الذي يورث الحرج العظيم، كجعل الأصل في العاديات المنع والحظر إلا بالناقل الصحيح، فإن فروع هذه القاعدة الفاسدة لا تكاد تحصى، وهذا أمر نقطع ببراءة التشريع الحكيم منه.

ج-: إقراره ﷺ على ترك زكاة الخيل مع كثرتها.

قال أبو حامد: (ولما أقر ﷺ أصحابه على ترك زكاة الخيل، مع كثرتها في أيديهم، دل على سقوط زكاة الخيل، إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره، فإن قيل: فلعلهم أخرجوا

---

[352]- اظ:أحكام أهل الذمة: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: يوسف أحمد البكري - شاكر توفيق العاروري. رمادى للنشر، دار ابن حزم، الدمام، بيروت، ط:**1**، **1418**هـ- **1997**م، (**2**/ **640-695**).

[353]- اظ:إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2/386-387**).

ولم ينقل إلينا، أو لعله لم يكن في خيلهم سائمة. قلنا: العادة تحيل اندراس إخراجهم الزكاة طول أعمارهم، والسوم قريب من الإمكان، ويجب شرح ما يقرب وقوعه، فلو وجب لذكره)[354].

د-: إقراره جملة من واجبات النساء بالمعروف.

وقد أقر النبي ﷺ الرجال على معاملة النساء بالمعروف في جملة من القضايا والخدمات، إذ كانت العادة أن الرجال يستخدمون نساءهم في الطحن والطبخ والعجن والقيام بمصالح البيت، ولم يثبت عنه حرف واحد يوجب فيه على الرجال معاوضة نسائهم، أو استرضاءهن حتى يتركن الأجرة[355].

قال ابن القيم في تبيان منزلة الإقرارات النبوية وكثرتها: (وهذا كثير من أنواع السنن احتج به الصحابة وأئمة الإسلام كلهم. وقد احتج به جابر[356] في تقرير الرب في زمن الوحي كقوله: (كنا نعزل والقرآن ينزل)[357]. فلو كان شيء ينهى عنه لنهى عنه القرآن، وهذا من كمال فقه الصحابة وعلمهم واستيلائهم على معرفة طرق الأحكام ومداركها، وهو يدل على أمرين:

أحدهما: أن أصل الأفعال الإباحة، ولا يحرم منها إلا ما حرمه الله على لسان رسوله.

الثاني: أن علم الرب تعالى بما يفعلون في زمن شرع الشرائع ونزول الوحي، وإقراره لهم عليه، دليل على عفوه عنه)[358].

---

[354]- المستصفى: الغزالي. (**247/1**).

[355]- اظ:إعلام الموقعين: ابن القيم. (**388/2**).

[356]- جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة الخزرجي السلمي أبو عبد الله، روى عن النبيﷺ وأبي بكر وعمر وعلي وأبي عبيدة وغيرهم. وروى عنه أولاده وخلق كثير. قال جابر: (لم أشهد بدرا ولا أحدا منعني أبي، فلما قتل لم أتخلف عن رسول الله ﷺ في غزوة قط). رواه مسلم. وقال هشام بن عروة: (رأيت لجابر بن عبد الله حلقة في المسجد يؤخذ عنه). اظ:تهذيب التهذيب: (**2**/ **42**، **43**).

[357]- صحيح البخاري: كتاب النكاح. باب العزل. (**1998/5** برقم: **4911**).

[358]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**387/2**).

فقد تبين بفضل الله تعالى، أن تقريره ﷺ حجة شرعية، تستفاد منها الأحكام الشرعية، وتساعد على رسم معالم روح التشريع، وذلك إما لإنشائها الأحكام ابتداء، ولا سيما إذا كان الإقرار مستمرا مع توافر دواعي المنع، وإما لترجيح بعض الأحكام على بعض، لأن الله تعالى أوجب عليه التبليغ والبيان، فهو ﷺ يبين ما يحل ويحرم، إما مطلقا، وإما عند الحاجة، لذلك لا يجوز في حقه ﷺ تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل هو لشدة تبليغه وأخذه بالعزيمة والحزم، يبين أحيانا قبل الحاجة، ومن هنا كان تقريره كقوله وفعله ﷺ.

المسألة الرابعة: الهم بالفعل.

ما هم به ﷺ ولم يفعله، كما روي عنه بأنه هم بمصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة[359] ونحو ذلك. فقد قال الشافعي ومن تابعه: إنه يستحب الإتيان بما هم به ﷺ، ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهم من جملة أقسام السنة، وقالوا: يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم[360].

قال الشوكاني: (والحق أنه ليس من أقسام السنة، لأنه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيز له، وليس ذلك مما آتانا الرسول، ولا بما أمر الله سبحانه بالتأسي به فيه، وقد يكون إخباره ﷺ بما هم به للزجر، كما صح عنه أنه قال: "لقد هممت أن أخالف إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم"[361])[362].

واعتراض الشوكاني لا يخلو إطلاقه من نظر، بل في الهم تفصيل، لأن الهم بمصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة، يستفاد منه جواز ذلك، إذ لو لم يكن جائزا لما هم

[359]- قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (**6 / 191**): (رواه البزار والطبراني ... ورجال البزار والطبراني فيهما محمد ابن عمرو وحديثه حسن وبقية رجاله ثقات).

[360]- اظ إرشاد الفحول: الشوكاني. (**118/1**).

[361]- لفظ الحديث في بعض روايات البخاري: كتاب الخصومات. باب إخراج أهل المعاصي والخصوم من البيوت بعد المعرفة. (**2 / 852** برقم: **2288**): "لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم".

[362]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**118/1**).

به، فهو فعل مصلحي لولا المعارض لفعله، فإن هم النبي ﷺ في هذه الحادثة، ليس هو مجرد حديث نفس، ولا مجرد خطور الشيء على البال، بل هو هم بمعنى العزم على الفعل بدلالة قرائن الحال.

وعلى هذا يمكننا القول: إن عد الهم من السنة مطلقا مردود، كما أن إسقاط الهم من سلك السنة بإطلاق مردود، والقضية متعلقة بتفصيل نوع الهم، والنظر في الامتناع عنه والله تعالى أعلم.

فالحاصل مما سلف ذكره: أن ثمة قضايا ليست من السنة، وإن أوهم الظاهر أنها منها، وقضايا من السنة، وإن لم ترد صورتها في السنة، لذلك يذكر العلماء أقسام السنة، ويحصرونها في القول والفعل والتقرير، ويزيد بعضهم الترك، والذي نريد أن ننبه إليه هنا هو أن الأقوال والأفعال وغيرها، لا بد أن تفقه، وينظر إلى أسبابها، وعللها، ومقاصدها، حتى نسلم من لوثة إنكار المعاني، ونتجنب الابتداع في الدين باسم متابعة السنة.

فعندما نقول: إن القول من السنة لا نعني بذلك مجرد المباني اللفظية، بل نعني عمومه اللفظي والمعنوي أيضا.

وعندما نقول: إن الفعل من السنة، لا بد أن نعرف أسباب الأفعال، لأن عليها مدار الحكم بالسنية، كما ينبغي النظر إلى مقدار الفعل من حيث القلة والكثرة، لأن لقلة الفعل وكثرته فائدة عظيمة في استنباط الأحكام، فما كل ما جاز فعله أحيانا، تجوز المداومة عليه واتخاذه سنة.

ولا بد أيضا أن نعرف أقسام الأفعال النبوية، فهناك أفعال لا يشرع الاقتداء فيها، كالأفعال الجبلية، وما فعل اتفاقا من الأمور الدنيوية، كالبول في مكان بال فيه النبي ﷺ، فإن هذا من البدع المذمومة التي تؤدي إلى الغلو.

وبعض أفعال النبي ﷺ كان مراعاة لسياسة شرعية عارضة.

وهناك أفعال لم يفعلها النبي ﷺ، ولكن نعدها من السنة نظرا إلى مقصود الشارع.

وعندما نقول: الترك سنة، لا بد أن نفرق بين ترك قام المقتضي لفعله، وترك لم يقم المقتضي لفعله.

ولا بد أن نعرف أقسام التروك، كالترك الذي من باب السياسة الشرعية الذي منه ترك المستحب لتأليف القلوب، وترك الواجب إذا أدى فعله إلى مفسدة تربو على مصلحته.

لذلك فإن معنى السنة يشمل كل ما ثبت بالدليل الشرعي، الذي منه سكوت الشارع فيما يكون سكوته حجة.

الفرع الخامس: اطراح العلماء لمنهج رد السنن لقواعد محدثة، وبيانهم أن هذا من اتباع المتشابه.

وتظهر دلالة السنة على روح التشريع عند العلماء، أنهم ردوا كل قول يخالفها، بل ردوا كل أصل أو قاعدة بخلافها، فردوا كثيرا من القواعد التي وضعها قوم يعوزهم العلم بميراث النبوة، وعارضوا بها السنة الصحيحة؛ فرد العلماء تلك القواعد، وعدوا اتباعها من اتباع المتشابه، لسبب واضح، وهو: أن ما خالف السنة من القواعد، فلا يمكن أن يتناغم مع الأحكام والأصول والقواعد والمقاصد، وبالتالي فهو يعارض روح التشريع ويضاده.

وهذا دليل على أن ما خالف روح التشريع من الأصول فهو مردود على صاحبه: فردوا مثل: قاعدة رد الحديث للرأي والقياس، ورده لعموم البلوى، ورده لإنكار الراوي له، أو لعمله بخلافه، ورده لعمل طائفة من الأمة بخلافه، وغيرها من القواعد التي لم تؤسس على أصول متينة متلقاة من النصوص، بل تأسست على اجتهاد لم يستفرغ فيه الوسع، أو أحسن الظن بصاحبه، وهي وإن كان أصحابها معذورين مأجورين في اجتهادهم، إلا أنه يجب ترك كل اجتهاد يوهن النصوص ويرد العمل بها، فإنه لا كلام لأحد مع السنة، فإنها العيار على كل قول وعمل، وليس القول والعمل كائنا من كان قائله عيارا عليها، فإن الله تعالى لم يضمن لنا العصمة إلا في السنة[363].

---

[363]- اظ:إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2** / **380** –**396**).

بل إنك ترى هذا السمت جاريا حتى مع فقهاء الصحابة، رغم أنه لم يثبت أنهم استشكلوا السنة للآراء، غاية ما ثبت عن بعضهم استشكال السنة للكتاب، أو لسنة أخرى، ومع ذلك فيرد ما اجتهدوا فيه واستشكلوه، تعظيما للسنة ولصاحب السنة، وهم وإن كانوا أحبة إلى قلوبنا، ونتعبد الله تعالى بحبهم والترضي عنهم والاقتداء بهم، إلا أن السنة أحب إلينا وهدي صاحبها أحب إلينا، كيف لا؟ ولو كان أولو العزم من الرسل أحياء ما وسعهم إلا اتباع سنته ﷺ.

ومن تأملَ تصرفَ الفاروق رضي الله عنه مع حديث فاطمة بنت قيس[364]، وكيف أنه تركه تمسكا بظاهر القرآن، وشكا في حفظ راويته[365]، ثم تأملَ تصرفَ أحمد وحكمه في القضية، وكيف أنه أخذ بالحديث، ولم يلتفت إلى خلاف عمر[366]، تبين له أنه لا كلام لأحد مع السنة، لا صاحب، ولا تابع، ولا إمام متبوع، ولا عمل طائفة أو ناحية، ولا عمل أهل الأرض كلهم، إنسهم وجنهم، بل كل هؤلاء أسرى بين يدي السنة، هي تأمرهم وتنهاهم، وتحكم عليهم، وتزن أقوالهم وأعمالهم وأحوالهم، ومن عكس فما أصاب.

---

[364]- رواه مسلم في الصحيح: كتاب الطلاق. باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها. (**4** / **197**) من حديث عبيد الله بن عتبة أن أبا عمرو بن حفص بن المغيرة خرج مع على بن أبى طالب إلى اليمن فأرسل إلى امرأته فاطمة بنت قيس بتطليقة كانت بقيت من طلاقها، وأمر لها الحارث بن هشام وعياش بن أبى ربيعة بنفقة فقالا لها: والله ما لك نفقة إلا أن تكوني حاملا. فأتت النبي ﷺ فذكرت له قولهما. فقال: "لا نفقة لك". فاستأذنته في الانتقال فأذن لها. فقالت: أين يا رسول الله. فقال: "إلى ابن أم مكتوم". وكان أعمى تضع ثيابها عنده ولا يراها. فلما مضت عدتها أنكحها النبي ﷺ أسامة بن زيد فأرسل إليها مروان قبيصة بن ذؤيب يسألها عن الحديث فحدثته به. فقال مروان: لم نسمع هذا الحديث إلا من امرأة، سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها. فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان: فبيني وبينكم القرآن قال الله عز وجل: {لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ} [الطلاق : **1**] الآية. قالت: هذا لمن كانت له مراجعة فأي أمر يحدث بعد الثلاث. فكيف تقولون لا نفقة لها إذا لم تكن حاملا فعلام تحبسونها؟.

[365]- روى مسلم في الصحيح: (**4** / **198**) عن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة. ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به. فقال: ويلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت. لها السكنى والنفقة قال الله عز وجل: {لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ } [الطلاق : **1**].

[366]- اظ:المدخل: ابن بدران. (ص: **113** - **119** باختصار).

والكلام في موضوع القواعد المخالفة للسنة ذو شجون، ولكن الكلام هاهنا بما يخدم المسألة محل البحث، ويدل على أن السنة بوابة كبرى لدخول صرح روح التشريع، لذلك كانت السنة موافقة لكل أصل صحيح، وكل ما خالفها فهو فاسد ولا بد، بل السنة هي عيار القبول والرد، فكيف ترد هي للقواعد والأقوال غير المعصومة، التي غاية ما يقال فيها إنها محتملة للحق والباطل، فتكون حقا إذا وافقت السنة، وتكون باطلا إذا خالفتها، ولكن أصحاب القواعد الفاسدة يقولون: ما وافق القواعد من السنة فهو مقبول، وما خالف القواعد من السنة فمردود، فعكسوا القضية، وجعلوا الأصل فرعا، والفرع أصلا، وجعلوا الميزان موزونا، والموزون ميزانا، وجعلوا المحتمل يقينا، واليقين محتملا.

وسأورد هنا بفضل الله تعالى وحسن توفيقه، كيف أن السنة هي التي ترد العبد إلى حكم الوحي الصحيح، والعقل الصريح، والميزان الراشد:

المسألة الأولى: السنة هي الحكم على الظواهر.

مثال ذلك أن السنة هي الحكم على الظواهر، فما أيدته فمقبول، وما عارضته فمردود، هذا حكمها على الظواهر، ونسب الظواهر بصاحب التشريع نسب قريب، فما القول فيما بعد نسبه؟ أو كانت نسبته إلى صاحب الشرع كنسبة زياد في آل حرب؟

وهذا من تمام البيان حيث لم يقتصر الأمر على التخصيص والتقييد، بل حتى لو دل النص دلالة معينة تسعفها الظواهر، ولم يكن ذلك مقصودا في نفس الأمر، لبينته السنة، ولصححت ما يتبادر إلى الذهن من أن ظاهر اللفظ غير مراد، بل المراد غيره بدليل أو قرينة أخرى.

فقد قال النبي ﷺ لثابت بن قيس: "اقبل الحديقة وطلقها تطليقة"[367]، فصرح له بلفظ الطلاق، وهذا الظاهر هو الذي أورث اختلافا، وجر بعض العلماء إلى القول بأنها تعتد عدة

[367]- صحيح البخاري: كتاب الطلاق. باب الخلع وكيفية الطلاق فيه. (**2021/5** برقم: **4971**). سنن النسائي: كتاب الطلاق. باب ما جاء في الخلع (**6** / **169** برقم:**3463**).

المطلقة ثلاث حيضات[368]، ولكن أبانت السنة أن عدتها ليست كعدة المطلقات، بل عدتها حيضة واحدة.

وذكر الترمذي حديث ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس، اختلعت من زوجها على عهد النبي ﷺ، فأمرها النبي ﷺ أن تعتد بحيضة، وقال: (هذا حديث حسن غريب)[369].

فالخلع ليس بطلاق، إذ لو كان طلاقا لاعتدت عدة المطلقات، بل هو فسخ لذلك أمرها أن تعتد بحيضة، وهذا إنما بينته السنة، فكأنها ألغت الظاهر، وبينت أنه غير مقصود.

قال ابن القيم: (قد ذكر الله تعالى في آية الطلاق ثلاثة أحكام: أحدها: أن التربص فيه ثلاثة قروء. الثاني: أنه مرتان. الثالث: أن الزوج أحق برد امرأته في المرتين. فالخلع ليس بداخل في الحكم الثالث اتفاقا، وقد دلت السنة أنه ليس داخلا في الحكم الأول، وذلك يدل على عدم دخوله في حكم العدد فيكون فسخا، وهذا من أحسن ما يحتج به على ذلك)[370].

المسألة الثانية: السنة هي ميزان ما يقبل من الرأي والاعتبار والقياس، وما لا يقبل.

ونجد أحكام هذا الميزان مبثوثة في مسائل النزاع، إذ على حكمه يرد المرجوح من الأقوال، ومن ذلك أن بعض العلماء اشترطوا الوضوء لسجود التلاوة والشكر، وقاسوا ذلك على الصلاة، رغم أن الفارق بين هذا السجود وبين الصلاة أكثر من الجامع، وليس إلحاق محل النزاع بصور الاتفاق، أولى من إلحاقه بصور الافتراق.

---

[368]- قال أبو عيسى: (اختلف أهل العلم في عدة المختلعة فقال أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: إن عدة المختلعة عدة المطلقة ثلاث حيض، وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة وبه يقول أحمد وإسحق. قال بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: إن عدة المختلعة حيضة. قال إسحق: وإن ذهب ذاهب إلى هذا فهو مذهب قوي. سنن الترمذي (**3 / 491**).

[369]- سنن الترمذي: كتاب الطلاق. باب ما جاء في الخلع. (**3 / 491** برقم: **1185**).

[370]- اظ حاشية ابن القيم: ابن القيم. (**6 / 223**).

ففي الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال: (كان رسول الله يقرأ القرآن، فيقرأ السورة فيها السجدة، فيسجد ونسجد معه، حتى ما يجد بعضنا موضعا لمكان جبهته)[371].

فقد كان يقرأ القرآن عليهم في المجامع كلها، ويبعد كل البعد أن يكون الحاضرون جميعهم على وضوء، لأن عادة المجامع الكبيرة أنها لا تقتصر في الجمع على المتوضئين، بل تجمع المتوضئ وغير المتوضئ. ومثل هذا يقال عن سجود الشكر عند تجدد النعم، فقد يدهم العبد وهو غير متوضئ، ولو تركه لربما فاتت مصلحته[372] فأشبه جواز النوافل ذوات الأسباب، وترجيح صلاتها في وقت النهي، لأنه إذا حضر سببها ولم تفعل فاتت مصلحتها.

فالذين قاسوا سجود التلاوة والشكر على الصلاة في إيجاب الوضوء، إنما بين فساد قياسهم، الثابتُ في السنة من عدم اشتراط الوضوء فيهما لأنه من الممتنع أن يكون الله تعالى قد أذن في هذا السجود، وأثنى على فاعله، وأطلق ذلك، وتكون الطهارة شرطا فيه، ولا يسنها، ولا يأمر بها رسول الله أصحابه، ولا روي عنه في ذلك حرف واحد[373].

ومن هذا الضرب قول أمير المؤمنين علي ﷺ: (لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه؛ وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه)[374]. وقد ذكروا توجيه قول أمير المؤمنين بما نحن بصدد تقريره، وأن الأصول والقواعد الصحيحة لا بد أن تتناغم مع السنة، وما لم يتحقق فيه ذلك فلا بد أن يكون فاسدا.

قال ابن تيمية: (بين علي ﷺ أن الرأي وإن اقتضى مسحه، لكونه محل الوسخ والأذى، إلا أن السنة أحق أن تتبع، مع أن رأيا يخالف السنة رأي فاسد)[375].

---

[371]- صحيح البخاري: أبواب سجود القرآن. باب من سجد لسجود القارئ. (**1** / **365** برقم: **1025**)؛ صحيح مسلم: كتاب المساجد. باب سجود التلاوة. (**405/1** برقم: **575**).

[372]- اظ:حاشية ابن القيم: ابن القيم. (**1** / **68-69**).

[373]- اظ:م.ن: (**1** / **68-69**).

[374]- سنن أبي داود: كتاب الطهارة. باب كيف المسح. (**1** / **42** برقم: **162**).

[375]- شرح العمدة: ابن تيمية. (**1** / **273**).

فقد بين أن الرأي الصحيح موافق للسنة في المسح، وأما الرأي الذي هو بخلاف السنة، فهو فاسد (لأن أسفله مظنة ملاقاة النجاسة وكثرة الوسخ، فيفضي إلى تلويث اليد من غير فائدة، إذ ليس المقصود إزالة الوسخ عن الخف، ولهذا لا يشرع غسله، بل غسله كغسل الرأس، ولأن استيعابه بالمسح يفضي إلى إخلاقه وإتلافه، من غير فائدة، كما تقدم وذلك لا يشرع)[376].

المسألة الثالثة: السنة هي معيار الجمع والتفريق وسائر أوصاف الاعتبار.

ومثال عن إزالة السنة لما يظن من التماثل والاختلاف، مسألة التفريق بين بول الغلام وبول الجارية في إيجاب الغسل وعدمه. ففي الحديث التصريح بالتفريق فقد قال النبي ﷺ: "يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام"[377].

فقد ذهب فقهاء العراق إلى إيجاب الغسل فيهما، لعموم النصوص الموجبة لغسل البول، وقياسا له على سائر النجاسات، ثم قياسا لبول الغلام على بول الجارية.

ومذهب طائفة هم بإزاء الطائفة الأولى، منهم: الأوزاعي، أنهم قالوا بالتماثل بين البولين، فيكتفى بالرش فيهما دفعا للمشقة والحرج؛ فقابلوا الطائفة الأولى في القول بعدم التفريق، ولكن الأولى قالت بغسل الجميع، والثانية قالت برش الجميع[378].

فأنت ترى أن كلا من الطائفتين تركت طرفا من الحديث، وأخذت بطرف منه، فالطائفة الأولى أخذت به في الغسل، وألحقت بول الغلام ببول الجارية في وجوب الغسل منه، فسوت بين البولين.

والطائفة الثانية أخذت به في الرش، وألغت الغسل، وألحقت الجارية بالغلام في الاكتفاء بالرش، فسوت بين البولين.

376- م.س: (**1/273- 274**).

377- سنن النسائي: كتاب الطهارة. باب بول الجارية. (**1** / **158** برقم: **304**).

378- اظ:تحفة المودود بأحكام المولود: ابن القيم. (**1** / **215-216**).

وقد أجاب من وقف مع تفريق الشارع وجمعه عن اعتذارات من سوى بين البولين، سواء في الغسل منهما جميعا، أو الرش منهما جميعا، بأن (السنة قد فرقت بين البولين صريحا، فلا يجوز التسوية بين ما صرحت به السنة بالفرق بينهما ... والتفريق هو الصواب الذي دلت عليه السنة الصحيحة الصريحة)[379].

ومن هذا الضرب أيضا أقصد موافقة السنة للاعتبار الصحيح وأن الاعتبار الذي يخالف السنة هو اعتبار فاسد، ما رواه أبو داود عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "إذا وطئ أحدكم بنعليه الأذى فإن التراب له طهور"[380] وفى لفظ قال: "إذا وطئ الأذى بخفيه فطهورهما التراب"[381].

فقد دل بنصه على جواز الإزالة بالجامد، ولا يحتاج إلى الماء، والاعتبار الذي يلزم بالماء هنا هو اعتبار فاسد، مصادم لسنة من هو أعلم بالاعتبار فاسده وصحيحه، والاعتبار الصحيح هو الذي دلت عليه السنة، (فإن هذا محل تتكرر ملاقاته للنجاسة، فأجزأ الإزالة عنه بالجامد، كالمخرجين فإنه يجزئ فيهما الاستجمار بالأحجار، كما تواترت به السنة مع القدرة على الماء)[382].

ومن هذا الضرب أيضا ما ثبت في السنة من دفع النبي ﷺ أرض خيبر إلى أهل خيبر على النصف.

فهو دليل على جواز المساقاة والمزارعة، ومن أبى ذلك لما زعمه اعتبارا وقياسا فما أصاب، وما شرطه من الشروط لتصحيح عقد المساقاة والمزارعة، لم يقم عليه الدليل، بل قام الدليل على خلافه.

---

[379]- م.ن: (1 / 215-216).

[380]- سنن أبي داود: كتاب الطهارة. باب الأذى يصيب النعل. (1/105 برقم: 385).

[381]- سنن أبي داود: كتاب الطهارة. باب الأذى يصيب النعل. (1/105 برقم: 386).

[382]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (22 / 167).

فمن اشترط كون الشجر نخلا، فما أصاب لأن حكم الشيء حكم نظيره، فبلد شجرهم الأعناب والتين وغيرهما من الثمار في الحاجة إلى ذلك، حكمه حكم بلد شجرهم النخل سواء ولا فرق.

كما أن من اشترط كون البذر من صاحب الأرض، فما أصاب، فإن رسول الله صالح أهل خيبر عن الشطر، ولم يعطهم بذرا ألبتة، ولا كان يرسل إليهم ببذر. وهذا مقطوع به من سيرته. فالصحيح أنه يجوز أن يكون البذر من العامل، وأن يكون من رب الأرض.

أما استدلال من اشترط كون البذر من رب الأرض بقياس المزارعة على المضاربة، فكما كان رأس المال في المضاربة من المالك، والعمل من المضارب، فكذلك يكون الحكم في المزارعة والمساقاة، وهذا القياس حجة عليهم، فإن في المضاربة يعود رأس المال إلى المالك، ويقتسمان الباقي، ولو شرط ذلك في المزارعة فسدت عندهم، فلم يجروا البذر مجرى رأس المال، بل أجروه مجرى سائر البقل، فبطل إلحاق المزارعة بالمضاربة على أصلهم[383].

قال ابن القيم: (إن الأرض نظير رأس المال في القراض، وقد دفعها مالكها إلى المزارع، وبذرها وحرثها وسقيها نظير عمل المضارب، وهذا يقتضي أن يكون المزارع أولى بالبذر من رب الأرض، تشبيها له بالمضارب. فالذي جاءت به السنة هو الصواب الموافق لقياس الشرع وأصوله)[384].

فالحاصل أن الخروج عن دلالة السنة تمسكا بما يظنه أصحابه أصولا صحيحة، يورث الحيدة عن روح التشريع، وهديه العام، كما يورث عدم التجانس بين الأحكام والأصول، وهو أمر تنزه عنه شريعة الحكيم الخبير، كما يوقع شروخا في الصرح التشريعي

---

[383]- اظ:زاد المعاد: ابن القيم. (**3** / **144** -**145**).

[384]- زاد المعاد: ابن القيم. (**3** / **145**).

تفقده رونقه وجماله؛ والعاصم من كل ذلك هو التمسك بالسنة، والعض عليها بالنواجذ، كما قال الإمام الزهري[385]: (كان من مضى من علمائنا يقولون: الاعتصام بالسنة نجاة)[386].

فالاعتصام بالسنة نجاة في باب الكلام والعلم، وفي باب الإرادة والعمل، وهذا يوضحه أكثر الفرع التالي:

الفرع السادس: أن الضلال إنما يحدث عند البعد عن السنة، إذ العصمة فيها دون غيرها.

لقد ثبت ببرهان المشاهدة أن الاعتصام بالسنة نجاة من الأهواء والضلال وسلوك سبيل المغضوب عليهم وسبيل الضالين؛ فأقوم مناهج العلم والعمل هو في اتباع السنة، لذلك قال ﷺ: "تركت فيكم ما إن تمسكت به لن تضلوا بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي"[387].

وقد أوضح ابن تيمية أن الأمة ما عزت ولا شرفت إلا باتباع السنة، وأن العلماء إنما عُظِّموا وعُزِّروا لاتباعهم سنة الرسول ﷺ لا لغير ذلك أصلا، قال رحمه الله تعالى: (فحمد الرجال عند الله ورسوله وعباده المؤمنين، بحسب ما وافقوا فيه دين الله وسنة رسوله وشرعه من جميع الأوصاف، إذ الحمد إنما يكون على الحسنات، والحسنات هي ما وافق طاعة الله ورسوله، من التصديق بخبر الله، والطاعة لأمره. وهذا هو السنة، فالخير كله باتفاق الأمة هو

---

[385]- الزهري (**50**هـ - **124**م) أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب المدني أحد الأعلام، روى عن سهل بن سعد وابن عمر وأنس وغيرهم من الصحابة وخلق من التابعين، وعنه أبو حنيفة ومالك وعطاء والأوزاعي وخلق، قال ابن منجويه: رأى عشرة من الصحابة، وكان من أحفظ أهل زمانه. وقال الليث: ما رأيت عالما قط أجمع من ابن شهاب ولا أكثر علما منه. وقال عمر بن دينار: ما رأيت الدينار والدرهم عند أحد أهون منهما عند الزهري كأنهما بمنزلة البعر. و قال ابن تيمية: حفظ الزهري الإسلام نحوا من سبعين سنة. مات سنة **124**. اظ:طبقات الحفاظ:السيوطي. (ص: **49**) شذرات الذهب: ابن العماد. (**1** / **162**).

[386]- سنن الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي. ت: فواز أحمد زمرلي ، خالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1407**هـ، المقدمة. باب اتباع السنة. (**1** / **58** برقم: **96**).

[387]- سبق تخريجه، (ص: **173**).

فيما جاء به الرسول ﷺ. وكذلك ما يذم من المنحرفين عن السنة والشريعة وطاعة الله ورسوله ﷺ إلا بمخالفة ذلك)[388].

فالعصمة الموجودة في السنة، تشمل العصمة من فساد العلم، وفساد العمل وهما: الغي والضلال الذين نفاهما الله تعالى عن نبيه ﷺ بقوله{مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى} [النجم : **2**] فالضلال يكون عن جهل، والغي يكون عن علم، والعصمة منهما هي الهداية إلى الصراط المستقيم، الجامع للعلم النافع والعمل الصالح، وهو صراط المنعم عليهم، المخالف لصراط أهل الغي المغضوب عليهم، وأهل الضلال.

واتباع الصراط المستقيم لازم في باب العلم، وفي باب الإرادة والعمل، لذلك لم يكن غريبا أن يفوت العبد من إدراك روح الشريعة، بقدر ما فاته من العلم بالسنة. فأعلم الناس بروح الشريعة هو أفقههم بالكتاب والسنة، وأكثرهم اطلاعا عليها، لذلك كان أحمد أسعدهم بالسنة، وكان مذهبه أتبع للسنة بشهادة القريب والبعيد.

وعلى هذا يخرج قول مجاهد: (ما أدري أي النعمتين علي أعظم؟ أن هداني للإسلام أو عافاني من هذه الأهواء)[389]. فإن التوفيق إلى اتباع السنة فضل عظيم، ومنة جليلة. فالنعمة العظمى بعد الإسلام هي نعمة الهداية إل السنة والصراط المستقيم الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وهو الجامع للعلم النافع والعمل الصالح، وهذه هي النعمة المطلقة (التي يفرح بها في الحقيقة، والفرح بها مما يحبه الله ويرضاه، وهو لا يحب الفرحين قال الله تعالى{ قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ} [يونس : **58**]، وقد دارت أقوال السلف على أن فضل الله ورحمته، الإسلام والسنة، وعلى حسب حياة القلب، يكون فرحه بهما، وكلما كان أرسخ فيهما، كان قلبه أشد فرحا)[390].

---

[388]- نقض المنطق: ابن تيمية. (ص**12**).

[389]- سنن الدارمي: المقدمة. باب في اجتناب الأهواء. (**1** / **103** برقم: **309**).

[390]- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1404** هـ- **1984**م، (**1** / **6**).

وذلك لأن قوله: ما أدري أي النعمتين علي أعظم؟ ليس خاصا بباب دون باب، بل هو شامل وجامع، ومبدأ الانحراف من فساد العلم أو فساد القصد. والذين حادوا عن السنة جلبوا لأنفسهم الضلال، سواء في باب الإرادة والقصد، أو في باب العلم والنظر. ولا يستقيم باب الإرادة والقصد، ولا باب الكلام والنظر، إلا باتباع السنة. والنظر في حال القوم يؤكد هذه الحقيقة، فالصوفية (بنوا أمرهم على الإرادة، ولا بد منها لكن بشرط أن تكون إرادة عبادة الله وحده بما أمر، والمتكلمون بنوا أمرهم على النظر المقتضى للعلم، ولا بد منه لكن بشرط أن يكون علما بما أخبر به الرسول، والنظر في الأدلة التي دل بها الرسول وهي آيات الله ولا بد من هذا وهذا، ومن طلب علما بلا إرادة، أو إرادة بلا علم، فهو ضال. ومن طلب هذا وهذا بدون اتباع الرسول فيهما، فهو ضال، بل كما قال من قال من السلف: الدين والإيمان قول وعمل واتباع السنة)[391].

فميزان العلوم والأعمال، يدور قوامه وصلاحه وبقاؤه على فقه السنة واتباعها، إذ الخير كله في اتباع الرسول ﷺ، والشر كله في ترك اتباعه، أو في اتباع غيره، فالرسول ﷺ قد بين التشريع بيانا شافيا وافيا، وأمر عند النزاع بالرد إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء : **59**]، وهذا يعني أن أحكام الوقائع كلها موجودة فيهما، وإلا لم يكن للإحالة عليهما عند النزاع معنى؛ والغاية من ذلك هو الثبات على الصراط المستقيم، لأن الرد إلى غيره ليس من الصراط المستقيم، وقبول ذلك يجلب على أصحابه العنت والمشقة والانحراف والضلال.

وأهل الأهواء عموما كان يصيبهم من الشر والضلال بحسب خروجهم عن السنة، فهؤلاء الخوارج الذين قال فيهم النبي ﷺ: "يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين"[392]، وقال: "يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، فأينما لقيتوهم فاقتلوهم،

[391]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** / **172**).

[392]- صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب علامات النبوة في الإسلام. (**3** / **1321** برقم: **3414**).

فإن في قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة"[393]. ومع ذلك أمر بقتالهم، وصح فيهم الحديث من عشرة أوجه.

ومن تأمل سبب شدة نكير الشارع عليهم، وما صح من التغليظ عليهم، أيقن أن سبب ذلك هو مفارقة السنة، والخروج عن تقديراتها وتفسيراتها وتحديداتها، و(إنما جماع الشر تفريط في حق، أو تعدي إلى باطل، وهو تقصير في السنة، أو دخول في البدعة، كترك بعض المأمور، وفعل بعض المحظور، أو تكذيب بحق، وتصديق بباطل، ولهذا عامة ما يؤتى الناس من هذين الوجهين)[394].

وكل هذا يدل على أن الحق منحصر في مصدر واحد وهو الوحي المعصوم، وأن معرفة مراد الله تعالى، واستلهام روح تشريعه، لا سبيل إليه إلا باتباع السنة، وأن محاولة تحصيل العلوم والمعارف، أو الأحوال من غير طريقه، يوقع في الورطات، وإلا فما الحكمة في جعل الرسول ﷺ قدوة للناس وإماما، فلو أمكن تحصيل العلم والذوق والنظر من غير طريقه لأمكن الاستغناء عن رسالته.

الفرع السابع: أن خفاء السنة يورث من الفساد والضرر بحسبه.

إذا كان خفاء السنة يورث الفساد، فأولى أن يورث الجهل بروح التشريع، حتى تحدث الأقوال المخالفة لصريح الشرع باسم الشرع نفسه، بل حتى يصير ما نص عليه الشرع فسادا ومنكرا، يجب النهي عنه عند من جهل الأسرار والمقاصد، وجهل روح التشريع، وهو الذي وقع في الأمة، وجاءت الآثار بالإشارة إليه.

فعن شقيق قال: قال عبد الله: (كيف أنتم إذا لبستكم فتنة يهرم فيها الكبير، ويربو فيها الصغير، ويتخذها الناس سنة، فإذا غيرت قالوا: غيرت السنة؟ قالوا: ومتى ذلك يا أبا عبد

---

[393]- صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب علامات النبوة في الإسلام. (3 / 1321 برقم: 3415).

[394]- الصفدية: ابن تيمية. (1 / 293).

الرحمن؟ قال: إذا كثرت قراؤكم، وقلت فقهاؤكم، وكثرت أمراؤكم، وقلت أمناؤكم، والتمست الدنيا بعمل الآخرة)[395]، لذلك كان لأهل الفترات أحكام غير أحكام من ليس مثلهم، وذلك لجهلهم بطريق الرسول ودينه وسنته[396]، ولذلك أيضا لم يكلف جاهل الفرائض في دار الحرب بقضاء ما تركه من الفرائض بسبب جهله بها[397].

ومن أمثلة خفاء السنة ما زوره يهود خيبر من الكتاب، بغية إسقاطهم الجزية عن رقابهم، وإنما زوروه لبعد العهد عن السلف. فإن من المعلوم من هدي الرسول ﷺ أنه لم يأخذ من أحد من الكفار جزية إلا بعد نزول سورة براءة في السنة الثامنة من الهجرة، فلما نزلت آية الجزية، أخذها من المجوس، وأخذها من أهل الكتاب، ولم يأخذها من يهود خيبر، فظن بعضهم أن هذا حكم مختص بأهل خيبر، وهذا خطأ فإن رسول الله قاتلهم، وصالحهم على أن يقرهم في الأرض ما شاء، ولم تكن الجزية نزلت بعد، فسبق عقد صلحهم وإقرارهم في أرض خيبر نزول الجزية، فلما شرع أخذ الجزية لم يدخل في هذا يهود خيبر لقدم العقد الأول. فلما أجلاهم عمر إلى الشام تغير ذلك العقد. وصار لهم حكم غيرهم من أهل الكتاب.

ولكن بسبب خفاء السنة في بعض الدول، أظهر اليهود الكتاب المزعوم، وفيه أن النبي ﷺ أسقط عن يهود خيبر الجزية، وهو كتاب لا تخفى دلائل الزور عليه، إذ فيه شهادة أمثال سعد بن معاذ[398]، وقد توفي قبل فتح خيبر في أحداث غزوة الأحزاب. وقد وقف ابن

---

[395]- سنن الدارمي: المقدمة. باب تغير الزمان وما يحدث فيه. (**1** / **75** برقم: **185**).

[396]- ففي صحيح ابن حبان: باب إخباره ﷺ عن البعث وأحوال الناس في ذلك اليوم.ذ ذكر الأخبار عن وصف الأقوام الذين يحتجون على الله يوم القيامة. (**16** / **356** برقم: **7357**) من حديث الأسود بن سريع عن رسول الله ﷺ قال: "أربعة يحتجون يوم القيامة: رجل أصم ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في الفترة. فأما الأصم فيقول: يا رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول: رب قد جاء الإسلام والصبيان يحذفونني بالبعر، وأما الهرم، فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أعقل، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول، فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه فيرسل إليهم رسولا أن ادخلوا النار قال: فوالذي نفسي بيده لو دخلوها كانت عليهم بردا وسلاما"

[397]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**22/102-103**).

[398]- سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس الأنصاري ابن زيد بن عبد الأشهل. السيد الكبير، الشهيد، أبو عمرو الأنصاري الأوسي، الأشهلي، البدري، الذي اهتز العرش لموته. ومناقبه مشهورة في الصحاح، وفي السيرة=

تيمية موقفا حازما حين عرض عليه الكتاب، وطلب منه الإعانة على تنفيذه، فبصق عليه وأبطل ما فيه من عشرة أوجه[399]. والمقصود هنا هو أن خفاء السنة يكون سببا لرواج الباطل والزور.

ومن عجيب ما يورثه خفاء السنة، أن قضايا مهمة من الصلاة، كالصلاة في وقتها، وجهر الإمام بالتكبير في الصلاة، وإتمام الاعتدالين، أمر لا بد منه ليقتدي به المأموم، ولكن خفي كل ذلك حتى عد خلافه هو السنة.

فعن عكرمة[400] قال: (صليت خلف شيخ في مكة، فكبر ثنتين وعشرين تكبيرة، فقلت لابن عباس: إنه أحمق. فقال: ثكلتك أمك سنة أبي القاسم ﷺ)[401]. وفي رواية أبي بشر عن عكرمة قال: رأيت رجلا عند القيام يكبر في كل خفض ورفع، وإذا قام وإذا وضع، فأخبرت ابن عباس فقال: أوليس تلك صلاة رسول الله لا أم لك[402]؟

فهذا الإمام كان يجهر بالتكبير على عكس الأئمة الذين كان يصلى خلفهم عكرمة، فلم يكونوا يجهرون بالتكبير، ولم يمكن لعكرمة الاقتداء بابن عباس في هذه المسألة ومعرفتها، لأنه لم يكن إماما، لذلك أنكر ذلك حتى أخبره ابن عباس[403].

=وغير ذلك. قال ابن شهاب: وشهد بدرا سعد بن معاذ، ورمي يوم الخندق، فعاش شهرا، ثم انتقض جرحه، فمات. قد تواتر قول النبي -ﷺ-: (إن العرش اهتز لموت سعد فرحا به). اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**1** / **279**).

[399]- اظ:زاد المعاد: ابن القيم. (**3** / **151-152**).

[400]- عكرمة العلامة، الحافظ، المفسر، أبو عبد الله القرشي، مولاهم المدني البربري الأصل. حدث عن ابن عباس وعائشة وأبي هريرة وخلق، وعن إبراهيم النخعي والشعبي. قال الثوري: خذوا التفسير عن أربع: سعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة والضحاك. وقال البخاري: ليس أحد من أصحابنا إلا وهو يحتج بعكرمة. توفي سنة **500**. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**5** / **504**).

[401]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. (**1** / **272** برقم:**755**).

[402]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب إتمام التكبير في السجود. (**1** / **272** برقم: **754**).

[403]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**22** / **583-584**).

ومن خفاء السنة: الاقتصار على ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، يدل عليه أن أنس بن مالك ﷺ صلى خلف عمر بن عبد العزيز[404] لما كان أميرا على المدينة، فقال: ما صليت وراء أحد بعد رسول الله أشبه صلاة برسول الله من هذا الفتى.

قال: فحزرنا في ركوعه عشر تسبيحات وفي سجوده عشر تسبيحات[405].

ولكن أهل المدينة رغم أنهم كانوا ألزم أهل الأمصار للسنة، إلا أنهم قد غيروا بعض السنة، وهو الذي أنكره أنس حتى عرفه من فعل عمر بن عبد العزيز. فكانوا يقتصرون على ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، كأنه عندهم أدنى الكمال كما جاء فيه الأثر المرسل[406]، مع أن السنة المستفيضة عن النبي ﷺ أنه كان يسبح أكثر من ذلك، فما زعمه بعض العلماء من أن السنة للإمام أن يقتصر على ثلاث تسبيحات، هو خلاف السنة.

---

[404]- عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن مناف بن قصي بن كلاب الإمام الحافظ العلامة المجتهد الزاهد العابد السيد أمير المؤمنين حقا أبو حفص القرشي الأموي المدني ثم المصري. مولده بالمدينة زمن يزيد ونشأ في مصر في ولاية أبيه عليها. حدث عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب وأنس بن مالك والسائب بن يزيد وطائفة؛ وعنه أبو بكر بن حزم والزهري وطائفة. وكان إماما فقيها مجتهدا عارفا بالسنن كبير الشأن ثبتا حجة حافظا قانتا لله أواها منيبا. عاش أربعين سنة وبعدله وزهده يضرب المثل رضي الله عنه. قال الشافعي: الخلفاء الراشدون خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز. وقال مجاهد: أتيناه لنعلمه فما برحنا حتى تعلمنا منه. وقال ميمون بن مهران: ما كانت العلماء عند عمر بن عبد العزيز إلا تلامذة. قال الذهبي: قد شدد على أقاربه وانتزع كثيرا مما في أيديهم فتبرموا به وسموه. توفي سنة **101** هـ.
اظ:تذكرة الحفاظ:الذهبي. (**1** / **118** رقم **104**) و: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**5** /**576**).

[405]- سنن النسائي: صفة الصلاة. عدد التسبيح في السجود. (**2** / **224** برقم: **1135**). مسند أحمد: (**20** / **100** برقم: **12661**).

[406]- في سنن الترمذي: أبواب الصلاة. باب التسبيح في الركوع والسجود. (**2** / **46** برقم: **261**) حدثنا علي بن حجر أخبرنا عيسى بن يونس عن ابن أبي ذئب عن إسحق بن يزيد الهذلي عن عون بن عبد الله بن عتبة عن ابن مسعود : أن النبي ﷺ قال: "إذا ركع أحدكم فقال في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاث مرات فقد تم ركوعه وذلك أدناه وإذا سجد فقال في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاث مرات فقد تم سجوده وذلك أدناه". قال أبو عيسى: حديث ابن مسعود ليس إسناده بمتصل عون بن عبد الله بن عتبة لم يلق ابن مسعود.

ومثله أيضا من ظن أن السنة عدم إطالة الاعتدال بعد الركوع وبين السجدتين[407]، وتأخير الصلاة إلى آخر الوقت، فهذا وغيره من آثار خفاء السنة، مضافا إليه استدلال من استدل بحديث: "إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإنه منهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء"[408].

فقدروا التخفيف والتطويل باجتهادهم من غير التفات إلى تقدير السنة لذلك، وأن هذا الأمر لا يدرك بالاجتهاد، بل هو مبني على الاتباع، لأن أمر التخفيف والتطويل أمر نسبي إضافي، يختلف باختلاف الاعتبارات، لذلك وجب ضبطه بتقدير السنة[409].

قال ابن تيمية: (إن مقدار الصلاة واجبها ومستحبها لا يرجع فيه إلى غير السنة، فإن هذا من العلم الذي لم يكله الله ورسوله إلى آراء العباد، إذ النبي كان يصلي بالمسلمين في كل يوم خمس صلوات، وكذلك خلفاؤه الراشدون الذين أمرنا بالاقتداء بهم. فيجب البحث عما سنه رسول الله، ولا ينبغي أن يوضع فيه حكم بالرأي، وإنما يكون اجتهاد الرأي فيما لم تمض به سنة عن رسول الله، لا يجوز أن يعمد إلى شيء مضت به سنة، فيرد بالرأي والقياس)[410].

---

[407]- ففي صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب المكث بين السجدتين. (**1** / **282** برقم: **787**) عن ثابت عن أنس ﷺ قال: (إني لا آلو أن أصلي بكم كما رأيت النبي ﷺ يصلي بنا. قال ثابت: (كان أنس يصنع شيئا لم أركم تصنعونه كان إذا رفع رأسه من الركوع قام حتى يقول القائل قد نسي وبين السجدتين حتى يقول القائل قد نسي)؛ والحديث في صحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب اعتدال أركان الصلاة وتخفيفها في تمام. (رقم **472**)؛ وترجمة مسلم من أحسن التراجم في هذا الباب لأنها جمعت بين تخفيف الصلاة وتمامها، لذلك قال ابن تيمية: (فهذه أحاديث أنس الصحيحة تصرح أن صلاة النبي ﷺ التي كان يوجزها ويكملها والتي كانت أخف الصلاة وأتمها أنه ﷺ كان يقوم فيها من الركوع حتى يقول القائل : إنه قد نسي ويقعد بين السجدتين حتى يقول القائل : قد نسي . وإذا كان في هذا يفعل ذلك فمن المعلوم باتفاق المسلمين والسنة المتواترة : أن الركوع والسجود لا ينقصان عن هذين الاعتدالين . بل كثير من العلماء يقول : لا يشرع ولا يجوز أن يجعل هذين الاعتدالين بقدر الركوع والسجود بل ينقصان عن الركوع والسجود). مجموع الفتاوى: (**22** / **579**).

[408]- صحيح البخاري: كتاب الجماعة والإمامة. باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء. (**1** / **248** برقم: **671**).

[409]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**22** / **594-597**).

[410]- م.س: (**22** / **594-597**).

ومن آثار خفاء السنة، أن ابن عقيل[411] سئل عن كشف المرأة وجهها في الإحرام، مع كثرة الفساد في وقته أهو أولى، أم التغطية مع الفداء؟ وقد قالت عائشة رضي الله عنها: (لو علم رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد)[412]. فأجاب: (بأن الكشف شعار إحرامها، ورفع حكم ثبت شرعا بحوادث البدع لا يجوز، لأنه يكون نسخا بالحوادث، ويفضي إلى رفع الشرع رأسا. وأما قول عائشة فإنها ردت الأمر إلى صاحب الشرع، فقالت: لو رأى لمنع ولم تمنع هي)[413].

ولا يخفى ما في كلامه من التوسع في المعاني التي لم تكن مقصودة للشارع، وسبب هذا هو خفاء السنة في لباس المرأة المحرمة، لأن النبي ﷺ إنما نهى المحرمة عن النقاب خاصة، ولم يأمر بكشف الوجه، فخفيت السنة من معنى الحديث، فظنوا أن النهي

---

[411]- أبو الوفاء علي بن عقيل محمد بن عقيل البغدادي الظفري (**431**هـ - **513**م) شيخ الحنابلة وصاحب التصانيف ومؤلف كتاب الفنون الذي يزيد عن أربعمائة مجلد وكان إماما مبرزا كثير العلوم خارق الذكاء مكبا على الاشتغال والتصنيف عديم النظير.

قال: كان أصحابنا الحنابلة يريدون مني هجران جماعة من العلماء وكان ذلك يحرمني علما نافعا.

قال ابن العماد: (والأذية التي ذكرها من أصحابه له وطلبهم منه هجران بعض العلماء نذكر بعض شرحها، وذلك أن أصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل تردده على ابن الوليد وابن التباني شيخي المعتزلة، وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة وتأول لبعض الصفات ولم يزل فيه بعض ذلك إلى أن مات رحمه الله، ففي سنة (**461**) اطلعوا له على كتب فيها شيء من تعظيم المعتزلة والترحم على الحلاج وغير ذلك ووقف على ذلك الشريف أبو جعفر وغيره فاشتد ذلك عليهم وطلبوا أذاه فاختفى ثم التجأ إلى دار السلطان ولم يزل أمره في تخبيط إلى سنة (**465**هـ) فحضر في أولها إلى الديوان ومعه جماعة من الأصحاب ولم يحضر الشريف أبو جعفر فمضى ابن عقيل إلى بيته وصالحه وكتب خطه بالتبري من موالاة أهل البدع والترحم على أمواتهم وعلى الحلاج وأمثالهم وأشهد عليه جماعة من الشهود والعلماء.

و كان رحمه الله بارعا في الفقه وأصوله له في ذلك رحمه الله استنباطات عظيمة حسنة وتحريرات كثيرة مستحسنة وله تصانيف كثيرة في أنواع العلم وأكبر تصانيفه كتاب الفنون وهو كبير جدا.

قال الذهبي في تاريخه: لم يصنف في الدنيا أكبر من هذا الكتاب). اظ:شذرات الذهب: ابن العماد. (**4**/ **35**).

[412]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب انتظار الناس قيام الإمام العالم. (**1** / **296** برقم: **831**)؛ صحيح مسلم في الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة (رقم **445**)؛ سنن أبي داود: كتاب الصلاة. باب التشديد في ذلك. (**155/1** برقم: **569**)

[413]- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**3** / **663**).

عن النقاب هو أمر بكشف الوجه، وليس الأمر كذلك، بل النهي هو عن النقاب خاصة، بحيث تبقى مشروعية ستر الوجه بلا معارض، فيستر بالستار ونحوه.

وهذا كما أنه قد نهى الرجل عن لبس القميص والسراويل، فهو لم يرد أن يكون الرجل مكشوفا، بل هو نهي عن السراويل والقمصان خاصة، فيبقى وجوب ستر الرجل بلا معارض، فيستر ذلك بالإزار والرداء، لا سيما ومخرج النهي عن النقاب والقفازين والسراويل والقمصان مخرج واحد.

فمن فهم من النهي عن لبس هذه، لزوم كشفها، فقد زاد في معنى النص ما ليس له ذكر في النص، وهذا من آثار خفاء السنة. والفقهاء الذين نصوا على أن إحرام المرأة في وجهها، كان مقصودهم أنها لا تنتقب، ولم يقصدوا كشف وجهها، كما أنهم لما نصوا على منع الرجل من السراويل، لم يقصدوا أن يكون مكشوفا. فوجهها هو كبدن الرجل في هذه الحالة، يشرع ستره بغير ما نهى عن لبسه.

ومن تأمل هدي أمهات المؤمنين ونساء السلف، علم أنهن لم يكن يكشفن وجوههن في الإحرام، وقد قالت الصديقة بنت الصديق: (كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها إلى وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه)[414]. فكيف يكون كشف الوجه من شعار الإحرام وهو على خلاف عمل أمهات المؤمنين[415].

---

[414]- سنن أبي داود: كتاب المناسك. باب في المحرمة تغطي وجهها. (**167/2** برقم: **1833**).

[415]- اظ:بدائع الفوائد: ابن القيم. (**3 / 663-665**).

المطلب الثالث: الإجماع.

بين يدي المطلب: تعريف الإجماع.

الإجماع في اللغة العزم[416].

أما في الاصطلاح، فهو: اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر شرعي[417].

وقد استفيدت حجيته باستقراء آحاد الأدلة، ومن مجموعها ثبت معنى القطع فيه، أما أفراد الأدلة فلا تنهض على قطعية حجيته[418].

دلالة الإجماع على روح التشريع.

إن دلالة الإجماع على روح التشريع لها وجوه كثيرة، بحسب أقسام الإجماع، وبحسب حقيقة كل قسم، وبحسب غيرها من الاعتبارات، وهذا الذي أتناوله في جملة فروع وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

الفرع الأول: أن الإجماع أدل -في بعض صوره- على روح التشريع من النص.

وذلك لأنه واقع على القطع، فالأمة لا تجمع إلا على حق. بل ما أجمعوا عليه من المعاني والأحكام لا يكون إلا قطعيا، لذلك حذروا من أن يقول العبد قولا لم يسبق إليه ومقصودهم أن يكون متبعا.

---

[416]- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: التفتازاني. (**2 / 89**).

[417]- اظ:البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. ت: محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، **1421**هـ - **2000**م، (**487/3**)؛ والتقرير والتحبير: ابن أمير حاج. (**106/3**).

[418]- اظ: إجابة السائل شرح بغية الآمل: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني. ت: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1986**م، (**168/1**).

وتوضيح هذه الجملة، أن نعلم أن الإجماع منه القطعي الذي يقطع فيه بنفي المنازع، مثل الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة، وإجماع الصحابة المنقول بالتواتر، ومثل هذا يكفر مخالفه.

ومنه الإجماع الظني، كالإجماع السكوتي، بأن يقول بعضهم القول ويشتهر ولا ينكرونه[419]، أو أن يستقرئ العالم موارد النزاع فلا يقف على خلاف في المسألة، وهو إجماع استقرائي[420]. فهذا إجماع ظني ولكن لو توافرت القرائن على قطعيته كان قطعيا[421].

فالإجماع القطعي يقدم على النص الظني الدلالة، بل الإجماع الظني مقدم على دلالة النص الظنية أيضا، إذا كان الظن المستفاد من الإجماع أقوى من الظن المستفاد من النص، لأن تقديم القطعي والأكثر إفادة للظن على ما هو دونه متعين.

فدلالة الإجماع في هذه الصورة على روح التشريع أعظم من دلالة النص. ولا يقال: إنكم أعرضتم عن النصوص لأنا نقول: (يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه)[422]، لأن وجود الإجماع معناه أن ثمة نصا في المسألة وقع الإجماع على معناه، فالقول بإيجاب النظر في الإجماع أولا، معناه النظر أولا في النصوص التي وقع الإجماع على أحكامها، ويوضحه أكثر الفرع الثاني:

---

[419]- اظ:إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1 / 223**).

[420]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**267/19**).

[421]- اظ:م.ن: (**267/19**).

[422]- روضة الناظر: ابن قدامة. (**386/1**).

الفرع الثاني: أن للإجماع مستندا لا بد منه.

إن الإجماع وسيلة إلى الحجة، والمستند هو حجة الله تعالى على عباده، ويستحيل شرعا انعقاد إجماع بلا مستند شرعي، وهذا هو المتناغم مع أصل الأصول، وهو أن الحاكم على الحقيقة هو الله تعالى وحده بلا شريك، فالجماعة ليست حاكما، وليس لها حق تشريع الأحكام، فإذا أجمعت فإنما تجمع على مستند شرعي، فلا يكون إجماعها مثبتا للأحكام بنفسه.

قال أبو حامد: (فكانت الحجة مستند الإجماع إذن، والإجماع وسيلة إلى الحجة، فإن سميناه حجة، فيجوز، كما يسمى رسول الله ﷺ آمرا وناهيا، والأمر والنهي إلى الله تعالى، وهو مجاز)[423].

فلا بد للإجماع من مستند، لأن الإجماع في الأصل دليل تابع للكتاب والسنة، وهو محمول عليهما، فحين يقدم على النص الظني، فهذا يعني أن مستند الإجماع نص آخر أقوى دلالة على المطلوب من النص الظني. فالنص المقدم مجمع عليه، والنص المتروك غير متفق عليه، وهو أيضا أدنى في إفادة الظن من النص المجمع عليه، فكأن الإجماع مؤكد لدلالة النص الذي وقع عليه الاتفاق.

ومستند الإجماع هو النص من الكتاب والسنة، لا يمكن انعقاد الإجماع إلا أن يكون مستنده النص، لأن النص هو الحاكم في المسألة وليس الإجماع.

قال ابن تيمية: (لا يوجد قط مسألة مجمع عليها، إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به ... وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص ... وقد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصا، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم ... لكن استقرأنا موارد

---

[423]- المنخول: ت: د. محمد حسن هيتو. دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر دمشق، سورية، ط:**3**، **1419**هـ = **1998**م، (**1** / **404**).

الإجماع، فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة)[424].

فجميع المسائل التي ادعي فيها الإجماع على غير النص، يمكن تخريجها على النصوص، سواء كانت نصوصا عامة أو خاصة، جلية في دلالتها أو خفية، فإن النصوص وافية بأحكام الحوادث لمن كان خبيرا بدلالتها، وهذا القول هو الأشبه بالصواب. ولعل القول بإمكان انعقاد الإجماع دون نص، هو الذي كان سببا في غلو من غلا، وقال بجواز نسخ النص بالإجماع بنفسه لا بمستنده.

وهذا الفرع يوضحه أكثر الفرع التالي:

الفرع الثالث: أن مسألة مستند الإجماع نفسها، لها دلالة بالغة على روح التشريع.

فالصواب أن الإجماع لا بد له من مستند وهو النص من الكتاب والسنة، فما من مسألة مجمع عليها إلا وفيها نص، والذين قالوا يمكن أن يقع الإجماع على حكم اجتهادي لم ينتبهوا إلى أن النصوص كافية شافية، ولكنها متفاوتة الدلالة على المطلوب.

فالنص قد يكون صريحا، وقد يكون ظاهرا، وقد يكون خفيا، فيجتهد المجتهد في المسألة عندما يظن عدم النص، ودلالة النص موجودة في نفس الأمر، ولكنه لم يفهمها أو لم ينتبه إليها، وقد يكون مصيبا في اجتهاده فيتفق مع غيره ممن علم الدلالة من النص وقال بها، وكانت المسألة عنده منصوصة لا اجتهادية، لأنه يجب اعتقاد أن الرسول ﷺ بلغ البلاغ المبين وأتم الله تعالى به النعمة، وأكمل به الدين، وآتاه جوامع الكلم التي تستوعب جميع المسائل إلى قيام الساعة بما فيها من المعاني والعموم والاتساع والشمول. فمن أحاط بالنصوص ودلالاتها قل أن يلجأ إلى الاجتهاد في المسائل، ومن خبر النصوص وطرق دلالاتها، علم صحة هذا المعنى الشريف، وأمكنه إدراج كل القضايا التي زعم أن الإجماع عليها كان من قبيل الإجماع على الاجتهاد في عموم الألفاظ والمعاني.

---

[424]- مجموع الفتاوى: (**19** / **195**-**196**، باختصار).

ومهما يكن؛ فالأمة معصومة عن الإجماع على خطأ أو ضلال، فالمستند موجود ولا بد، حتى ولو لم يتنبه إليه وسلك بالمسألة مسلك آخر، وهذا يدل على ارتباط روح التشريع بالإجماع هو في حقيقته ارتباط بالمستند نصا كان أو اجتهادا موافقا للنص، فالمؤدى واحد وبالله تعالى التأييد والتوفيق[425].

الفرع الرابع: دلالة الإجماع على روح التشريع من جهة استحالة وقوع الإجماع على خلاف نص.

لا يمكن أن يقع الإجماع على خلاف نص، وهي غير مسألة مستند الإجماع، وإن كانت لازمة لها، فإذا وقع إجماع على خلاف نص تقديرا، فلا بد من أحد أمرين: إما أن يكون الإجماع مجرد دعوى لا حقيقة لها، وإما أن يكون النص المخالف للإجماع منسوخا، والإجماع صحيحا، فوقع على مستنده قال ابن القيم: (ومحال أن تجمع الأمة على خلاف نص إلا أن يكون له نص آخر ينسخه)[426].

قال أبو الحسين البصري: (أما نص الكتاب والسنة فلا يجوز أن ينسخه الإجماع، لأن الإجماع لا يجوز أن ينعقد على خلافه، إذ الأمة لا تجمع على خطأ. فلو اتفقوا على خلاف النص لدل ذلك على نص ناسخ لم ينقلوه .. وينبغي أن يضاف النسخ إلى ذلك النص، لأن الأمة كالناقلة له، والمخبر بالنص الناسخ، لا يكون هو الناسخ)[427].

والمقصود أن الإجماع حق بيقين لا يكون باطلا بحال، وهو واجب الإتباع في كل الأحوال، وعلى كل أحد، لأن الأمة لا تجمع على خطأ، ولا تجمع على ضلالة، وهو من سبيل الاعتصام بالكتاب والسنة ومن سبل السلام والنجاة، وهو يدل على حفظ الأمة

---

[425]- اظ:م.س: (**178/19** و**194-202**).

[426]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**367/1**).

[427]- المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين. ت: خليل الميس. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ، (**1 / 402**).

لـدينها، فمجمـوع الأمـة حفـظ كـل الـدين، فلـم يـضع مـن الـدين شـيء. فالكتـاب والـسنة محفوظان، وإن غاب بعض ما فيهما عن بعض الأمة، فلا يغيب عن كل الأمة.

لـذلك اكتـسب إجماع أهـل الحـديث منزلـة سامية ودرجـة رفيعـة، لأن المقـرر لكـل منـصف أن الحـق لا يخـرج عـن أهـل الحـديث، وإنمـا لـم يـذكر فـي أصـول الفقـه حجيـة إجماعهم، وذكر الخلاف في ذلك كما تكلم على إجماع العترة وأهل المدينة لأن (أهل الحديث لا يتفقون إلا على ما جاء عن الله ورسوله، وما هو منقول عن الصحابة، فيكون الاستدلال بالكتاب والسنة وبإجماع الصحابة مغنيا عن دعوى إجماع ينازع في كونه حجة بعض الناس ...لا سيما وأئمتهم يقولون: لا يكون قط إجماع صحيح على خلاف نص إلا ومع الإجماع نـص ظاهر معلوم، يعـرف أنـه معـارض لـذلك الـنص الآخـر. فـإذا كـانوا لا يسوغون أن تعارض النصوص بما يدعى من إجماع الأمة لبطلان تعارض النص والإجماع عندهم، فكيف إذا عورضت النصوص بما يدعى من إجماع العترة أو أهل المدينة)[428] الذي ادعي في مسائل ليس فيها نص بل في مسائل النصوص على خلافها.

إلا أن الإجماع منه ما هو نصي حكمي، ومنه ما هو عارض مصلحي، وهذا الأخير قد يبدو أنه مخالف للنص، ولكنه عند التحقيق موائم لمقصود الشارع المعلوم من جملة نصوص وأحكام.

فالأول إجماع على حكم في حالة الاقتضاء الأصلي، والثاني إجماع يراعى فيه الاقتضاءات التبعية، وهو من هذه الحيثية كالنص أو ككل حكم شرعي له اقتضاء أصلي واقتضاء تبعي.

فالذي لا يكون على خلاف النص هو الإجماع الأول، أما الثاني فقد يكون في الظاهر على خلاف النص، بل قد يكون على خلاف إجماع سابق، لأنه ليس حكما مطردا، بل هو شرع مؤقت ألزمت به الاقتضاءات التبعية.

---

[428]- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. (5 /166- 167).

ويمكن التمثيل لذلك بالإجماع على نص حديث ابن عباس، من أن الطلاق الثلاث كان يقع واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، فلما رأى عمر تتابع الناس فيه ألزمهم بإيقاعه ثلاثا[429]. فإن هذا قد انعقد عليه إجماع الناس في عهد أبي بكر وسنتين من خلافة عمر، ثم حدث اجتهاد عمر لحدوث اقتضاء تبعي، حتم تأديب الناس بشرع مؤقت وسياسة جزئية، ولم يخالفه الصحابة بل وافقوه، فكان إجماعا، ولكنه إجماع مصلحي مؤقت، فهو يشبه مسألة الإجماع على تحريم بعض الأعيان ثم عند حدوث الاقتضاء التبعي تباح أو تجب.

الفرع الخامس: الاختلاف على قولين لا يجيز إحداث قول ثالث.

وهذا الوجه هو أدق دلالات الإجماع على روح التشريع، ويتلخص في أنه إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث يخرج عن القولين جميعا، لأن في القول بذلك نسبة الأمة إلى الخطأ والضلال عن الحق. والمقرر أن الأمة لا تجمع على خطأ ولا على ضلال، وأنه لا يزال فيها من يهدون بالحق وبه يعدلون، إقامة للحجة على الناس، وهذه المسألة غير مسألة إحداث تفصيل ثالث لا يلغي القولين.

كما لا يجوز إحداث تأويل ثالث، إذا اختلفوا على تأويلين، لأن الحق منحصر فيما اختلفوا فيه من التأويل. فمن زعم أن الحق في قول ثالث، فقد زعم أنهم أخطؤوا الحق. وهي أيضا غير مسألة القول بما يحتمله النص من غير أن يكون فيه إبطال تأويلهم.

وكل هذا غير مسألة إحداث دليل على مسألة لم يقولوا به، فإن هذا لا محذور فيه بوجه، لأن معرفتهم بالحق بدليل معين لا يلغي إمكانية الاستدلال على الحق بدليل لم يقولوا به.

---

[429]- صحيح مسلم: كتاب الطلاق. باب طلاق الثلاث. (**2 / 1099** برقم **1472**). من حديث ابن عباس قال: (كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم). وهو في مسند أبي عوانة: دار المعرفة. بيروت، (**152/3** برقم: **4534**).

.

قال ابن قدامة[430]: (أما إذا عللوا بعلة فيجوز بسواها، لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد)[431].

قال ابن بدران تعليقا: (إن الحكم يجوز إثباته بعلتين أو دليلين، يخفى أحدهما على أهل العصر الأول، ويظهر لأهل العصر الثاني، وليسوا متعبدين بالاطلاع على جميع العلل والأدلة، إذ المقصود معرفة الحكم، وذلك بالعلة الواحدة والدليل الواحد. فالعلل والأدلة وسائل لا مقاصد، بخلاف الحكم فإنه لا يجوز تعدده في المحل الواحد، فيكون منفيا مثبتا، أو واجبا محرما من جهة واحدة ،وهو متعبد به مقصود لذاته فإحداثه بعد الاتفاق على غيره، خلاف سبيل المؤمنين المقصود، ونسبة لهم إلى تضييع الحق وإهماله، بخلاف العلة والدليل)[432].

وقد بدا لي مسلك آخر فيه شيء من التفصيل، وهو التفريق بين أن يكون الدليل قريبا، وهو مظنة لأن يستدلوا به، وبين ألا يكون كذلك. ففي الحالة الأولى: فإنه لا يكون دليلا صحيحا، فإنه بسبب تجويز إحداث دليل على مسألة لم يقولوا به اخترع طوائف من المتنسكة أدلة زعموا أنها تدل على مبتغاهم، ولم تكن كذلك في نفس الأمر؛ فاستدلوا بإطلاقات أشاح عنها السلف وتركوها. فهذا الضرب من الأدلة لا يدخل فيما نحن بصدده لأن المقتضي للاستدلال به كان قائما، ومع ذلك تركوا الاستدلال به. فهذا يدل على أنه لا يصلح دليلا في هذا الموطن. وهذا يبين حتمية النظر في تعامل السلف مع الأدلة الشرعية كيف كان؟ لأنهم أدرى بالشرع نصوصا وأصولا ومقاصد، ولهذا نظائر ذكرها المحققون.

---

[430]- هو عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي، الزاهد الإمام، وأحد أعلام الحنابلة، رحل إلى بغداد، وله تصانيف كثيرة، توفي بدمشق سنة **620** هـ . اظ: الذيل على طبقات الحنابلة: (**2 / 133**)؛ وسير أعلام النبلاء: الذهبي. (**22 / 165**).

[431]- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي الدمشقي. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (**1/378-379**)؛ وانظر: المستصفى: الغزالي: (**1/154**).

[432]- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**1/378-379**).

فإعراض السلف عن الدليل مع قيام الدواعي للاستدلال به، دليل على أنه ليس بدليل صالح في المسألة المخصوصة. ومن أمثلة ذلك أن بعضهم استدل لمشروعية القراءة الجماعية بقوله ﷺ: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده"[433] فظن بعضهم أنه دليل على ذلك، فرد الأئمة بأنه لو كان حقا ما غاب عن فهم السلف.

قال الشاطبي: (وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا، ليس بدليل عليه ألبتة، إذ لو كان دليلا لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين، ثم يفهمه هؤلاء. فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له، ولو كان تركَ العمل، فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة. فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدي وليس ثَم إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ وهذا كاف)[434].

ثم انتهى الشاطبي إلى أن مخالفة السلف الصالح في مثل هذه المسائل هي الضلال بعينه[435]. ويزداد هذا المعنى وضوحا بالذي بعده:

الفرع السادس: أن الإجماع أحيانا يبين المراد من النصوص.

فإذا أوهمت الظواهر جواز عمل ما، ثم وجدنا السلف معرضين عنه، قطعنا بأن معناه هو على خلاف ما فهمنا، وأن فهم السلف أصوب. ومن المثال السابق تبين لنا أن ظاهر النص أوهم طائفة من المتأخرين، فاعتقدوا أنه يدل على جواز القراءة الجماعية،

---

[433]- صحيح مسلم: الذكر والدعاء والتوبة. باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر. (**2074/4** برقم: **2699**).

[434]- الموافقات: الشاطبي. (**71/3**، وما بعدها).

[435]- اظ : م.ن: (**71/3**، وما بعدها).

فنظرنا في هدي السلف فلم نجد لهم عليها عملا ولا أثرا، فعلمنا أن ما فهمه المتأخرون محض خطأ، وكان المعنى فيه ما كان عليه السلف من حلق العلم والحلال والحرام ونحو ذلك[436]؛ لذلك تمهد في الأصول أن المطلق إذا عمل به في صورة لم يكن حجة في غيرها، لأن عمل السلف يقيد الأدلة المطلقة، فإذا ورد الأمر مطلقا وعمل به النبي ﷺ وصحابته على صورة معينة، لم يجز العمل به إلا وفقا لتلك الصورة، وحكى بعض المحققين الإجماع على هذا.

قال الآمدي: (والمطلق إذا عمل به في صورة، فقد خرج عن كونه حجةَ ضرورة توفية العمل بدلالته، وقد عمل به في القول المخصوص فلا يبقى حجة في الفعل)[437].

وقال أيضا: باب تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ. وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول ﷺ حجة على غيره، هل يجوز تخصيصه للعموم أم لا ؟ فأثبته الأكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة، ونفاه الأقلون كالكرخي)[438] ثم قال في موضع آخر: (وإذا

---

[436]- بهذا قال بعض المحققين من علماء المالكية، فقد قال القاضي عياض: (قد يكون هذا الاجتماع للتعلم بعضهم من بعض بدليل قوله: "ويتدارسونه بينهم") إكمال المعلم بفوائد مسلم: ت: يحي إسماعيل. دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ط:**1**، **1419**هـ-**1998**م، (**195/8**)؛ واستدل به ابن عبد البر لبيان فضل العلم وأهله وأخرجه بلفظ: "ما من قوم يجتمعون في بيت من بيوت الله يتعلمون القرآن ويتدارسونه بينهم". جامع بيان العلم وفضله: (**1** / **33**). وقال أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج: (قال علماؤنا رحمة الله عليهم: الذكر والمجالس المذكورات في هذه الأحاديث: مجالس العلم وهي: مجالس الحلال والحرام: هل يجوز أو لا يجوز؟ كيف يتوضأ؟ وما يجب فيه؟ وما يسن ويستحب ويكره ويمتنع؟ وكيف ينكح؟ وما يجب في ذلك ويسن ويستحب ويكره ويمتنع؟ وكيف يبيع؟ وكيف يشتري وما يجب في ذلك ويسن ويستحب ويكره ويمتنع؟ إلى غير ذلك، حتى الحركات والسكنات والنطق والصمت فيجب أن تعرف الأحكام عليك في ذلك كله، ولهذا هي الإشارة بل التصريح من الصحابي وهو أبو هريرة ﷺ حين خرج إلى الناس بسوق المدينة فنادى فيهم: ما بالكم ميراث رسول الله ﷺ يقسم في المسجد بين أمته وأنتم مشتغلون في الأسواق؟ فتركوا السوق وأتوا إلى المسجد فوجدوا الناس حلقا حلقا لتعليم القرآن والحديث والحلال والحرام فقالوا: أين ما ذكرت يا أبا هريرة؟ قال: هذا ميراث نبيكم ﷺ وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم وهاهو ذا، أو كما قال.) المدخل: دار الفكر، **1401**هـ - **1981**م، (**87/1**).

[437]- الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (**257/1**).

[438]- م.س: (**480/2**).

عرف معنى المطلق والمقيد، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم، فهو بعينه جار في تقييد المطلق، فعليك باعتباره، ونقله إلى هنا)[439].

وبنحو هذا قال ابن قدامة في روضة الناظر فقد جعل عنوان الفصل: الأدلة التي بها يخصص بها العموم وذكر منها فعل الرسول ﷺ[440].

وقال الشاطبي: (فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه، واستمر عليه عملهم، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر، بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في أعمال ذلك الوجه)[441].

وقال أيضا: (وقد تمهد أيضا في الأصول، أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه، لم يكن حجة في غيره)[442].

وقال ابن الرشيد: (والمطلق إذا عمل به في صورة لم حجة في غيرها باتفاق). حكى الحافظ عنه هذا وأقره عليه[443].

ثم تبين لي أن فعله ﷺ لا يقتصر على تقييد المطلق وتخصيص العام فقط، بل يتجاوز ذلك إلى إلغاء دلالة اللفظ المتبادرة، وإعطائه معنى آخر، كما في قوله تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} [المائدة : **6**] فقد قرأ نافع وابن عامر

---

[439]- م.ن: (**3/3**).

[440]- روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة. (ص **218**).

[441]- الموافقات: الشاطبي. (**74/3**).

[442]- م.ن: (**74/3**).

[443]- اظ:فتح الباري: ابن حجر. (**267/2**)؛ وإرشاد الفحول: الشوكاني. (**390/1**)؛ والتبصرة: الشيرازي. (ص: **247**).

والكسائي: {وأرجلَكم} بالنصب. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة: {وأرجلِكم}بالجر[444].
فقد أخذ الجمهور بقراءة النصب، وليس يجزئ في الرجلين عندهم إلا الغسل، ولا يرون مسحهما مجزئا. وقد ذهبت الرافضة وبعض أهل الظاهر إلى مشروعية مسح الرجلين إلا أن الرافضة يرون ذلك واجبا. وليس عند الجمهور من الأدلة مثل أن يستدلوا بفعل النبي ﷺ طيلة حياته، والاقتصار على غسل الرجلين أو مسحهما إذا كانتا في الخفين، فإن هذا الفعل النبوي ألغى دلالة قراءة الخفض على المسح، وأعطاها معنى جديدا، وهو المسح على الخفين والنعلين والجوربين، لأنه يبعد أن يكون مسْحهما دون خفين مشروعا، ثم لا ينقل عنه ذلك ولو مرة واحدة.

قال الشاطبي ردا لعمل من استدل بظواهر لتجويز قراءة القرآن بالإدارة وذكر الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع كقوله ﷺ: ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم الحديث[445]: (إن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب، إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها، إلا ما كانوا عليه. وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة)[446].

فالإجماع يعين على تفسير الكتاب والسنة، وتوضيح المراد بالظواهر فيهما، وترجيح معنى على غيره، وحسبنا هذا دلالة على روح التشريع، وأن الشارع لم يقصد ذلك

---

[444]- اظ:أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي. دار الفكر، بيروت، لبنان، **1415** هـ - **1995**م، (**330/1**)؛ و: كتاب السبعة في القراءات: أبو بكر أحمد ابن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي. ت: د.شوقي ضيف. دار المعارف، القاهرة، ط:**2**، **1400**هـ، (**243-242/1**).

[445]- سبق تخريجه، (ص: **243**).
[446]- الموافقات: الشاطبي. (**3** / **72-75**).

المعنى رغم ورود الظواهر به. ومن الأمثلة التي تصلح في هذا الموطن قوله تعالى{الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة : **268**] فقد قالوا : هي البخل في هذا الموضع خاصة، ويذكر عن مقاتل والكلبي: كل فحشاء في القرآن فهي الزنا، إلا في هذا الموضع فإنها البخل[447].

الفرع السابع: تحذير عمر من ترك الإجماع دليل على أن تركه مفسد للأحكام والمقاصد الشرعية، مما يستلزم صد باب روح التشريع.

وقد أدرك الفاروق ﷺ أثر الانسلاخ عن حكم الإجماع، وأنه يغير منار الشريعة والدين، ويورث بديلا غير منضبط بضوابط الشريعة، هو اتباع الظن وما تهوى الأنفس، وتحكيم الشهوة واللذة في الدين، فقال ﷺ: (إن الله بعث محمدا ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله. والرجم في كتاب الله حق، على من زنى، إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف)[448].

وهذا يدل على أن ترك المجمع عليه هو نظير ترك المنصوص، بل ترك الإجماع المقطوع فيه بنفي المنازع ينقل عن الملة، وكل ذلك يورث خللا في الفهم، وفسادا في التصور. فالاعتصام بما أجمعوا عليه هو من سبل السلام التي تحفظ على الأمة دينها في ناحيتي العلم والعمل، لأن ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح. فإذا أهدر إجماعهم على استحسان الحسن، واستقباح القبيح، فهل يبقى لهم من ميزان يزنون به، وكم من موطن خرق به طوائف من المعاصرين الإجماع، وادعوا أن الحق في خلافه، ومنه حكم الرجم بالذات، وصدق الفاروق الملهم ﷺ.

---

[447]- اظ:إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد حامد الفقي. دار المعرفة، بيروت، ط:2، **1395**هـ - **1975**م، (**1** / **107**).

[448]- صحيح البخاري: كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة. باب الاعتراف بالزنا. (**2503/6** – **2506** رقم **6442**).

ويوضحه أكثر أن مخالفة دلالة الإجماع، هي سبب من أسباب الوقوع في الأقوال الشاذة، لذلك كان من يضيق دائرة الإجماع يشذ كثيرا في المسائل العلمية، ولو أردنا ترتيب ذلك لوجدنا مدرسة أبي محمد في رأس القائمة، ثم تليها مدرسة الشوكاني، ورغم أنهما إمامان فحلان لا يشق لهما غبار، إلا أن الواقع كما ترى.

وقد يتجاوز ذلك المسائل الفروعية إلى أبواب العقيدة، فيكون الأثر بليغا، حيث أهدرت إجماعات كثيرة، كإجماع السلف على إثبات الأسماء والصفات، وإجماعهم على تكفير المتلبس بالنواقض الصريحة كالسب ونحوه، حيث ادعت المرجئة الجهمية تعليق كل النواقض بالاستحلال. ومعلوم أن في هذا نسفا للدين وإغراء بإبطال الشريعة.

بيد أنه يتحتم التنبيه والتحذير مما يظن إجماعا وليس بإجماع في نفس الأمر، بل قد يكون الحق والصواب في خلاف الدعوى كأقوال (بعض الأئمة، كالفقهاء الأربعة وغيرهم، فليس حجة لازمة ولا إجماعا باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولا في الكتاب والسنة أقوى من قولهم، أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة ويدعوا أقوالهم. ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك ... فإذا تنازع المسلمون في مسألة، وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فأي القولين دل عليه الكتاب والسنة وجب اتباعه)[449].

كما يدخل في صورة ما يظن إجماعا وليس بإجماع في نفس الأمر، أن قوة الإجماع مرهونة بانتفاء النزاع، لأن الأقوال الفقهية لا تضعف بالتقادم، لا سيما عندما تتأيد بالبرهان القوي، فالشرط في الإجماع ألا يستقر النزاع الذي قبله، فإن استقر النزاع قبله بحيث لم يتراجع المخالفون عن اجتهاداتهم وماتوا عليها؛ ففي هذه الحالة يكون من الخطأ إلغاء أقوالهم وإخراجها من سلك من يعتد به في الإجماع، لأن العبرة بأقوال المجتهدين لا بأشخاصهم.

---

[449]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20** / **10-12**).

وهذا قول جمهور الأصوليين والمتكلمين، قال أبو المعالي: (وإليه ميل الشافعي. ومن عباراته الرشيقة: (المذاهب لا تموت بموت أربابها)[450].

ومن أمثلة ذلك خلاف الصحابة لأبي بكر رضي الله عنهم في قتال مانعي الزكاة، وإجماعهم بعد ذلك على قتالهم، فخلافهم له لم يستقر، وكذلك لم يستقر خلافهم في مكان دفنه ﷺ، حيث أجمعوا على دفنه في بيت عائشة رضي الله عنها[451].

ومنه ندرك خطأ من ادعى أن الإجماع قد استقر على قضايا معينة، مع أن الخلاف فيها قديم، لم تمت أقوال المخالفين بموت أصحابها؛ من ذلك تغيير المنكر باليد، فإن أقوال ومواقف من كانوا يرونه سبيلا للتغيير لم تمت بموتهم؛ هذا، على تقدير أن الناس بعدهم قد أجمعوا على المنع من ذلك، وإلا فإنه لم يزل من العلماء من يراه سبيلا للتغيير.

ولكن من الإنصاف أن نشير إلى أن دعوى الإجماع على قضية معينة، وإن كانت منتفية، فلا يلزم أن الحكم يكون بالضرورة خطأ، بل قد تكون حقا، وإنما الخطأ في دعوى الإجماع عليه. فروح التشريع في هذه الحالة استفيد من صحة الحكم من مدركه الشرعي لا من دعوى الإجماع، لأن دعوى الإجماع قد تكون باطلة إضافة إلى فساد الحكم وخطئه.

فروح التشريع تستفاد من الإجماع الشرعي بشروطه، لأن هذا الإجماع لا يكون إلا حقا، وهو واجب الاتباع على كل أحد، في كل حال، ليس لأحد الخروج عنه لأن ذلك خروج إلى محض الرأي، وهو إلى دين البراهمة أقرب منه إلى دين المصلين.

---

[450]- شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار. ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد. مكتبة العبيكان، ط:**2**، **1418**هـ - **1997**م، (**2 / 272**).

[451]- اظ:م.س: (**2 / 274**).

الفصل الثاني:

الأصول غير المعصومة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع بوجه عام.

المبحث الثاني: دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع تفصيلا.

الفصل الثاني: الأصول غير المعصومة.

بين يدي الفصل.

إن خلاف الأصول المعصومة، منه المقبول ومنه المردود، كما أسلفنا. فالمقبول ما استند إليها وحمل عليها، والمردود ما خالفها وعارضها، وسار في نقيض دلالتها، لذلك كانت الأصول الأخرى كالقياس، والرأي، والمصلحة، والاستحسان، مقبولة على شرط عدم مخالفة الأصول المعصومة.

وقد صح ذم الرأي عن طائفة من السلف في جملة من الآثار، والوجه فيها أنه (لم يقصد بها اجتهاد الرأي على الأصول من الكتاب والسنة والإجماع، في حادثة لم توجد في كتاب ولا سنة ولا إجماع، ممن يعرف الأشباه والنظائر، وفقه معاني الأحكام، فيقيس قياس تشبيه وتمثيل، أو قياس تعليل وتأصيل، قياسا لم يعارضه ما هو أولى منه. فإن أدلة جواز هذا المفتي لغيره[1] والعامل لنفسه، ووجوبه على الحاكم والإمام، أشهر من أن تذكر هنا. وليس في هذا القياس تحليل لما حرمه الله سبحانه، ولا تحريم لما حلله الله، وإنما القياس والرأي الذي يهدم الإسلام، ويحلل الحرام، ويحرم الحلال ما عارض الكتاب والسنة أو ما كان عليه سلف الأمة، أو معاني ذلك المعتبرة)[2].

وبسبب انقسام الأصول غير المعصومة إلى: صحيحة وفاسدة، وأن المقبول منها هو الصحيح دون الفاسد، كان الاقتراح الصائب، أن يسمى القياس الصحيح بالاسم الشرعي الذي سماه الله تعالى به، وهو الميزان، الذي امتن الله تعالى على عباده بإنزاله مع الكتاب، فقال سبحانه: {اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ } [الشورى : **17**]، وقال أيضا: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد : **25**]، فالميزان هو ممدوح بإطلاق، لموافقته حكم الكتاب بإطلاق، لأنه العدل، والآلة التي يعرف بها العدل، بخلاف لفظ القياس فهو محتمل للحق والباطل. وقد حكى الله تعالى من القياس الباطل قياس المشركين لتسويغ الربا فقال سبحانه: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ

---

[1]- كذا بالأصل ولعل الأصوب: فإن أدلة جواز هذا للمفتي ولغيره ...

[2]- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**3** / **229**- **230**).

وَحَرَّمَ الرِّبَا} [البقرة : 275]، فلما كان القياس موضع تفصيل، لم يمدح ولم يذم في القرآن العظيم[3].

لذلك حصر الشافعي مصادر التشريع في الأصول المعصومة، وما حمل عليها من الأصول غير المعصومة، بشروطها التي تجعلها مقبولة. وجماع تلك الشروط أن تكون على وفق الأصول المعصومة.

قال الشافعي: (لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول، إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله وفرضه وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، وإرشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة، فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع، فبالقياس. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب)[4].

وقد مهدنا –قبلا- أن الأصول المعصومة، هي أقوى في الدلالة على روح التشريع من غيرها، بل لا يستفاد روح التشريع إلا منها، ولا يستفاد من غيرها إلا إذا وافقها. فدلالة غيرها مرهونة بدلالاتها، أي: بعدم مخالفتها، بسبب أنها فيما استبان من دلالتها معصومة أيضا، لأنها حق، ولا يعرف الحق إلا من جهتها، وما خالفها فهو باطل، وما عرفت الأصول والقواعد والمعاني والمصالح والمقاصد إلا من جهتها؛ لا سبيل إلى العلم بشيء من ذلك إلا من خلالها، وإنما يقع الزلل عند تنكبها جهلا أو تأويلا، وكل من تشبع منها كان نصيبه من روح التشريع أوفر.

---

[3]- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (1 / 133).

[4]- الرسالة: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي. ت: أحمد محمد شاكر. القاهرة، 1358هـ – 1939م، (1 / 508-511).

فكلما ازداد علم العبد بميراث النبوة وما كان عليه سلف الأمة، ازدادت معرفته بأصول الإسلام، ومقتضى ترتيبها، ومعرفة المعاني التي علقت بها الأحكام، وأسرار التشريع ومقاصده، وبرع في تنزيل كل ذلك على الوقائع، لذلك كان الأئمة المنتسبون إلى الحديث أجود أصولا، وأقوم فروعا من غيرهم، لأنهم أقاموا صرح التشريع على الاتباع، وبنوا اجتهادهم على الأصول، فما اتفقوا عليه، كان اليقين الذي يثلج الصدور، وما اختلفوا فيه لم يخرج الحق عن جملتهم.

فالشريعة برمتها: نصوصها، وأصولها، وفروعها، وعللها، ومقاصدها، وأسرارها، وروحها، لا طريق إلى العلم بشيء من ذلك، إلا بمعرفة الأصول المعصومة، والمحمول عليها على شروطه، فإن تخلفت الشروط، أو وجدت الموانع، كان ما استفيد منها فاسدا.

قال الغزالي: (مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع)[5].

وقال الشاطبي: (نصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية)[6].

---

[5]- المستصفى: الغزالي. (**2/502-503**).

[6]- الموافقات: الشاطبي. (**2-388**).

المبحث الأول: دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع بوجه عام.

وندرس دلالة الأصول غير المعصومة الإجمالية في سبعة مطالب:

المطلب الأول: أن إعمال هذه الأصول، هو عينه الاجتهاد بجميع أنواعه.

المطلب الثاني. أن الصحيح من الأصول غير المعصومة يثير ظنا راجحا.

المطلب الثالث: أن الأصول غير المعصومة تدور بين كونها ظهيرا للأصول المعصومة، أو دليلا مستقلا عنها، ففي الحالتين لا غنى عنها بحال.

المطلب الرابع: أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة خروج إلى مذهب الظاهرية، كما أن العمل بها دون مراعاة للشروط خروج إلى مذهب أهل الرأي المحض.

المطلب الخامس: أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح بين الأقوال، وتكريس لمنهج التقليد.

المطلب السادس: أن ترك تفعيل الأصول غير المعصومة يشبه من بعض الوجوه القول بترك الاجتهاد وإغلاق بابه.

المطلب السابع: أن الأصول غير المعصومة زيادة على كونها من أساسيات اجتهاد الرأي، فهي أيضا الضابط لاجتهاد الرأي، بحيث تكون الأقوال الخارجة عن سمتها زلات.

المطلب الأول: أن إعمال هذه الأصول، هو عينه الاجتهاد بجميع أنواعه.

لا يمكن تصور صرح التشريع الإسلامي الشامخ، بمعزل عن هذه الأصول الشريفة، لأن نعمة العقل وقتها ستتوقف عن العمل والإبداع، ولا يصير هناك فضل لعالم على غيره، ولا تتفاوت أقدام العلماء في العلم، فلا تصير هناك حاجة للاجتهاد، ما دام أن الأحكام كلها في متناول كل العقول، في حين أن حاجة الأمة للاجتهاد عظيمة جدا، فإلى جانب معرفة دلالات الألفاظ على الأحكام، لاسيما التأويل، وما فيه من نزاع وشد وجذب، ثم معرفة مراتب الأدلة، والتعارض بينها، ومعرفة طرق الترجيح، والقواعد التي تجعل الراجح من حيث الجملة، مرجوحا في المواطن المخصوصة، كل هذا وغيره، ما هو إلا الاجتهاد بمعناه الواسع بما فيه اجتهاد الرأي على الأصول.

وليس بخاف أن إهدار هذه الثروة الغزيرة والمصادر الثرة، يضيق من دائرة المعرفة، ويحصرها في مجرد الظواهر من غير نظر في باقي الطرق، كالمعاني والعلل والمصالح والذرائع وغيرها.

فإعمال هذه الأصول الشريفة يستلزم تلقائيا الاجتهاد العام، واجتهاد الرأي، والاجتهاد التنزيلي المبني على تحقيق المناط، لذلك قال أبو بكر الرازي[7]: «الاجتهاد يقع على ثلاث معان: أحدها: القياس الشرعي، لأن العلة لمّا لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه، لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقه الاجتهاد. والثاني:

[7]- أبو بكر الرازي أحمد بن علي الحنفي الإمام، العلامة، المفتي، المجتهد، علم العراق، صاحب التصانيف. تفقه بأبي الحسن الكرخي، وكان صاحب حديث ورحلة، وصنف وجمع وتخرج به الأصحاب ببغداد، وإليه المنتهى في معرفة المذهب. قدم بغداد في صباه فاستوطنها. وكان مع براعته في العلم ذا زهد وتعبد، عرض عليه قضاء القضاة فامتنع منه، ويحتج في كتبه بالأحاديث المتصلة بأسانيده. وقيل:كان يميل إلى الاعتزال، وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها، نسأل الله السلامة.

مات:في ذي الحجة سنة سبعين وثلاث مائة، وله خمس وستون سنة. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**16 / 340**).

يغلب في الظن من غير علة، كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم. والثالث: الاستدلال بالأصول)[8].

فأما الاجتهاد العام.

فالاجتهاد في اللغـــة: مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

قال الرازي: (وهو في اللغة: عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان؛ يقال: استفرغ وسعه في حمل الثقيل، ولا يقال: استفرغ وسعه في حمل النواة)[9].

أما في الاصطلاح: فهو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.

ويخرج بقيد: (بطريق الاستنباط) نيل الأحكام من النصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك – وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي – فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي[10].

فالمجتهد: هو الفقيه المستفرغ لوسعه في تحصيل الأحكام الشرعية العملية بطريق الاستنباط، ولابد أن يكون بالغا عاقلا، قد ثبتت له مَلَكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها.

وأما الاجتهاد بالرأي: فمعنى الرأي، كما قال ابن القيم: (ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب، لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات)[11].

---

[8]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (206/2).

[9]- المحصول في علم الأصول: محمد بن عمر بن الحسين الرازي. ت:طه جابر فياض العلواني. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط:1، 1400هـ، (7/6)

[10]- اظ:إرشاد الفحول: الشوكاني. (205/2).

[11]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (66/1).

وقد انتقد فتحي الدريني ابن القيم على هذا التعريف للرأي، ورآه قاصرا فقال :(إن هذا التعريف يوحي بأن الرأي منحصر في ترجيح حكم مسألة ما، إذا تناولتها عدة أصول يمكن أن تقاس عليها، في حين أن الرأي منذ عهد الصحابة، وقبل أن يتحدد في الاصطلاح الأصولي المتأخر، أوسع مفهوما، لأنه يشمل القياس، وهو منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي، كما يشمل الاجتهاد بالرأي القائم على المصلحة التي لم يرد فيها نص، سواء أكانت فردية أم عامة.

هذا فضلا عن الاجتهاد بالرأي في تفهم معنى النص، وإشاراته، أو لوازمه العقلية، والدقة في تبين مسالك تطبيقه، والتبصر بما عسى أن يؤول إليه هذا التطبيق من نتائج في ظل الظروف القائمة .. لذا كان تعريف ابن القيم للرأي قاصرا حتى عن مفهومه في عهد الصحابة)[12].

وقد غلط الدريني في حمل كلام ابن القيم على ما يفهم منه القصور، لأن كلام الإمام هو في بيان معنى الرأي الأصلي، حيث قال: (الرأي في الأصل مصدر رأى الشيء يراه رأيا، ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل، مصدر هويه يهواه هوى، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى، فيقال: هذا هوى فلان، والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها، فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين رأيا، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب، لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الإمارات. فلا يقال لمن رأى بقلبه أمرا غائبا عنه مما يحس به: إنه رأيه، ولا يقال أيضا للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول، ولا تتعارض فيه الإمارات: إنه رأى، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها)[13].

فكلام الإمام هو في المعنى اللغوي الأصلي، لا في المعنى الشرعي الاصطلاحي.

[12]- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: د/ فتحي الدريني. الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط:**2**، **1405**هـ-**1985**م، (ص: **12-13**).

[13]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1** / **66**).

يؤيد ما قلناه أن الناظر في تقسيم ابن القيم للرأي المحمود، وما ذكره في النوع الرابع، يقطع ببراءة ابن القيم من التقصير في معنى الرأي. فإنه قال: (النوع الرابع من الرأي المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن، ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة، فبما قضى به الخلفاء الراشدون، أو اثنان منهم، أو واحد، فإن لم يجده، فبما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يجده، اجتهد رأيه، ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقضية أصحابه. فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة واستعملوه وأقر بعضهم بعضا عليه)[14].

وأيضا يؤيد ما ذكرنا اجتهادات ابن القيم، بل واجتهادات شيخه، بل واجتهادات كل من تخرج في مدرسة ابن تيمية الجامعة بين النص الصحيح والرأي المحمود؛ فهذه الاجتهادات أوسع نطاقا من جهة، وأمتن أصولا بحيث تحافظ على عرى الإسلام من جهة أخرى.

فاجتهاد الرأي واسع النطاق، ولكنه مع سعة نطاقه مشروط بشروط مضبوط بضوابط، حتى لا تنفلت الأمور، ولا يخرج إلى دين البراهمة، لذلك لزم التفريق بين الرأي المحمود والرأي المذموم، حتى يتميز اجتهاد الرأي المقبول عن اجتهاد الرأي المذموم. فالمقام مقام ضنك، في معترك صعب، وما التوفيق إلا بالله تعالى.

وإنما تعين تقسيم الرأي إلى محمود ومذموم، بسبب تعارض الآثار عن الصحابة في مدحه وذمه، فتعين أن يكون الممدوح غير المذموم.

فالرأي الباطل المذموم أنواع، يمكن جمع شتاته فيما خالف النص، لأن كل ما خالف النصوص مخالفة مجردة عن المستند الشرعي فهو باطل، وإن اختلفت صور المخالفة، فمنه الكلام في الدين بالظنون مع الجهل بالنصوص وطرق دلالتها، كالقول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان، والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، وردّ الفروع بعضها على بعض قياسًا، دون ردها على أصولها، والنظر في عللها، واعتبارها. فالاشتغال

---

[14]- م.س: (**1** / **85**).

بهذا والاستغراق فيه تعطيل للسنن، والبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها، ومن كتاب الله عز وجل ومعانيه.

ومنه الرأي الذي يمتحن النصوص، بحيث لا يقبل منها إلا ما وافقته، كالرأي الذي وضعت به بعض القواعد، ثم جعلت عيارا على السنة، فصار يقال: هذا النص مخالف للأصول والقواعد فهو مردود. ومن أمثلة هذا النوع ما هو أخطر، لتعلقه بالعقائد الكبرى، كإثبات صفات الله تعالى وأسمائه العلى، بحيث وضعت الجهمية وغيرهم من أهل الأهواء قواعد وقوانين، جعلوها عيارا على نصوص القرآن والسنة، المتضمنة لإثبات الصفات، ثم ردوها بالتعطيل والتأويل.

فالحاصل أنه كل رأي خالف النصوص من غير مستند شرعي، لأن ما خالفها لا بد أن يكون باطلا، مورثا للوقوع في البدع وترك السنن[15].

أما الرأي المحمود فيمكن جمع شتاته بالقول بأنه: كل رأي أيد النصوص وبين دلالتها، ودفع التعارض عنها، أو قبل من الاجتهادات الأقرب شبها بها عند إعواز النصوص، فهو في هذه الحالة غير مخالف لها، بل ساع في الظفر بما كان أقرب شبها بها، لذلك يذكر منه رأي الصحابة لأنهم أعلم الأمة، وأبرها قلوبا، شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، فهموا مقاصد الرسول ﷺ، كما يذكر منه ما أجمعت عليه الأمة، لأنه لا يكون إلا حقا[16].

فهو واسع النطاق ليس منحصرا في استعمال القياس وحده، بل يتعداه إلى استعمال كل الوسائل الكاشفة عن حكم الله تعالى، ودليل هذا أن تصرف الصحابة في اجتهاد الرأي كما كان بالقياس، كان بالمصلحة وبالاستحسان.

---

[15]- اظ:م.س: (**1**/ **66** وما بعدها).

[16]- اظ:م.س: (**1**/ **66** وما بعدها).

وينبغي التفريق بين الرأي الذي يجب قبوله، وبين الرأي الذي يسوغ قبوله، فما ساغ العمل به، إنما ساغ اضطرارا، بحيث لم تحرم مخالفته، ولا ينسب مخالفه إلى مخالفة الدين، كآراء بعض الأئمة المبنية على القياس، لأن من أصولهم أن القياس ضرورة عند إعواز النصوص. فهو من الدين المؤول الذي لا يجب رده، كما لا يجب قبوله، بل يسوغ العمل به كما يسوغ رده، فهو غير الدين المنزل المبني على النصوص، فإن هذا يجب قبوله ويحرم رده[17].

قال عبد الوهاب خلاف[18]: ((إن الاجتهاد بالرأي نوع من أنواع الاجتهاد العام، لأن الاجتهاد العام يشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الدلالة، ويشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم بتطبيق قواعد الشرع الكلية. ويشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فيما لا نص فيه بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح، أو غير هذا من الوسائل التي أرشد الشرع إليها للاستنباط فيما لا نص فيه))[19].

وأما الاجتهاد التنزيلي فهو: ما تعلق بتحقيق مقصود الشارع من الأحكام في الواقع، وإنما يتأتى ذلك بإعمال هذه الأصول الشريفة. فأصل المصالح هو قطب رحى هذا النوع من الاجتهاد، فرب عمل مشروع ثابت بالنص، يرجأ العمل به، ويكون مرجوحا في الموطن والزمان المخصوص، تحقيقا لمصلحة أعظم من المصلحة التي انطوى عليها، ودرءا لمفسدة أعظم من المفسدة التي قصد النص إلى درئها.

---

[17]- اظ:م.س: (**1**/ **66** وما بعدها).

[18]- عبد الوهاب خلاف (**1305** - **1375**هـ = **1888** - **1956**م) هو المحدث، الأصولي، الفقيه، الفرضي ، الشيخ عبد الوهاب خلاف، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ألف عددا من المؤلفات امتازت بوضوح العبارة ، أهمها كتاب: ((أصول الفقه))، هذا عدا ما دبجه من بحوث ومقالات كثيرة. عين قاضياً بالمحاكم الشرعية ثم نقل مديراً للمساجد بوزارة الأوقاف وبقي بها حتى عين مفتشاً بالمحاكم الشرعية وانتدبته كلية حقوق جامعة القاهرة مدرساً بها وبقي أستاذاً لكرسي الشريعة الإسلامية حتى أحالته إلى المعاش. اظ:أصول الفقه. عبد الوهاب خلاف. مكتبة الدعوة، شباب الأزهر، عن الطبعة الثامنة لدار القلم، (ص: **3**-**4**).

[19]- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف. دار القلم، الكويت، ط: **5**، **1402**هـ- **1982**م، (ص:**8**).

فأساس الاجتهاد الذي يلزم الوقوف عنده تلقائيا، هو معرفة أصول الاجتهاد، لذلك قيل الاجتهاد المقبول هو، الاجتهاد على الأصول. فالخبرة بالأصول تضيق دائرة الخطأ في اجتهاد الرأي، وكلما كانت معرفة العالم بالأصول أجود وأعرق، كانت نسبة الخطأ عنده أقل والعكس. فكل نقص في معرفة الأصول يورث الخطأ في الاجتهاد، ولا بد.

قال محمد بن الحسن[20]: (من كان عالما بالكتاب والسنة، وبقول أصحاب رسول الله ﷺ، وبما استحسن فقهاء المسلمين، وسعه أن يجتهد برأيه فيما يبتلى به، ويقضي به، ويمضيه في صلاته وصيامه، ما أمر به ونهى عنه، فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه، ولم يأل، وسعه العمل بذلك، وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به)[21].

ومما يبين دلالة هذه القضية على روح التشريع ومساعدتها في ذلك، أنهم اشترطوا في المجتهد شروطا لا بد من توفرها فيه حتى يجوز له الاجتهاد، فإذا حاز تلك الشروط لم يؤاخذ عند الخطأ في الاجتهاد، بل هو مأجور أجرا واحدا، وقد قال الرسول ﷺ: "إذا حكم الحاكم، فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم، فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"[22]. ومن اجتهد من غير أن يكون متأهلا لهذا المنصب أثم، ولو أصاب الحق.

---

[20]- هو محمد بن الحسن الشيباني (- **189**) كان فصيحا بليغا، صنف الجامع الكبير والجامع الصغير وكان منشؤه بالكوفة وتفقه بأبي حنيفة ثم بأبي يوسف. وكان الشافعي يثني على محمد بن الحسن ويفضله، قيل له: قد رأيت مالكا وسمعت منه ورافقت محمد بن الحسن فأيهما كان أفقه؟ فقال: محمد بن الحسن أفقه نفسا منه. اظ: شذرات الذهب: ابن العماد. (**1/ 321**).

[21]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1 / 66**).

[22]- صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. (**6 / 2676** برقم: **6919**) من حديث عمرو بن العاص؛ والمنتقى من السنن المسندة: عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري. ت: عبد الله عمر البارودي. مؤسسة الكتاب الثقافية – بيروت، ط:**1**، **1408** هـ– **1988**م، باب ما جاء في الأحكام، (**249/1** برقم: **996**) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الشافعي: (ومن تكلف ما جهل، وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه)[23].

ومعنى هذا واضح: أن المجتهد في الفقه الإسلامي على قواعد الإسلام، لا يكون معذورًا إذا ما كان اجتهاده على غير أساس من معرفة، وعن غير تثبت في البحث عن الأدلة من الكتاب والسنة، حتى لو أصاب في الحكم، إذ تكون إصابته مصادفة لم تبن على دليل، ولم تبن على يقين، ولم تبن على اجتهاد صحيح[24].

فهذا يبين قيمة الاجتهاد من الشريعة، وأنه بالموضع الذي لا ينكر، وأن غرض الشريعة من التشديد في شروط الاجتهاد، هو توسيع احتمال الإصابة فيه وتقليل احتمال الخطأ.

قال الشافعي: (لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله، إلا رجلاً عارفا بكتاب الله: بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ بالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وبما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا، فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا، فله أن يتكلم في العلم ولا يفتي)[25].

---

[23]- الرسالة: الشافعي. (**53/1** برقم: **178**).

[24]- اظ:مسند أحمد بشرح أحمد شاكر: (**304/6**).

[25]- الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، المعروف بالخطيب البغدادي. (**2/ 331-332** برقم:**1048**).

وقال أحمد بن حنبل: (ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عارفا بالسنن، عالما بوجوه القرآن، عالما بالأسانيد الصحيحة، وإنما جاء خلاف من خالف، لقلة معرفتهم بما جاء عن النبي ﷺ في السنن، وقلة معرفتهم بصحيحها من سقيمها)[26].

فشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام، وطرقها التي تدرك منها، وما يعتبر للحكم في الجملة، من حيث الكمية والمقدار، أو من حيث الكيفية، كتقديم ما يجب تأخيره، أو تأخير ما يجب تقديمه، لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم[27]، ومعرفة تقرير الأدلة، وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل، ووجه دلالته على المطلوب[28].

---

[26]- م.س: (**2/ 332** برقم: **1049**).

[27]- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**576/3**).

[28]- اظ: م.ن: (**583/3**).

المطلب الثاني: أن الصحيح من الأصول غير المعصومة يثير ظنا راجحا.

إن ما أثاره المتكلمون من الشبهات حول دلالة الأصول المعصومة وجزمهم بتوهينها، وما أحدثوه من التفصيل بين العلميات والعمليات، يستدعي وقفة متأنية يدرس فيها المغزى من الدعوى، والآثار المترتبة عليها، فإن ذلك يمهد للبت بشأن دلالة الأصول غير المعصومة. وتحقيقا لهذا الغرض سأعقد فرعين يجليان حقيقة القضية وأبعادها، وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

الفرع الأول: القطعية والظنية في الأصول والفروع بوجه عام.

دلالة النصوص قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية، لذلك دارت الألفاظ بين نص وظاهر ومؤول، ولذلك أيضا قسموا الوحي إلى قطعي: دلالة وثبوتا، وظني: دلالة وثبوتا، ولا يرد على هذا قول بعضهم: غالب الفقه ظنون، فإن هذا الظن الراجح هو من مصادر التشريع، فتؤخذ منه الأحكام العلمية والعملية، فهو كاف لاعتمادها أصلا، فكيف يستنكر أن تكون له دلالة على روح التشريع، ولكن المتكلمين نسجوا من ظنية النصوص –على الأقل – أنها قاصرة في الدلالة على بعض المطلوب، واشترطوا القطع لإثبات أصول الفقه وأصول الدين.

قال الإسنوي[29]: (رواية الآحاد إن أفادت فإنما تفيد الظن، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع، دون العلمية كـ: قواعد أصول الدين، وكذلك قواعد

---

[29]- الإسنوي. (**704 - 772** هـ = **1305 - 1370** م) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين: فقيه أصولي، من علماء العربية. ولد بإسنا، وقدم القاهرة سنة **721** هـ، فانتهت إليه رياسة الشافعية. وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة. من كتبه (نهاية السول شرح منهاج الأصول) و(التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، وغيرهما. اظ:الأعلام: الزركلي. (**3 / 344**).

أصول الفقه، كما نقله الأبياري شارح البرهان عن العلماء قاطبة، وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد، وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف)[30].

فرواية الآحاد في حال إفادتها، إنما تفيد الظن ليس غير، وعليه فلا تعتمد في أصول الدين وأصول الفقه، لاتفاق العلماء على ذلك.

هذا زعم الإسنوي، وهذه دعواه العريضة، ولعله لا يخفى أن دلالة القرآن الظنية ينسحب عليها هذا الحكم، لأنه لا قطع فيها.

فما مدى صحة هذه الدعوى؟ وهل حقا يشترط القطع في الأصلين؟ وهل وقع ذلك فعلا؟ وهل الظن مردود فيهما بإطلاق؟

فالقوم صرحوا أولا بأن غالب الفقه ظنون، ثم استرسلوا في توسيع دائرة الظن، حتى تشمل العلوم الأخرى، فاشترطوا القطع في العلميات، واكتفوا بالظن في العمليات.

وبسبب اعتقادهم هذا قالوا: غلب الفقه ظنون، لأنهم لا يرون النصوص وافية بجمهور أحكام المكلفين، بل ولا بعشرها، كما يذهب إليه إمام الحرمين وغيره، لأنه مبني على الحكم بخبر الواحد والقياس والعموم والظواهر، وهي إنما تفيد الظن، فلا يصح أن نجعل الفقه علما، بل معظمه ظن[31].

وإنما دخل عليهم هذا البلاء من تعظيم أمر الكلام، وتوهين شأن النصوص من القرآن والسنة، بحيث ذهب المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري؛ والأشعرية كالباقلاني وأبي المعالي والغزالي والرازي، إلى تعظيم شأن الكلام، حيث ادعوا أن مسائله يقينية قطعية، بخلاف مسائل الفقه، فقد ادعوا أنها من باب الظنون لأنها مبنية

---

[30]- شرح الإسنوي بحاشية بخيت: نقلا عن آليات الاجتهاد: د/ علي جمعة. دار الرسالة، القاهرة، ط:**1**، **1425**هـ-**2004**م، (ص: **57**).

[31]- اظ:الاستقامة: ابن تيمية. (**51/1**).

على الأخذ بأخبار الآحاد والقياس والعموم والظاهر، وهذه تفيد الظن، فليس الفقه من باب العلم عندهم[32].

وقد عظمت البلية بهذا الفساد حيث تأثر به جماعة من الفقهاء، بل إن بعض أهل الحديث أصابه شيء من ذلك.

وكان من نتائج هذا الفساد:

القول بأنه ليس لله تعالى في الاجتهاد في الأحكام حكم معين، فليس ثمة مصيب ومخطئ، بل كل شخص مصيب، وصوابه ما أداه إليه اجتهاده، حتى إنهم لم يجعلوا على الأحكام أدلة، ولا أمارات، قال الباقلاني: (وما ثم أمارة في الباطن، بحيث يكون ظن أصح من ظن، وإنما هي أمور اتفاقية)[33]، لذا يقولون: المصيب في أصول الدين واحد، وأما الفروع فكل مجتهد مصيب.

ثم أبطلوا أصول الفقه ومنعوا دلالته على الأحكام، فمنعوا دلالة صيغ الأمر عليه، ومنعوا دلالة صيغ الخبر العام عليه[34].

والحق وراء ذلك، فالفقه -من حيث الجملة- ليس من باب الظنون، لأن أفعال العباد لا بد لها من أحكام، والعلم بتلك الأحكام هو الفقه، وأحكام الأفعال يمكن العلم بها لمن نظر في الشريعة نظر متفهم فطن. فعامة أحكام الشريعة معلومة لأهل العلم، لأن لهم عليها أدلة تفيد القطع، أو العلم، وأما من قلدهم من الأتباع فليس عندهم دليل قاطع على تلك المسائل، لأنهم مقلدة لا يعرفون الاستنباط ولا طرقه[35]. فعلم (الفقه أظهر العلوم طريقا، لأن طريقه الكتاب والسنة والإجماع، قوليا أو فعليا أو سكوتيا، والقياس الصحيح،

---

[32]- اظ:م.س: (**1/47-49**).

[33]- م.س: (**1/49**).

[34]- اظ: م.س: (**1/49-50**).

[35]- اظ: م.س: (**1/55**).

وهـذه فـي صـحة الدلالـة وظهورهـا، لا يـضاهيها غيرهـا مـن الـدلالات العقليـة والطبعيـة والعادية، لاختلافها وعدم انضباطها، لاختلاف العقول والطباع والعادات)[36].

وينبغي أن نشير إلى أن أحكام الشريعة تنقسم قسمين:

قسم هو من باب القطع والعلم.

وقسم هو من باب الظن الراجح.

وهذا الظن الراجح إنما صار راجحا بمرجحات معلومة عند أصحابها، فما ترجح إلا بعلـم، فليس هو مـن بـاب الظـن المـذموم، لأن الظـن المـذموم هـو مـا تـرجح بغير علـم. وعلى هذا يخرج القول بأن ثمة أحكاما في الفقه هي من باب الظن، أي: الظن الراجح، ومع ذلك فتلك الأحكام قليلة بالنسبة للأحكام المعلومة، بدليل أن الظن الراجح إنما يكون غالبا في مسائل الاجتهاد والنزاع، دون مسائل الإيمان والإجماع.

وأشهر مسائل النزاع عند الصحابة –ومن بعدهم-، مسائل الفرائض. فقد اختلفوا فيها أكثر من غيرها، ونحن نعلم أن عامة أحكام الفرائض معلومة منصوصة بالقرآن، فيفتي المفتي في مسائل كثيرة جدا، ويقسم الفرائض الكثيرة على وجه القطع واليقين لثبوتها بالنصوص والإجماع، ونـادرا مـا تعترضـه مسألة مختلـف فيهـا تحتـاج إلـى اجتهـاد. وعلـم الفرائض من خاصة العلوم، حتى إن من العلماء من لا يعرفه. وهكذا يقال في باب الحيض الذي هو من أشكل الأبواب، لتشعبه وكثرة النزاع في مسائله، ونلحظ أن المفتي في مسائله يفتي في الكثير منها بالنص والإجماع، أكثر بكثير من فتياه بالاجتهاد والظن[37].

ولا يعكر على هذا كون مسائل الاجتهاد والخلاف كثيرة، لأن مسائل القطع والنص والإجماع والعلم كثيرة أيضا، وربما كانت أضعاف مسائل الاجتهاد، وإنما ظهر لهم أن مسائل الاجتهاد أكثر، لأن التأليف في علم الخلاف إنما ظهر بعد المائة الثالثة، وأغلب من

---

[36]- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين ابن نجيم المصري): أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي.ت: أحمد بن محمد الحنفي الحموي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، **1405**هـ - **1985**م، (**1** / **19**).

[37]- اظ:الاستقامة: ابن تيمية. (**1**/56-59).

صنف في الخلاف اشتهر بأنه من الفقهاء، وهذه الشبهة دفعت المتكلمين وغيرهم من الطوائف إلى إحداث القول بأن الفقه من باب الظنون، هكذا بهذا الإطلاق، وكأن المتكلمين لم يعرفوا الفقه إلا عن طريق علم الخلاف، فصار الفقه عندهم هو الخلاف، ومعلوم أن التصنيف في الفقه شيء، والتصنيف في علم الخلاف شيء آخر[38].

ويرى ابن تيمية أن أبا بكر الصيرفي[39] هو أول من جرد مسائل الخلاف[40]، ويرى بعض العلماء[41] أن أول من فعل ذلك هو أبو زيد الدبوسي[42].

أضف إلى ذلك أن القول بأن الفقه ظن، لم يعرف قبل المائة الثالثة، وإنما ظهر مع ظهور مسائل الخلاف، وليس يخفى أن تلك الحقبة الزمنية، كانت مسرحا لكثير من الفتن، كضعف الخلافة، وظهور مذاهب القرامطة والباطنية والرافضة والمعتزلة، واستيلاء الكفرة على كثير من ثغور المسلمين، وكان من جملة ما أحدث القول بأن الفقه من باب الظنون[43].

وثم سبب آخر جرهم إلى الظن بأن مسائل الاجتهاد والخلاف أغلب وأكثر، وذلك أن مقلدة المذاهب كانوا يحملون أقوال أئمتهم ويحفظونها حفظا، دون معرفة الأدلة التي

---

[38]- اظ: م.س: (**59/1**؛ و: **64-65**).

[39]- هو محمد بن عبد الله الصيرفي، أبو بكر، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية من أهل بغداد، توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة هجرية،

قال أبو بكر القفال: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. له كتب، منها (البيان في دلائل الإعلام على أصول الأحكام) في أصول الفقه، كتاب (الفرائض). الأعلام: الزركلي. (**6 / 224**).

[40]- اظ:الاستقامة: ابن تيمية. (**62/1**).

[41]- اظ:أصول الفقه الإسلامي: د/ محمد مصطفى شلبي. الدار الجامعية، بيروت، لبنان، ط:**4**، **1403**هـ-**1983**م، (هامش ص: **33-34**).

[42]- العلامة، شيخ الحنفية، القاضي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، البخاري، عالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه. وكان من أذكياء الأمة. وله كتاب:(تقويم الأدلة)، وكتاب(الأسرار)، وكتاب(الأمد الأقصى)، وأشياء. مات:ببخارى، سنة ثلاثين وأربع مائة. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**17 / 521**).

[43]- اظ:الاستقامة: ابن تيمية. (**65/1**).

بنيت عليها تلك الأقوال، فيصدرون الفتوى في قضايا معلومة بالاضطرار من الدين، كما يصدرونها في مسائل الخلاف، لا يعرفون الفرق بينهما. فجهلهم بالتمييز بين مسائل القطع ومسائل الظن، جعلهم يظنون أن أكثر المسائل ظنية، حتى إنهم حكوا عن مالك حل اللواط وجواز المتعة؛ فيذكر القول بحل اللواط لمن هو من أعيان مذهب الإمام فيجيب بقوله: القرآن دل على تحريمه، ولا يمكنهم أن يكذبوا الناقل ويقولوا: هذا حرام بالإجماع. مع أن اليهود والنصارى والمجوس وسائر أهل الأرض يعلمون حرمة اللواط[44].

قال ابن تيمية: (جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع، وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس، وهذا موجود في سائر العلوم، وكثير مسائل الخلاف هي في أمور قليلة الوقوع ومقدرة، وأما ما لابد للناس منه من العلم مما يجب عليهم، ويحرم ويباح، فهو معلوم مقطوع به، وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه)[45].

فلا شك أن الفقه ليس من باب الظنون، وإنما هو من باب العلم والقطع، رغم وجود مسائل خلافية قليلة بالنسبة للمسائل المنصوصة أو المجمع عليها، ويدل لهذه الحقيقة أن الأئمة المجتهدين قد يكون الشيء عند أحدهم قطعيا، ويكون عند غيره ظنيا ظنا راجحا، استفاد رجحانه بعلم، وهذا من الفقه والعلم بيقين. فالفقه لا يكون فقها إلا من جهة المستدل وهو علمه برجحان دليل على دليل وظن على ظن، أما قطعه بوجوب العمل بما أدى إليه اجتهاده، فهذا القطع هو عمل الأصولي لا الفقيه، لأن الأصولي يتكلم في جنس الأدلة ومراتبها، بخلاف الفقيه فكلامه فيما هو أخص من كلام الأصولي، إذ يتكلم في دليل معين وحكم معين، فيعلم رجحان دليل الحل على دليل التحريم مثلا، وهذا بلا شك علم قطعي لا ظني[46].

---

[44]- اظ: م.س: (**61/1**).

[45]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13 /118**).

[46]- اظ: م.ن: (**13/118-120**).

فالظن له أدلة تقتضيه، والعالم إنما يعلم بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن.

فهاهنا ثلاثة أشياء:

أحدها: الظن الراجح في نفس المستدل المجتهد.

والثاني: الأدلة التي تعارضت، وعلم المستدل بأن التي أوجبت ذلك الظن أقوى من غيرها.

والثالث: احتمال وجود دليل خاص يؤيد القول الآخر لم يعلم به المستدل، وهذا هو الواقع في عامة موارد الاجتهاد، فإن الرجل قد يسمع نصا عاما، ينهى فيه النبي ﷺ عن أمر ما، وهذا النص العام راجح على الاستصحاب النافي للتحريم، فيعمل بالراجح لأنه لم يبلغه أن في المسألة دليلا خاصا يؤيد الاستصحاب، فلما لم يبلغه لم يجز له أن يترك الدليل العام وهو يعلمه، إلى دليل لم يعلمه.

فقد كان ابن عمر رضي الله عنه يفتي بأن الحائض عليها الوداع، وعليها قطع الخفين، وكان في نفس الأمر نصوص خاصة بأن النبي ﷺ رخص للحائض أن تنفر بلا وداع، وأنها تلبس الخفين وغيرهما مما نهى عنه المحرم، فلما سمع ابن عمر هذه النصوص الخاصة رجع، وعلم حينئذ أنه كان في نفس الأمر دليل أقوى من الدليل الذي استصحبه ولم يعلم به، وهو في الحالين إنما حكم بعلم، لم يكن ممن لم يتبع إلا الظن، فإنه أولا رجح العموم على استصحاب البراءة الأصلية، وهذا ترجيح بعلم، فإن هذا راجح بلا ريب، والشرع طافح بهذا، وهكذا يقال في سائر الأدلة، مثل أن يتمسك بنصوص وتكون منسوخة، ولم يبلغه الناسخ[47].

وعلى هذا يمكن القول بأن الفقهاء المجتهدين قد اتبعوا العلم لا الظن، ومع هذا فإن ما وقع بينهم من الخلاف، لم يكن بسبب أن بعضهم اتبع العلم وبعضهم اتبع الظن، بل كلهم قد اتبع العلم، وقال بعلم، ولكن تفاوت أقدامهم في العلم يورث ذلك، فيدرك بعضهم من النصوص ما لا يدركه الآخر، ويتنبه بعضهم للاقتضاءات التي تنتقي من الأصول أليقها وأحسنها بما لا يتفطن له الآخر. وفي كل الأحوال فإن المخطئ لا يوصف باتباع

---

[47]- اظ:م.س: (**13/120-123**).

الظن، لأن خطأه لم يكن اتباعا للظن، لأنه ربما تمسك بحديث عام لم يبلغه مخصصه، أو تمسك بمنسوخ لم يبلغه ناسخه، أو بلغه النص فتركه لمرجح آخر، أو بلغه فلم يفهمه، أو بلغه ففهم منه نقيض المعنى، أو ظن أن المسألة مجمع عليها ولم يكن الأمر كذلك.

وهذا كما حدث في حكومة داود وسليمان عليهما السلام في الحكم بين المرأتين اللتين أكل الذئب ابن إحداهما، فحكم سيدنا داود بالطفل للكبرى[48] لأنه كان في يدها[49]، وهذا أصل علمي، فيحتاج النقل عنه إلى أخص منه، وقد تنبه سيدنا سليمان لهذا المعنى الأخص الذي استخرج به الحقيقة، وكما قال تعالى عن حكومتهما في الحرث والغنم[50] {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۞ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} [الأنبياء : **78** ، **79**]، فمدارك الأحكام الصحيحة على الجملة، قد تضعف دلالة بعضها في المواطن المخصوصة، أو عند تعارض بعضها مع بعض، وقد يتنبه بعض المجتهدين إلى ذلك الضعف، فيأخذ بالأقوى وقد لا يتنبه فيبقى مع الأصل[51].

فالمقصود أن كون المسألة مختلفا فيها، لا يستلزم أنها من باب الظنون، بل قد يكون دليلها قطعيا يفيد العلم، ولكن لم يعلمه بعضهم، مع أن غيره من أهل العلم قد علمه وقطع بحكم المسألة، فيصير لله تعالى في المسألة حكم واحد، لا يحل لمن بلغه أن يعدل عنه بحجة أنه قد اختلف في المسألة.

فليس ثمة إلا خطأ أو صواب، فالمصيب واحد، والمخطئ مأجور، لأنه ما اتبع إلا العلم، وظن ظنا راجحا أن حكم الله تعالى على هذه الشاكلة، ولم يكن الأمر كذلك في

---

[48]- سبق ذكره وتخريجه.

[49]- قال القرطبي: (والذي ينبغي أن يقال: إن داود عليه السلام إنما قضى به للكبرى لسبب اقتضى عنده ترجيح قولها. ولم يذكر في الحديث تعيينه إذ لم تدع حاجة إليه، فيمكن أن الولد كان بيدها، وعلم عجز الأخرى عن إقامة البينة، فقضى به لها إبقاء لما كان على ما كان. وهذا التأويل أحسن ما قيل في هذا الحديث. وهو الذي تشهد له قاعدة الدعاوى الشرعية التي يبعد اختلاف الشرائع فيها). تفسير القرطبي: (**11** / **313**).

[50]- وقد سبق ذكر الأثر الذي يفسر الآية ويوضح مرادها (ص: **6**).

[51]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**114/13**، وما بعدها).

نفس الأمر؛ وكونه أخطأ في الباطن لا يعني أنه اتبع غير العلم، بل إنه اتبع العلم، ويشهد لهذا قوله ﷺ: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وأقضي له على نحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا، فلا يأخذ، فإنما أقطع له قطعة من النار"[52].

فالنبي ﷺ حين يحكم لأحد الخصمين إنما يحكم له بعلم لا بظن، لأن له بينة أحسن بيانها، ولم يحكم لخصمه لأنه ليس له بينة، أو كانت عنده فلم يحسن بيانها، وقد يكون الحق مع المحكوم عليه، ومع ذلك فالنبي ﷺ لم يحكم إلا بعلم.

بيد أن دعوى الاتفاق التي أطلقها الأبياري[53]، لا تقوم على ساق حتى على تفسير الاتفاق بأنه اتفاق المتكلمين، فقد جاء في المسودة لآل تيمية: (تثبت مسائل الأصول بخبر الواحد والقياس والأمارة المؤدية إلى غلبة الظن، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال بعض الأشعرية – وهو أبو محمد بن اللبان[54] - : لا يثبت إلا بما يؤدي إلى القطع، فلا يصح إثباتها بخبر الواحد والقياس المؤدي إلى غلبة الظن)[55].

---

[52]- صحيح البخاري: كتاب الحيل. باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت فقضي بقيمة الجارية الميتة ثم وجدها صاحبها فهي له ويرد القيمة ولا تكون القيمة ثمنا. (**6** / **2555** برقم: **6566**) من حديث أم سلمة.

[53]- علي بن إسماعيل بن علي بن حسين بن عطية الملقب شمس الدين وشهرته بأبي الحسن الأبياري (**557**-**616**) أصله من أبيار مدينة من بلاد مصر على شاطئ النيل بينها وبين الإسكندرية أقل من يومين. قال الحافظ أبو المظفر منصور بن سليم: كان الأبياري من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام بارعاً في علوم شتى: الفقه وأصوله وعلم الكلام، له تصانيف حسنة منها: شرح البرهان لأبي المعالي الجويني، وله كتاب سفينة النجاة على طريقة الإحياء. وكان ابن عقيل المصري الشافعي يفضل الأبياري على الإمام فخر الدين الرازي في الأصول. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1** / 213).

[54]- أبو محمد بن اللبان التيمي عبد الله بن محمد الأصبهاني. قال الخطيب: كان أحد أوعية العلم سمع أبا بكر بن المقرئ وأبا طاهر المخلص وطبقتهما، وكان ثقة صحب ابن الباقلاني ودرس عليه الأصول وتفقه على أبي حامد الإسفرائيني، وقرأ القراءات. وله مصنفات كثيرة. مات بأصبهان في جمادى الآخرة. شذرات الذهب: ابن العماد. (**3** / **273**).

[55]- المسودة: آل تيمية. (ص: **420**).

وقد دفع الشوكاني قول من ادعى أنه لا يستدل بالأدلة الظنية في الأصول، وبين أن الظن يكفي في الأصول، وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، والقطع لا سبيل إليه، كما لا يخفى على من تتبع مسائل الأصول[56].

الفرع الثاني: الأصول غير المعصومة تدور بين رجحان الدلالة وقطعية الدلالة.

أما الأصول غير المعصومة إذا صحت دلالتها، فإنها تفيد ظنا راجحا على الجملة، ولكن من دلالتها ما هو مثل دلالة النص والإجماع، فالقياس في معنى الأصل الذي يكون فيه المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق؛ دلالته قوية ليست كدلالة غيره من القياس، بل دلالته أقوى من دلالة النص الذي أفاد حكم الأصل، ودليل ذلك ما ذكروه في مسالك العلة، فإن منها ما هو قطعي لثبوته بالنص أو الإجماع، فيكون حكم الفرع قطعيا أيضا.

والمصلحة إذا كانت ضرورية فدلالتها قطعية، وإذا كانت حاجية مشهودا لها بالاعتبار، قويت دلالتها أيضا، لأنها قريبة من الضرورية، لذلك صيغت قوتها في مثل قولهم: النهي إذا كان سدا للذريعة فإنه يباح للمصلحة الراجحة. وتطبيقات هذه القاعدة مجمع عليها من حيث الجملة، فسفر المرأة المسلمة من دار الحرب بلا محرم جائز، بل واجب إذا خشيت الفتنة ببقائها بين ظهرانيهم.

وهكذا يقال في أنواع الاستحسان فإن منها ما تقوى دلالته جدا حتى يكون كالمنصوص، ومنها ما هو دون ذلك.

---

[56]- اظ:إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: (**1** / **249**).

المطلب الثالث: أن الأصول غير المعصومة تدور بين كونها ظهيرا للأصول المعصومة، أو دليلا مستقلا عنها، ففي الحالتين لا غنى عنها بحال.

فعلى قول من جعل النصوص وافية بأحكام المكلفين، تكون الأصول غير المعصومة ظهيرا تابعا للأصول المعصومة، فما ثبت بالأصل المعصوم يؤكد بالأصل غير المعصوم، وعلى قول من رأى أن النصوص لا تفي بأحكام كل الوقائع -لأنها متناهية بخلاف الحوادث فإنها غير متناهية- تكون دليلا مستقلا للكشف عن الأحكام، فعلى هذا التقدير لا يوجد الحكم في الأصل المعصوم، لأنه متناه، فنطلبه في الحكم غير المعصوم، فالمكاثرة بالأصول أولى من المكاثرة بأقوال الرجال.

ولا شك عندي أن النصوص وافية شافية كافية شاملة لكل الأحكام إلى قيام الساعة، لا تحتاج شريعة النبي ﷺ إلى ما يكملها من عقل أو ذوق أو رأي، لأنه لا نقص فيها وقد قال الله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة : **3**] وقال: {تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} [النحل : **89**]، ونهى النبي ﷺ عمر بن الخطاب عن النظر في صحائف أهل الكتاب، وقال له: "لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان أخي موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي"[57].

فهذه الجملة لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يخالف فيها أو يناقشها، ولكن لماذا اختلف العلماء في تحديد مصادر التشريع وأدلة الأحكام؟ فذاهب إلى الاقتصار على النصوص ونابذ طرائق القياس والاستدلال، وذاهب إلى الأخذ بالكتاب والسنة مع إضافة القياس وغيره من أدلة الأحكام على تفاوت في ذلك.

لقد أمر الله تعالى عند التنازع برد الأمر إلى الشريعة، ولم يأمر بإحالته على غيرها، وهذا أمر يستغرق جميع الأزمان، وهو أيضا إخبار عن إيفائها بحاجات الناس، فهي كفيلة بحل منازعاتهم إلى قيام الساعة. فلو كان كلام الله وكلام رسوله ﷺ غير كاف بحيث يكون

---

[57]- سبق تخريجه: (ص: **91**).

محتاجا لغيره، لكان في الأمر بالرد إليه أمرا بالمحال، لأن الله تعالى قد أحالهم وقتها على ما لعلهم لا يجدون حلولا لمنزعاتهم فيه، وهذا باطل.

والذي يظهر لي هو حرف المسألة-والله تعالى أعلم- هو تحديد المقصود بالكتاب والسنة، فإن كان المقصود مجرد المباني اللفظية دون عللها ومعانيها وإيماءاتها وتنبيهاتها ومفاهيمها، فلا شك أنها بهذا المعنى لا تفي بحاجات الناس إلا على طريقة فيها من التشدد والجمود ما يوقع الناس في العنت الشديد؛ والحال أن الشريعة لا حرج فيها ولا عنت، لأن أصحاب هذه الطريقة كابن حزم وغيره لما رفضوا أدلة الأحكام الأخرى، واكتفوا بالنصوص دون مراعاة لعلل الشارع ومصالح الأحكام ومعاني النصوص، أرادوا تدارك ما فاتهم من النقص في أدلة الجمهور وجبر النقص الذي نتج عن جمودهم على مجرد الظواهر، فاضطرهم ذلك إلى توسيع القول بالظاهر والاستصحاب والبراءة الأصلية، ولكن هيهات أن يسلموا من الإغراب والشذوذ، بسبب ما تنكبوه من أصول الصحابة ومنهاجهم العلمي في استنباط الأحكام، لذلك لم يكن قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء : **23**] مما يستفاد منه تحريم حرق الوالدين وشنقهما عند ابن حزم، فلا تفيد هذه الآية إلا النهي عن قول أف، وحسبك بهذا مثلا على صحة ما نقول.

ومعلوم أن بقاء العبد على أميته وجهله، أهون من علم يؤدي إلى مثل هذه الأقوال، فنحن لا نشك أن الإمام ابن حزم قبل أن يصير عالما، بل قبل أن يطلب العلم، لم يكن يرتاب في أن قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء : **23**] يفيد النهي عن حرق الوالدين ورجمهما من باب الأولى، ولا نشك أيضا أنه إذا سمع رجلا يقول لامرأته: لا تكلمي الرجال، أن في ذلك نهيا لها عن أن تمكنهم من نفسها من باب الأولى. فلو زنت دون أن تكلمهم لعدت مخالفة من باب الأولى، ولكن الحرفية في فهم النصوص تؤدي إلى أكثر من هذه الطوام، والمعصوم من عصم الله تعالى.

أما إن كان المقصود بنصوص الكتاب والسنة مبانيها اللفظية ومعانيها وعللها وإيماءاتها وتنبيهاتها وإشاراتها، وما فيها من القواعد العامة والأصول الكبار، التي يشمل

النص الواحد منها ما لا يكاد يحصى من الأحكام، فإن قوله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات"[58] يشمل ما لا يكاد يحصى من الأحكام، وقوله "لا ضرر ولا ضرار"[59] مثله، بل هذا النص لو وجد عقلا فقيها سليم الفطرة لأجاب به عن كثير من المسائل دون الرجوع إلى أدلتها التفصيلية، فتكون أدلتها التفصيلية دليلا آخر عليها، كما قد يكون القياس والمصلحة من الأدلة المؤيدة لذلك النص العام الشامل.

أقول: إن كان المقصود بنصوص الكتاب والسنة هذا المعنى، فلا شك أنها وافية بأحكام جميع الحوادث إلى يوم القيامة، فلا تحتاج القياس ولا غيره، بل يكون القياس وغيره من الأدلة الشرعية أدلة أخرى على المسألة مؤيدة للنصوص، والعالم قد لا يعلم النص فيجتهد، وقد يعلمه ولا يدرك معناه فيجتهد، وفي الحالتين قد يصيب في القياس، وقد يخطئ، فإن أصاب الحق كانت إصابته بدليل ثان مع النص، وإن أخطأ كان قياسه فاسدا مخالفا للنص الذي غاب عنه أو لم يدرك معناه.

وقد رد ابن تيمية دعوى طائفة من أهل الكلام والرأي كأبي المعالي وغيره، أن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، وبين خطأها وأن جماهير الأئمة على خلافها، وأن النصوص تفي بجمهور الأحكام بل عند بعضهم تفي بجميع الأحكام، ومرد خطأ أصحاب الدعوى هو القصور عن فهم معاني النصوص العامة، فهي جامعة لأنها كلام من أوتي جوامع الكلم، فهي قضايا كلية يندرج تحتها ما لا يحصى من الأعيان، فبهذا المعنى تفي بجمهور أحكام المكلفين[60].

فعلى هذا المعنى، فالشريعة بنصوصها وما تحمله هذه النصوص من المعاني، وما ترشد إليه من مقاصد، شافية كافية وافية كفيلة بتغطية أحكام كل الحوادث، لمن أحسن الرد

---

[58]- صحيح البخاري: بدء الوحي. باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول ﷺ. (**3/1** برقم: **1**)، وسنن البيهقي الكبرى: كتاب الطهارة. باب النية فى الطهارة الحكمية. (**41/1** برقم: **181**).

[59]- مسند أحمد: (**5 / 55** برقم: **2865**).

[60]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**280/19** وما بعدها).

إليها وفقهها على مراد الله ورسوله ﷺ. والناس في الفقه والفهم متفاوتون، فقد يعرف المسلم النص ويحفظه، ولا ينتبه إلى ما فيه من الفقه الذي هو في مسيس الحاجة إليه، وقد يدرك من النص حكما، ويدرك منه غيره عشرة أحكام، فتفاوت الناس في قوى الأفهام هو كتفاوتهم في قوى الأجسام، ولله تعالى في ذلك الحكمة البالغة، ولولا ذلك لما كان للفهم والفقه ميزة على غيره وقد قال ﷺ "رب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[61].

وقد بين ابن القيم أن شمول النصوص وإغناءها عن القياس، يتوقف على بيان مقدمة مفادها أن دلالة النصوص نوعان: حقيقية، وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك[62].

ثم ذهب ابن القيم يذكر أمثلة كثيرة على هذا ثم قال: (المقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام، أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه، ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمّه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا، وتعلقه به)[63].

فالنصوص وإن كانت وافيه بجمهور أحكام المكلفين لما فيها من العموم والاتساع، إلا أن حاجة المجتهد إلى الاجتهاد تبقى قائمة وملحة، وذلك لتفاوت أقدام العلماء

---

[61]- سبق تخريجه: (ص: **7**).

[62]- اظ:إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1/350-351**).

[63]- م.ن: (**1/354**).

ومراتبهم في العلم، فقد يرى بعضهم الدلالة من النص ولا يراها غيره. فربما كان النزاع في مسألة هل تفي النصوص بأحكام الحوادث أم لا تفي إلا ببعضها نزاعا لفظيا، ما دام أن من اعتقد وفاءها مقرا بأن العيب قد يكون في قريحة المجتهد، الذي لم يلتفت إلى الدلالة فاضطر إلى الاجتهاد، أما من يرى عدم إيفائها، فلا كلام، لوضوح ضرورة الاجتهاد في حقه.

فالقياس دليل ظهير للنص على قول من جعل النصوص وافية بأحكام المسائل، وهو الصحيح، وهو دليل مستقل، على رأي من رأى أن النصوص غير وافية بجمهور أحكام المسائل أو بعشر معشارها؛ فعلى كلا القولين تظهر قيمة القياس ودلالته على الأحكام، فهو إما أن يدل عليها تأكيدا لدلالة النص الذي ربما يخفى على العالم، وإما أن يدل عليها استقلالا عند فقدان النص.

وبناء على هذا المعنى، تكون حجج الشرع الأخرى كالقياس والمصلحة وغيرهما أدلة مؤيدة لحكم النصوص، وما كان منها مخالفا لحكم النصوص، لم يكن دليلا معتبرا لافتقاده هذا الشرط الأساسي، وهو عدم مخالفة النصوص، والعالم إذا لم يبلغه النص واجتهد فقد يصيب فيوافق النص في نفس الأمر، وقد يخطئ فلا يصيبه.

فالقول بشمول النصوص لأحكام الحوادث لا يعني إبطال مدارك الأحكام الأخرى، بل هي حق، والباطل منها هو المخالف للنصوص، ولكن لما كانت الظاهرية لا تقر بالعلل والمعاني، وتحصر دلالة اللفظ في معناه الظاهر، رفضوا القياس حتى الجلي منه الذي هو على التحقيق من الدلالة اللفظية، فأحدثوا بدعة في الإسلام لم تعرف قبلهم، أحدثها النظام المعتزلي[64]، وتابعه داود، ونصرهما ابن حزم، وتأثر بهما من تأثر من المتأخرين. وهم-أي الظاهرية- وإن كان قصدهم الرد على بدعة تقديم الرأي على النص، وهي بدعة أحدثها إبليس، وتابعه عليها سائر المشركين، ومن سلك سبيلهم من أهل الأهواء المنتسبين إلى الأمة، إلا أنهم لم يحسنوا الرد حيث ردوا باطلا بباطل، أو لنقل ردوا باطلا وردوا معه كثيرا من الحق.

---

[64]- اظ:البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي. ت: محمد تامر. (**4** / **17**). والبرهان في أصول الفقه: الجويني. (**491/2** برقم: **695**).

وإنما تحتاج الشريعة إلى عقل فقيه، يستخرج منها كنوزها، ويجعل من نصوصها عمدة الأدلة، ثم يؤيد ذلك بصريح المعقول، وملاءمة المقاصد الشرعية، وتحقيق المصالح؛ ولكن لما كانت تلك العقول نادرة عند الخلف، وإن كثرت محفوظاتهم، احتاجوا إلى جبر ذلك النقص بالنظر في الأدلة التابعة للنصوص، فتارة يصيبون، وتارة يخطئون، وما أصابوا فيه كان حقا، وما أخطؤوا فيه كان باطلا.

المطلب الرابع: أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة خروج إلى مذهب الظاهرية، كما أن العمل بها دون مراعاة للشروط خروج إلى مذهب أهل الرأي المحض.

وفي خضم الجدال المحتدم حول إيفاء النصوص بأحكام الحوادث، أخطأ فريقان: فريق غلا، وفريق جفا. فغلا بعضهم وادعى بأن النصوص لا تفي بعشر معشار الحوادث فتكون الحاجة إلى القياس عندهم فوق الحاجة إلى النصوص. وجفت الظاهرية فقالت الأحكام كلها في ظواهر الألفاظ، والقياس كله باطل، فما لم يفده اللفظ، فليس بحكم شرعي.

وقد أحسن الظاهرية في رد بدعة الرأي المبطل للنصوص، وعظموا النصوص أيما تعظيم، ونصروها بما ظنوه حقا، وأمعنوا في ذلك، وشدوا على أهل الرأي الفاسد، فما تركوا لهم شاذة ولا فاذة إلا تتبعوها، وصالوا وجالوا، وحميت أنوفهم نصرة للنصوص الشريفة، ولكن أخطؤوا في أمور يمكن إيجازها فيما يلي:

-الجمود على الظواهر، بينما معنى النص الذي أمرنا باتباعه ليس هو مجرد الظاهر فقط، بل ثمة تنبيه النص وإيمائه.

-إنكار القياس الجلي.

-عدم مراعاة مقاصد الشريعة والنظر إلى نصوصها كلا على حدة.

-توسيع دائرة بعض الأدلة الضعيفة لجبر ما فاتهم من جراء تركهم للأدلة الصحيحة.

-تسويتهم بين العادي والعبادي في العقود والشروط، فكل ذلك باطل عندهم إلا أن يثبت بالدليل، بينما طريقة السلف التفريق بينهما، فلا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله، ولا دين إلا ما شرعه الله ورسوله ﷺ.

وكانت بدعة تقديم الرأي المحض على النص، أسبق وجودا من بدعة إنكار القياس والرأي، لأن الذي تولى كبرها هو إبليس ثم تابعه المشركون والمبتدعة من المنتسبين إلى الإسلام، ورغم أن الله تعالى يمدح الفقه والفهم والعقل، إلا أن ذلك كله لا يجعل من العقل مبطلا للوحي، ولا مستقلا عنه بإدراك التفاصيل الشرعية، بل العقل الممدوح هو

العقل المؤيد للوحي الناصر له، أما إذا عارضه فإنه يصير وبالا على أصحابه، كما كان حال كثير من الأذكياء حين خالفوا طرائق الأنبياء عليهم السلام.

وأما أصحاب الرأي المحض، فكان من نتيجة تضييعهم للنصوص وعدم الاعتناء بها لأنها عندهم غير وافية بالأحكام، أن وسعوا من نطاق القياس والرأي، فكل مساحة اقتطعوها من النصوص، ألجأهم ذلك إلى الاعتياض عنها بمساحة من الرأي، فكان بدهيا بعد ذلك أن يجدوا أنفسهم يعارضون بين آرائهم وبين النصوص، حتى زعموا أن من النصوص ما شرع على خلاف العدل والقياس.

وكان خطؤهم من خمسة أوجه:

أحدهما: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثاني: معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من الأحكام الشرعية أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع.

الخامس: تناقضهم في نفس القياس[65].

وعلة الخطأ عند الفريقين هي عدم الاقتصاد في التعامل مع الألفاظ، فيميل فريق إلى الإفراط في اعتبارها، ويميل الآخر إلى التفريط في ذلك، فالأول يقصر بها عن عمومها المستفاد من اللفظ والسياق والعلة الجلية؛ والثاني يحملها فوق ما تحتمله، ويدخل في عمومها ما لم يدخله الله ورسوله، بل ما يقطع بأن الله تعالى أخرجه من ذلك العموم؛ فمثال التقصير بها عن عمومها أن الشارع الحكيم حرم الخمر ونص في غير موضع[66] بأنها ما

---

[65]- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1/350-351**).

[66]- ففي صحيح مسلم: كتاب الأشربة. باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام. (**3 / 1587** برقم: **2003**) من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "كل مسكر خمر وكل مسكر حرام". وفي سنن الترمذي. كتاب الأشربة. باب: ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام. (**4 / 292** برقم: **1865**)، من حديث جابر بن عبد الله أن=

يسكر، فكل ما يسكر كثيره فقليله حرام، وهو بحسب اللفظ وعلته وحكمة النهي فيه يتناول كل المسكرات مائعة كانت أو جامدة، من تمر كانت أو من غيره، فمن أخرج بعض المسكرات من عموم هذا اللفظ، بحجة أن الخمر هي المصنوعة من العنب فقط، فقد قصر باللفظ عن عمومه[67].

وتحميل اللفظ فوق ما يحتمله يحدث عند الاكتفاء به عن النصوص الأخرى، ومقاصد تشريع الأحكام، كمن حمل لفظ الزوج في قوله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ} [البقرة : **230**] على كل زوج، حتى أدخل في هذا العموم المحلل، فجعل لفظ الزوج متناولا له، لأنه عقد على امرأة بائنة، واستوفى الأركان والشروط، بينما الشارع الحكيم الذي شرعه منزه عن أن ينسب إليه مثل هذا النكاح، لم يسمه زوجا، بل سماه التيس المستعار[68].

=رسول الله ﷺ قال: "ما أسكر كثيره فقليله حرام". قال الترمذي: وفي الباب عن سعد وعائشة وعبد الله بن عمر وابن عمر وخوات بن جبير قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من حديث جابر.
قال الحافظ ابن حجر: (عند أبي داود والنسائي وصححه ابن حبان من حديث جابر قال: قال رسول الله ﷺ: " ما أسكر كثيرة فقليله حرام". وللنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مثله، وسنده إلى عمرو صحيح.
ولأبي داود من حديث عائشة مرفوعا: "كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام".
ولابن حبان والطحاوي من حديث عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه عن النبي ﷺ قال: "أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره" وقد اعترف الطحاوي بصحة هذه الأحاديث). فتح الباري: (**10** / **43**).

[67]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**280/19**، وما بعدها).

[68]- في المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري. مع تعليقات الذهبي في التلخيص. ت: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411** هـ– **1990**م، (**2** / **217** برقم: **2804** و: **2805**) من حديث عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: هو المحل فلعن الله المحل والمحلل له. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي على تصحيحه. وقد ضعفه ابن الجوزي في العلل المتناهية: (**2** / **646-647** برقم: **1072**).
قال الحافظ ابن حجر: (حديث: "لعن الله المحلل والمحلل له" [رواه] الترمذي والنسائي عن ابن مسعود ورواته ثقات. ولأبي داود والترمذي وابن ماجة وأحمد عن علي نحوه، وفيه الحارث الأعور. وعن جابر وفيه مجالد بن سعيد. ولابن ماجة عن عقبة بن عامر رفعه .. ورواته موثقون. وفي الباب عن ابن عباس أخرجه ابن ماجه. وعن أبي هريرة نحوه أخرجه أحمد والبزار وأبو يعلى وإسحاق وابن أبي شيبة في مسانيدهم ورجاله موثقون). الدراية في تخريج أحاديث الهداية: (**2** / **73** برقم: **577**). قال الزيلعي: (حديث عقبة بن عامر.. قال عبد الحق في أحكامه: إسناده حسن). نصب الراية: (**3** / **239**).

والظاهرية قصروا بمعاني النصوص عن مراد الله تعالى ورسوله ﷺ، فقالوا: إذا وقعت فأرة في سمن وجب إلقاؤها وما حولها، والانتفاع بالسمن، وإذا وقع فيه خنزير أو كلب فهو طاهر ما لم يتغير. وأصحاب الرأي قالوا: لو وقع مقدار رأس الإبرة من نجاسة في الماء الكثير، فالقياس أنه نجس، فحملوا معاني النصوص فوق ما تحتمله.

ولا يخفى ما في هذين المذهبين من القصور عن إدراك روح التشريع، بسبب الخلاف في اعتبار الأصول غير المعصومة، فمن اعتبرها مطلقا، عارض بها النصوص وخرج عن مقصود الشارع خروجا بينا، ومن قصر بها عن حقائقها أو ألغاها بالمرة احتاج إلى أن يوسع غيرها من الطرق التي لها قدر معين و{قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا} [الطلاق : 3]. فكلا الفريقين أتي من خروجه عن تقدير الشارع مقادير المدارك، فمن وسع بعضها زيادة على توسيع الشارع نفسه، فهو لا محالة سيضيق بعضها جبرا لما وسعه هناك، والعكس صحيح.

المطلب الخامس: أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح بين الأقوال، وتكريس لمنهج التقليد.

وأتناول هذا المطلب في فرعين، أبين في الفرع الأول كيف أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة إلغاء لمنهج المقارنة. ثم أبين في الفرع الثاني كيف أن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة تكريس وتثبيت لمنهج التقليد.

الفرع الأول: الإشاحة عن الأصول غير المعصومة إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح.

إن الترجيح في منهج المقارنة هو في حقيقته ترجيح بين الأقوال المتعارضة، الآيلة في حقيقتها إلى الترجيح بين الأدلة الشرعية، لأن المفترض في كل قول أن له دليلا، سواء نصا أو استنباطا واستدلالا، ومعلوم أن الدليل إذا كان بهذا الشمول اندرج فيه الأصول غير المعصومة، فرب أصل معصوم راجح من حيث الجملة، يصير عند التعارض مع أصل غير معصوم مرجوحا لبعض الاعتبارات والاقتضاءات التبعية، لذلك انبرى فحول الأصوليين لبيان منهج الموازنات، لأنه في حقيقته محاولة للترجيح بين المصالح والمفاسد.

ولا يخفى أن المصالح أعم من أن تكون عرية عن الدليل، بل المصلحة الحقيقية لا بد لها من دليل، إما خاص وإما عام، معلوم بالاستقراء من النصوص والأحكام والقواعد، فقد يترك مقتضى النص أو الحكم، لمصلحة تربو على مصلحة النص الخاص، كما قد يترك لاستحسان قامت عليه الشواهد. فإهدار هذه الأصول يعني بالضرورة إلغاء منهج المقارنة، وإهمال منهج الموازنة والترجيح على أهميته.

وأتناول هذه الجملة في مسائل، وبالله تعالى أتأيد، وهو حسبنا ونعم الوكيل:

المسألة الأولى: قيمة منهج الترجيح.

إن منهج المقارنة والترجيح هو السبيل الأوحد لمعرفة الحق فيما اختلف فيه، إذ المقرر أن من الأقوال ما ترجح بأصل غير الأصل المعصوم، أو ترجح بأصل معصوم تابع على أصل معصوم متبوع، مصداقا لقاعدة: أن الرجحان من حيث الجملة لا يستلزم الرجحان مطلقا، وهذا كما ذكروا في تقديم إجماع السلف على بعض الظواهر، كما في تقديم إجماعهم على ترك القراءة الجماعية، أو إجماعهم على إباحة الذهب مطلقا للنساء، أو يكون القياس في معنى الأصل فيقدم على ظاهر آخر، وهلم جرا.

فرجحان النص على الإجماع والقياس من حيث الجملة، لا يستلزم إطلاق هذه القاعدة، بل قد يحدث العكس لبعض الاعتبارات والضمائم.

فليس اختلاف العلماء محصورا في دلالات النصوص أو التعارض بينها فحسب، بل للأصول مجال فسيح، ودور كبير في هذا الخلاف، فإذ ذاك، فلا سبيل إلى إصابة الحق إلا بالمقارنة، والقول بإهدار الأصول غير المعصومة هو غلق لكل محاولة تتلمس البحث عن الحق فيما اختلف فيه.

فالمقارنة مفاعلة، فقارن بين الشيئين أو الأشياء وازن بينها فهو مقارن[69].

فالفقه المقارن كما هو ظاهر من تسميته، هو: المقارنة بين الآراء الفقهية وترجيح بعضها على بعض حسب أصول علمية. وهذه الأصول العلمية هي أعم من الأصول المعصومة.

وعلى هذا فالفقه المقارن هو عقد المقارنة بين أقوال الأئمة المجتهدين والموازنة بينها للخروج باختيار سليم.

---

[69]- المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار. ت: مجمع اللغة العربية. دار الدعوة، (**2 / 730**).

المسألة الثانية: حكم الترجيح في الفقه المقارن.

حكم الترجيح الإيجاب من حيث الجملة، قال ابن تيمية: (أجمع العلماء على تحريم الحكم والفتيا بالهوى، وبقول أو وجه من غير نظر في الترجيح، ويجب العمل بموجب اعتقاده فيما له وعليه إجماعا)[70]، لأن المقارن بين الأقوال، إما أن يقارن لمجرد المقارنة، أو يقارن ليأخذ بأحسن القول؛ فأما الوجه الأول فهو ممتنع، لأن التعبد لازم له بأحد القولين، فلا بد من أخذ بعض الأقوال وطرح بعض، وهذا الأخذ قد يكون عن هوى ولذة يدخل فيه الانتصار للأصحاب والمذاهب لمجرد الانتساب إليها، كما أنه قد يكون عن أصل علمي. وقد علمنا أن الشريعة ما شرعت إلا لتخرج العبد من داعية الهوى حتى يكون عبدا لله تعالى، فلم يبق إلا الترجيح بالأصول العلمية[71].

قال أبو عمرو بن الصلاح: (إن من يكتفي بأن يكون في فتياه أو علمه موافقا لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما يشاء من الأقوال أو الوجوه من غير نظر في الترجيح، ولا يقيد به، فقد جهل وخرق الإجماع، وسبيله سبيل الذي حكى عنه الباجي[72] من فقهاء

---

[70]- المستدرك على مجموع فتاوى ابن تيمية: ابن تيمية. (**5 / 155**).

[71]- راجع لمعرفة تفاصيل هذه القضية وأدلة من قال بلزوم الترجيح ما يلي : المستصفى: الغزالي. (**294/2**). إرشاد الفحول: الشوكاني. (**211/2**؛ وما بعدها). صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: أحمد بن حمدان النمري الحراني أبو عبد الله. ت: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**3**، **1397**هـ (**40/1-41**). مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**114/13-115**). الموافقات: الشاطبي. (**262/4**، **134**، **140**، **144**). إعلام الموقعين: ابن القيم. (**4 / 177**، **206**، **211** وغيرها).

[72]- الإمام، العلامة، الحافظ، ذو الفنون، القاضي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي، الأندلسي، القرطبي، الباجي، الذهبي، (**403**هـ-**474**هـ). أصله من مدينة بطليوس ، فتحول جده إلى باجة - بليدة بقرب إشبيلية - فنسب إليها. ارتحل سنة ست وعشرين، فحج، ثم ارتحل إلى دمشق، ثم بغداد، فسمع خلقا من العلماء وتفقه بالقاضي أبي الطيب الطبري، والقاضي أبي عبد الله الصيمري، وأبي الفضل بن عمروس المالكي. ثم ذهب إلى الموصل، فأقام بها سنة على القاضي أبي جعفر السمناني، المتكلم، ، فبرز في الحديث والفقه والكلام والأصول والأدب. فرجع إلى الأندلس بعد ثلاث عشرة سنة بعلم غزير، حصله مع الفقر والتقنع باليسير. حدث عنه:أبو عمر بن عبد البر، وأبو محمد بن حزم، وغيرهما وتفقه به أئمة، واشتهر اسمه، وصنف التصانيف النفيسة. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**18 / 535**).

أصحابه، أنه كان يقول: إن الذي لصديقي علي إذا وقعت له حكومة، أن أفتيه بالرواية التي توافقه... قال: وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز)[73].

وكان من جملة أدلة ابن الصلاح على إبطال التخير بمجرد التشهي -عدا دليل الإجماع- أن طائفة من هؤلاء المتخيرين بلا ترجيح علمي ينتسبون إلى مذهب الإمام مالك، وقد قال في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ: (مخطئ ومصيب، فعليك بالاجتهاد). وقال: (ليس كما قال ناس: فيه توسعة). ثم علق ابن الصلاح على كلام مالك بقوله: (قلت: لا توسعة فيه، بمعنى: أنه يتخير بين أقوالهم من غير توقف على ظهور الراجح، وفيه توسعة بمعنى: أن اختلافهم يدل على أن للاجتهاد مجالا فيما بين أقوالهم، وأن ذلك ليس مما يقطع فيه بقول واحد متعين لا مجال للاجتهاد في خلافه)[74].

فالواجب على من نور الله بصيرته بنور الإنصاف، أن يبحث عن القول الراجح والأقرب إلى الكتاب والسنة، فإن ظفر به عض عليه بالنواجذ، سواء قال ذلك القول طائفته وإمامه أم لم يقولوا به، فإنهم ليسوا بشيء أمام صاحب الشرع المعصوم، فإنه هو الذي أوجب الله طاعته على الناس أجمعين، وهو الذي يسأل الناس عنه في قبورهم، لا يسألون عن إمام ولا متبوع غيره، فيقال للعبد في قبره: "ما كنت تقول في هذا الرجل الذي بُعِثَ فيكم"[75]؟ وكما قال تعالى: {وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ} [القصص : **65**]، فإن الله تعالى أخذ الميثاق على أهل العلم ألا يقولوا عليه إلا الحق، فلا يجوز أن يقولوا عليه ما لم يعلموا أنه حق وصواب، فكيف أن يقولوا عليه ما يعلمون أنه خطأ وباطل؟[76] فليس للمفتي أن يعمل (بما يشاء من الوجوه والأقوال، حيث رأى القول وفق إرادته وغرضه

73- أدب المفتي والمستفتي: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري أبو عمرو بن الصلاح. ت: د. موفق عبد الله عبد القادر. مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط:**1**، **1407**هـ، (**63/1**).

[74]- م.ن: (**64/1**).

[75]- صح ذلك من حديث البراء بن عازب الطويل في مسند أبي داود الطيالسي: سليمان بن داود بن الجارود. ت: محمد عبد المحسن التركي. هجر للطباعة والنشر، ط:**1**، **1419**هـ- **1999**م، (**2** / **114** برقم: **789**) وفيه: "وتعاد روحه في جسده فيأتيه ملكان شديدا الانتهار، فينتهرانه ويجلسانه فيقولان : من ربك؟ وما دينك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام. فيقولان: فما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هو رسول الله. فيقولان: وما يدريك؟ فيقول: جاءنا بالبينات من ربنا، فآمنت به وصدقته".

[76]- اظ: إعلام الموقعين: (**4** / **236**).

عمل به، فإرادته وغرضه هو المعيار وبها الترجيح، وهذا حرام باتفاق الأمة، ... فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه، وغرض مَن يحابيه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر)[77].

المسألة الثالثة: أسباب إيجاب المقابلة والترجيح.

والغاية من معرفة هذه الأسباب، الوصول إلى البت بأن روح التشريع لا يدرك من المدارك الضعيفة والأقوال العليلة، بل الشرط فيه أن يكون مدركه قويا، والأقوال التي يستقرأ منها أقوالا صحيحة، ومن هنا تزداد أهمية وقيمة معرفة الترجيح، وكل نيل من منهج المقارنة والترجيح –سواء بإلغائه والاعتياض عنه بالتعصب المذهبي، أو بتحجيم الغرض منه، أو تبديله سواء بعدم استيعاب الأقوال، أو عدم الحرص على الوصول إلى الحقيقة المبتغاة في الأصل من وراء اعتماده منهجا- هو نيل من مسالك العلم بروح التشريع.

قال ابن تيمية: (أحسن ما يكون في حكاية الخلاف: أن تُستوعب الأقوال في ذلك المقام، وأن ينبه على الصحيح منها، ويبطل الباطل، وتذكر فائدة الخلاف وثمرته، لئلا يطول النزاع والخلاف فيما لا فائدة تحته، فيشتغل به عن الأهم، فأما من حكى خلافا في مسألة، ولم يستوعب أقوال الناس فيها فهو ناقص، إذ قد يكون الصواب في الذي تركه، أو يحكي الخلاف ويطلقه، ولا ينبه على الصحيح من الأقوال فهو ناقص أيضاً، فإن صحح غير الصحيح عامداً فقد تعمد الكذب، أو جاهلا فقد أخطأ، كذلك من نصب الخلاف فيما لا فائدة تحته، أو حكى أقوالا متعددة لفظا، ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنى، فقد ضيع الزمان)[78].

وأيضا، فالذي لا يمكن جحده، هو وجود أقوال كثيرة في الفقه الإسلامي غاية في الضعف والوهن، بل غاية في الغرابة والشذوذ، بل هي مشوهة لجمال الإسلام، فأولى ألا

---

[77]- م.س: (4 /211).

[78]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (13/ 368).

تساعد على استجلاء روح التشريع، لأنها تغير منار العلم به، وتضلل السائرين في سبيل تحصيله.

السبب الأول: إن لم تكن الإشاحة عن الأصول غير المعصومة، إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح، فلا أقل من أن يكون فيها النيل من كمال هذا المنهج الشريف، الذي غايته طلب الحق بأدلته، لأن الترجيح لا يكون إلا بالكتاب والسنة وما حمل عليهما من طرق الاجتهاد، التي من جملتها الأصول الاستدلالية.

فالإشاحة عن تلك الأصول هو إشاحة عن منهج المقارنة والترجيح، بل الترجيح بين ما صعبت مسالكه في الغالب لا يكون إلا بتلك الأصول الاستدلالية. فالإشاحة عن تلك الأصول ليس فيه إشاحة عنها فحسب، بل فيه إشاحة أيضا عن الكتاب والسنة، لأن ما يستفاد من الكتاب والسنة بواسطة تلك الأصول هو من الكثرة بمكان، يمكن أن تقارب ما يستفاد من الكتاب والسنة مباشرة.

السبب الثاني: أن الله تعالى أمر بالمقابلة الترجيح لأخذ الأقوى دليلا فقال سبحانه: {فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ} [الزمر : **17** ، **18**]، وقال {وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ} [الأعراف : **145**]، فالفقه المقارن مأمور به شرعا بنص هاتين الآيتين، والذي لا يطلع على الأقوال، لا يمكنه اتباع أحسنها، لأن اتباع القول هو فرع عن اعتقاد صحته، واعتقاد الصحة فرع عن معرفته.

قال ابن تيمية: (إذا كان أحد الدليلين هو الأرجح فاتباعه هو الأحسن، وهذا معلوم. فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره، وهو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين)[79].

---

[79]- م.س: (**13** / **114** ـ **115**).

السبب الثالث: أن الحق واحد لا يتعدد إلا حيث عدده الشارع، فيجب البحث عنه، فالمصيب واحد، ولا يمكن أن يكون القولان المختلفان صحيحين جميعا.

قال ابن تيمية: (كل من سوى الأنبياء يؤخذ من قوله ويترك، ولا تجب طاعة من سوى الأنبياء في كل ما يقول، ولا يجب على الخلق اتباعه، والإيمان به في كل ما يأمر به ويُخبر به، ولا تكون مخالفته في ذلك كفرا بخلاف الأنبياء، بل إذا خالفه غيره من نظرائه وجب على المجتهد النظر في قوليهما، وأيهما كان أشبه بالكتاب والسنة تابعه)[80].

السبب الرابع: أن ترك الهوى وتحكيم الشرع لا يتم إلا بالترجيح، فإذا لم تسلك سبيل الترجيح، فهذا يعني أن الحاكم في الاختلاف هو الهوى، فيختار العالم من الأقوال ما يشتهي، وهذا يؤدي إلى انخرام أصل الشريعة، وتتبع غثاثة الرخص. وقد حذر السلف من ذلك قال ابن عبد البر: (قال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عالم، اجتمع فيك الشر كله. قال ابن عبد البر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافا)[81].

والسبيل الأمثل لقطع دابر التشهي في هذا الموطن، هو تحكيم الأصول العلمية والترجيح بها بين الأقوال، فينسد الباب ويوصد في وجه الهوى.

عن إسماعيل القاضي[82]، قال: (دخلت على المعتضد، فدفع إلي كتابا، فنظرت فيه، فإذا قد جمع له فيه الرخص من زلل العلماء، فقلت: مصنف هذا زنديق. فقال: ألم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: بلى، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح

[80]- م.س: (**35** / **120** ـ **121**).

[81]- جامع بيان العلم: (**185/2**).

[82]- إسماعيل القاضي الإمام شيخ الإسلام الحافظ أبو إسحاق بن إسحاق بن إسماعيل محدث البصرة حماد بن زيد الأزدي البصري ثم البغدادي المالكي، صاحب التصانيف وشيخ المالكية بالعراق وعالمهم، شرح مذهب مالك واحتج له، وصنف المسند وحديث مالك ومعاني القرآن والقراءات وغير ذلك. ولي قضاء بغداد ولد سنة **199** هـ، و مات سنة **282**. طبقات الحفاظ:السيوطي. (ص **278**).

الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه. فأمر بالكتاب فأحرق)[83].

الفرع الثاني: الإشاحة عن الأصول غير المعصومة تكريس وتثبيت لمنهج التقليد.

أما كون الإشاحة عن الأصول غير المعصومة فيه تكريس لمنهج التقليد، فسببه أن إلغاء منهج المقارنة والترجيح يلزم منه تلقائيا ترسيخ منهج التقليد المذموم، فهذا التقليد كما يلغي منهج الاجتهاد، يلغي كذلك منهج الاتباع، وكل من الاجتهاد والاتباع دليل نشاط الذهن وسلامة القصد.

قال ابن خويز منداد المالكي[84]: (التقليد معناه في الشرع: الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة، والاتباع ما ثبت عليه حجة... وكل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله لدليل يوجب ذلك، فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتباع قوله، فأنت متبعه، والاتباع في الدين مسوغ والتقليد ممنوع)[85].

---

[83]- سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**13** / **465**).

[84]- محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق أبو بكر بن خُويز منداد ، من كبار المالكية العراقيين، تفقه بالأبهري وسمع الحديث. له كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وفي أحكام القرآن، وعنده شواذ عن مالك. وله اختيارات وتأويلات على المذهب في الفقه، والأصول، لم يرجع عليها حذاق المذهب.
ومن العجيب أن بعضهم تكلم فيه لجملة أقوال ذكروا منها أنه يقول: إن خبر الواحد يوجب العلم، وبسبب موقفه من أهل الكلام ومجانبته إياهم وحكمه عليهم بأنهم من أهل الأهواء، الذين قال مالك في مناكحتهم وشهادتهم وإمامتهم وعيادتهم وجنائزهم ما قال؛ لأن التحقيق أن ذلك كان مذهب أهل السنة المحضة. كان في أواخر المائة الرابعة.
اظ:تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. ت: د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، **1407**هـ - **1987**م، ط:**1**، (**27** / **217**).

[85]- جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر. (**2** / **233**).

ومنهج التقليد فيه عدول عن أدلة الكتاب والسنة وترك النظر فيهما، واطراح الأخذ بهما اكتفاء بتقليد غير المعصوم، وهذا فعل شنيع وتصرف قبيح، قال ابن تيمية: (كل من عَدَل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله والرسول، إلى عادته وعادة أبيه وقومه، فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد)[86].

وكما أن في التقليد المذموم إعراضا عن السنة والدليل، ففيه أيضا تنزيل غير المعصوم منزلة المعصوم، وهذه المضاهاة في مصدر التلقي تفسد الدين ظاهره وباطنه،أحكامه وروحه.

قال ابن تيمية: (لو فتح هذا الباب لوجب أن يُعرض عن أمر الله ورسوله، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي ﷺ في أمته، وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصارى في قوله: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [التوبة : **31**])[87].

وتزداد شناعة التقليد، كلما لاحت البراهين واستبانت السنة، فوقتئذ يخشى على المقلد المتعمد ترك الأدلة من الزيغ والضلال، لقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا} [الأحزاب : **36**].

قال ابن تيمية: (من تبين له في مسألة من المسائل، الحق الذي بعث الله به رسوله، ثم عدل عنه إلى عادته، فهو من أهل الذم والعقاب)[88].

وقد ذكر ابن القيم من أنواع التقليد الحرام: (التقليد بعد قيام الحجة، وظهور الدليل على خلاف قول المقلد)[89].

---

[86]- مجموع الفتاوى: (**225/20**).

[87]- م.ن: (**20 /216**).

[88]- م.ن: (**20 / 225**).

[89]- إعلام الموقعين: (**2 / 187-188**).

وهذا في مجرد التقليد، أما إذا صحبه اعتقاد وجوب تقليد واحد بعينه، فالقبح والشناعة قد بلغت غايتها، قال ابن تيمية: (فمن فعل هذا كان جاهلا ضالا، بل قد يكون كافرا، فإنه متى اعتقد أنه يجب على الناس اتباع واحد بعينه من هؤلاء الأئمة دون الإمام الآخر، فإنه يجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، بل غاية ما يقال: إنه يسوغ أو ينبغي أو يجب على العامي أن يقلد واحدا لا بعينه، من غير تعيين زيد ولا عمرو. وأما أن يقول قائل: إنه يجب على العامة تقليد فلان أو فلان، فهذا لا يقوله مسلم)[90].

وإنما نبل السلف علما وعملا، لأنهم كانوا يأخذون مباشرة من مشكاة النبوة، فعلماؤهم يفتون بالأدلة الشرعية، وعوامهم يسألون عن حكم الله تعالى ورسوله ﷺ، لا عن آراء من يجوز عليه الخطأ، فلم تظهر بدعة وجوب التزام أقوال عالم واحد في عصر السلف، وإنما ظهرت بعدهم.

قال ابن القيم: (نعلم بالضرورة أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ رجلا منهم يقلده في جميع أقواله، فلم يسقط منها شيئا، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئا. ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين، فليكذبنا المقلدون برجل واحد سلك سبيلهم الوخيمة في القرون الفضيلة على لسان رسول الله ﷺ، وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله ﷺ)[91].

ذلك بأن الواجب على كل مسلم طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، والسؤال عما حكم به الرسول ﷺ، ودلت عليه سنته، وإذا نزلت به (نازلة فإنه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا

---

[90]- مجموع الفتاوى: (**249/22**).

[91]- إعلام الموقعين: (**2 / 189**).

رسول الله ﷺ، واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته، إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق)[92].

ولكن لما ترك النظر في الأدلة، وترك تفعيل غيرها من الأصول، شاع التقليد فكان سببا في تفرق الأمة شيعا وأحزابا، مما أوهن دعائم الشريعة.

قال ابن القيم: (وإنما كثر الاختلاف وتفاقم أمره بسبب التقليد وأهله، وهم الذين فرقوا الدين وصيروا أهله شيعا؛ كل فرقة تنصر متبوعها وتدعو إليه وتذم من خالفها، ولا يرون العمل بقولهم، حتى كأنهم ملة أخرى سواهم، يدأبون ويكدحون في الرد عليهم، ويقولون: كتبهم وكتبنا، وأئمتهم وأئمتنا، ومذهبهم ومذهبنا، هذا، والنبي واحد، والقرآن واحد، والرب واحد، فالواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء بينهم كلهم، وأن لا يطيعوا إلا الرسول، ولا يجعلوا معه من تكون أقواله كنصوصه، ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، فلو اتفقت كلمتهم على ذلك ...لقل الاختلاف)[93].

فالتقليد في الأصل ممنوع، ولا يجوز إلا للضرورة، والذين يلزمون به المسلمين لم يأتوا بطائل، وما استدلوا به من تقليد بعض الأكابر لبعض لا حجة فيه، فإن ذلك وقع من ضرورة في مسائل نادرة، تعذر عليهم فيها الظفر بالسنة، (ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم فقلدوه، وهذا فعل أهل العلم، وهو الواجب، فإن التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد، فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى، فإن الأصل أن لا يقبل قول الغير إلا بدليل إلا عند الضرورة)[94]، ولكن المقلدين جعلوا حال الضرورة هو الأصل الساري في حالة الاختيار، وعضوا عليه بالنواجذ.

---

[92]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20 / 208 – 209**).

[93]- إعلام الموقعين: (**2 / 245**).

[94]- م.ن: (**241/2**).

ومن كان مقلدا معرضا عن النظر في الأدلة لم يكن له سبيل لتحصيل الصحيح من الأقوال، فضلا عن الراجح، فضلا عن أن يدرك روح التشريع، فإن الحائل الذي وضعه بين عقله وبين أدلة الشريعة، يمنعه من استشراف كنوزها ودقائقها، فهو قد اتخذ غير المعصوم بمنزلة المعصوم.

ومعلوم أن غير المعصوم مهما كان يؤخذ من قوله ويترك، فالحجة إنما هي (النص والإجماع، ودليل مستنبط من ذلك تقرر مقدماته بالأدلة الشرعية، لا بأقوال بعض العلماء، فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية، لا يحتج بها على الأدلة الشرعية. ومن تربى على مذهب قد تعوده واعتقد ما فيه، وهو لا يحسن الأدلة الشرعية وتنازع العلماء، لا يفرق بين ما جاء عن الرسول وتلقته الأمة بالقبول، بحيث يجب الإيمان به، وبين ما قاله بعض العلماء، ويتعسر أو يتعذر إقامة الحجة عليه، ومن كان لا يفرق بين هذا وهذا، لم يحسن أن يتكلم في العلم بكلام العلماء، وإنما هو من المقلدة الناقلين لأقوال غيرهم)[95].

فالمقلدة المتعصبون جعلوا على أنفسهم ألا يقبلوا الحق إلا إذا جاءت به طائفتهم وقال به معَظَّمُهم، وهذا سنن حكاه القرآن العظيم عن اليهود فقال تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} [البقرة : **91**]، بعد أن قال: {وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ} [البقرة : **89**].

فقد وصف الله تعالى اليهود بأنهم يعرفون الحق قبل مجيء النبي ﷺ وقبل ظهوره، ومع هذا، فإنه لما بعثه الله تعالى بالحق جحدوا رسالته مع علمهم بأنه رسول حقا وصدقا، لأنهم كانوا في إيمانهم بالله تعالى، كأنهم يشترطون على ربهم شرطا تشريعيا بأنهم لا يتبعون النبي إلا إذا كان من طائفتهم، (وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة في العلم أو الدين، من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم عندهم في الدين، غير النبي ﷺ فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقها ولا رواية، إلا ما جاءت به طائفتهم، ثم إنهم

---

[95]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**26** / **203**).

لا يعلمون ما توجبه طائفتهم، مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقا، رواية وفقها من غير تعيين شخص، أو طائفة غير الرسول ﷺ)[96].

لذلك يكثر التناقض والاضطراب في المقلدة، فتارة يقدمون المذهب على السنة، ومرة يزعمون أنهم يقدمون السنة، بل تارة يأخذون بشطر من الحديث ويتركون شطره الآخر، فقد استدل بعضهم على أن الفاتحة لا تتعين قراءتها في الصلاة بحديث المسيء صلاته حيث قال له النبي ﷺ : "اقرأ ما تيسر من القرآن"[97]، ثم خالفوه في ما دل صريحا عليه في قوله: "ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا"[98]، وقوله: "ارجع فصل فإنك لم تصل"[99]. فقالوا: من ترك الطمأنينة فقد صلى، وليس الأمر بها فرضا لازما[100] مع أن الأمر بها وبالقراءة سواء في الحديث.

واحتجوا على جواز الكلام والإمام على المنبر يوم الجمعة بقوله للداخل: "أصليت يا فلان قبل أن تجلس؟" قال: لا، قال: "قم فاركع ركعتين"[101] وخالفوه فيما يدل عليه فقالوا: من دخل والإمام يخطب فليجلس ولا يصلي[102].

---

[96]- اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**1** / **8**).

[97]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصلاة. باب ما يفعل فى كل ركعة وسجدة من الصلاة ما وصفنا. (**2** / **126** برقم: **2876**).

[98]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصلاة. باب ما يفعل في كل ركعة وسجدة من الصلاة ما وصفنا. (**2** / **126** برقم: **2876**).

[99]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصلاة. باب ما يفعل فى كل ركعة وسجدة من الصلاة ما وصفنا. (**2** / **126** برقم: **2876**).

[100]- اظ: الهداية شرح بداية المبتدي.علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغياني أبو الحسين. المكتبة الإسلامية، بيروت، (**1/49-50**).

[101]- صحيح البخاري: كتاب الجمعة. باب إذا رأى الإمام رجلا جاء وهو يخطب أمره أن يصلي ركعتين. (**1** / **315** برقم: **888**).

[102]- اظ:إعـــــــلام المـــــــــوقعين: ابـــــــــــن القـــــــــيم. (**220/2**).

قال ابن القيم: (وإنما يؤتى من يؤتى هناك، من قبل فهمه وتحكيمه آراء الرجال وقواعد المذهب على السنة، فيقع الاضطراب والتناقض والاختلاف)[103].

---

[103]- إعلام الموقعين: (**2** / **425**).

المطلب السادس: أن ترك تفعيل الأصول غير المعصومة يشبه من بعض الوجوه القول بترك الاجتهاد وإغلاق بابه.

إن حصر طرق الحق في الظواهر وإهمال النظر في الأصول والكليات، هو في حقيقته حظر للنظر والاجتهاد، فرب ظاهر صحيح يترك لأصل صحيح، كما في الظواهر التي لها مناطات لا تجري إلا على وفقها، كما في حديث جابر ﷺ قال: "كان رسول الله ﷺ في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلّل عليه، فقال: "ما هذا؟" فقالوا: صائم، فقال: "ليس من البر الصوم في السفر"[104]. فهو ليس على عمومه، وإنما هو في حق من يشق عليه الصوم، ولا يقال إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن المناط قد تحدد بدلالة السياق والقرائن التي تدل على تخصيص الحديث بمن يلحقه بالصوم مشقة.

قال ابن دقيق العيد[105]: (يجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحدا، فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كنزول قوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة : **38**] بسبب سرقة رداء صفوان فإنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات)[106].

104- صحيح البخاري: كتاب الصوم. باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر: "ليس من البر الصوم في السفر" (**2** / **687** برقم: **1844**)، وتأمل ترجمة أبي عبد الله في الباب تدرك سر قولهم: فقه البخاري في تراجم أبوابه.

105- ابن دقيق العيد (**625** - **702** هـ = **1228** - **1302**م) محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد: قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد. أصل أبيه من منفلوط (بمصر) انتقل إلى قوص، وولد له صاحب الترجمة في ينبع (على ساحل البحر الأحمر) فنشأ بقوص، وتعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة. وولي قضاء الديار المصرية. سنة **695** هـ، فاستمر إلى أن توفي (بالقاهرة). صاحب تصانيف مفيدة. وكان مع غزارة علمه، ظريفا، له أشعار وملح وأخبار.
الأعلام: الزركلي. (**283/6**).

106- شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد. دار الكتب العلمية، بيروت، (**2** / **225**).

وكما في قضايا الأعيان، فإن القاعدة إذا كانت عامة أو مطلقة، فإن قضايا الأعيان لا تؤثر فيها، كما لا تؤثر فيها حكايات الأحوال، لأن القاعدة مقطوع بها، بعيدة عن الاحتمال، كلية مطردة، بخلاف قضايا الأعيان فإنها مظنونة محتملة جزئية[107]. لذلك لا تكون قضايا الأعيان حجة بمجردها، بل لا بد أن يعضدها دليل آخر بسبب ما فيها من الاحتمال في أنفسها، وإمكان أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر[108].

ومن الخطأ العظيم في هذا الباب أن يظن بقضايا الأعيان العموم، ويرتب على ذلك مواقف وأعمال غاية في الخطورة، كأن يجيب بعض الأئمة على بعض المسائل بما فيه هجر لصاحب بدعة، فيكون جوابه خاصا، فيقرؤه من لا يفرق بين الأحكام العامة وقضايا الأعيان، فيرتب على تنزيله على الواقع مفاسد مضرتها أضعاف ما فيه من المصلحة.

قال ابن تيمية: (كثير من أجوبة الإمام أحمد وغيره من الأئمة خرج على سؤال سائل قد علم المسؤول حاله، أو خرج خطابا لمعين، قد علم حاله، فيكون بمنزلة قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول، إنما يثبت حكمها في نظيرها؛ فإن أقواما جعلوا ذلك عاما، فاستعملوا من الهجر والإنكار ما لم يؤمروا به فلا يجب ولا يستحب، وربما تركوا به واجبات أو مستحبات، وفعلوا به محرمات)[109].

وكأن حصر طرق الحق في الظواهر يلغي من مساحة الاجتهاد نطاقا واسعا، إذ بسبب حظر استعمال هذه الأدوات الفاعلة في عملية الاجتهاد صار مجال الاجتهاد ضيقا، مما يعود بالمفاسد العريضة، لأن حقيقة غلق باب الاجتهاد ومؤداها، هي حظر النظر في النصوص وطرائق الاستنباط، التي تشمل فيما تشمل تفعيل الأصول غير المعصومة بل لعل مساحة إعمال هذه الأصول تكون مساوية لمساحة الأصول المعصومة، وهو الذي أورث القول بأن الوقائع غير محصورة والنصوص محصورة، وانبنى على ذلك ضرورة ولزوم

---

[107]- اظ: الموافقات: الشاطبي. (**3 /260 -261**).

[108]- م.ن: (**3 / 58**).

[109]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**28 / 213**).

إعمال الأصول غير المعصومة، لتغطية الوقائع التي لم ينص عليها، فتكون بذلك في حكم المنصوص عليه.

وأيضا فالذين حظروا الاجتهاد، إنما حظروا الاستنباط من النصوص مما يلزم بالقول بأن حظر النظر في النصوص يلزم منه تلقائيا حظر النظر في تلك الأصول غير المعصومة، لأن النصوص تحمل المعاني والعلل والمصالح والمقاصد وغيرها، فالمنع من النظر في النصوص، هو منع من التعليل والاستصلاح والاستحسان ومراعاة الواقع.

وأيضا، فما معنى أن يسمح بالاجتهاد في إطار نصوص خالية عن العلل والمعاني والمصالح؟ وأي فضل يذكر لمثل هذا الاجتهاد؟ وهل هو حقا اجتهاد يكل فيه الذهن بحثا عن حكم الله تعالى؟ فالاجتهاد وقتها يكون الاطلاع على النصوص، فيكون الأفقه هو الأكثر اطلاعا على النصوص، في حين أن الرسول ﷺ نص على احتمال عكس القضية بقوله: "رب حامل بفقه ليس بفقيه، رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[110].

يدل لهذه الجملة تقسيمهم علماء الأمة إلى قسمين:

أحدهما: حملة الأخبار: من حفاظ الحديث وجهابذته، والقادة الذين هم أئمة الأنام وزوامل الإسلام، الذين حفظوا على الأئمة معاقد الدين ومعاقله، وحموا من التغيير والتكدير موارده ومناهله.

والثاني: فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام[111].

قال رسول الله ﷺ: "نضر الله امرأ، سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"[112].

110- سبق تخريجه: (ص: 7).

111- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (1/8 -9).

112- سنن الترمذي: كتاب العلم. باب الحث على تبليغ السماع. (5 / 33 برقم: 2656)، من حديث زيد بن ثابت، قال أبو عيسى: (وفي الباب عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وجبير بن مطعم وأبي الدرداء وأنس. قال: (حديث زيد بن ثابت حديث حسن).

قال المناوي[113]: (بيّن به أن راوي الحديث ليس الفقه من شرطه، إنما شرطه الحفظ، أمّا الفهم والتدبر فعلى الفقيه)[114].

وقال ابن عبد البر: (أما طلب الحديث على ما يطلبه كثير من أهل عصرنا اليوم دون تفقه فيه ولا تدبر لمعانيه، فمكروه عند جماعة أهل العلم)[115].

وكما أن القول بغلق باب الاجتهاد جاء بالفساد العريض، كذلك إهدار أصول الاستدلال يجيء بالأقوال الشاذة والمقالات الغريبة، لأنه عند التدقيق لا فرق كبيرا بين من يحظر عليك النظر في الكتاب والسنة، وبين من يبيح لك ذلك مع حظر آلة النظر؛ فالمؤدى واحد.

113- محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، زين الدين (**952** - **1031** هـ = **1545** - **1622** م): من كبار العلماء بالدين والفنون. انزوى للبحث والتصنيف، له نحو ثمانين مصنفا، منها الكبير والصغير والتام والناقص. منها (كنوز الحقائق) و(التيسير) في شرح الجامع الصغير، وغيرها. عاش في القاهرة، وتوفي بها. الأعلام: الزركلي. (**6** / **204**).

114- فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير: محمد عبد الرؤوف المناوي. دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:2، **1391**هـ-**1972**م، (**284/6**، **285**).

115- جامع بيان العلم و فضله: ابن عبد البر. (**251/2**).

المطلب السابع: أن الأصول غير المعصومة زيادة على كونها من أساسيات اجتهاد الرأي، فهي أيضا الضابط لاجتهاد الرأي، بحيث تكون الأقوال الخارجة عن سمتها زلات.

لذلك يعتمد في تخطئة بعض الاجتهادات، التعليل بالقول بأن مفاسدها راجحة على مصالحها، وهذا معناه اعتماد أصل الموازنة بين المصالح والمفاسد، فهذا الأصل هو المعيار الذي توزن به الاجتهادات، فما حقق المصلحة الخالصة أو الراجحة فمقبول، وما حقق المفسدة الخالصة أو الراجحة فمردود، كما قيل عن اجتهاد من رأى الخروج على حكام الإسلام لمجرد بعض الهنات التي لم تصل إلى درجة انهيار الشرعية الإسلامية، فإنهم اعتمدوا النظر في الواقع والتاريخ، واعتبروا الأفعال بمآلاتها والأعمال بثمراتها. قال ابن تيمية: (رجحان العمل يظهر برجحان عاقبته .. وفضائل الأعمال إنما هي بنتائجها وعواقبها)[116].

كما ردت اجتهادات أخرى، لأنها على خلاف القياس الصحيح، زيادة على كونها على خلاف النص.

ومن أمثلة ذلك الحكم بالخطأ على من أفتى الأمير الذي انتهك حرمة الصيام بالجماع في نهار رمضان، حيث أفتاه بصيام شهرين بدل عتق رقبة، كما هو نص الحديث وفتوى سيد المفتين[117] ﷺ، وكان دليل هذا المفتي أصل المصلحة، حيث رأى أنه لا ينزجر بالعتق لأنه يملك رقابا كثيرة، فلا يزجره إلا الصيام، فراعى مصلحة أهملها الشارع، وأهمل

---

[116]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**4** / **441-442**).

[117]- صحيح مسلم: كتاب الصيام. باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها وأنها تجب على الموسر والمعسر وتثبت في ذمة المعسر حتى يستطيع. (**2** / **781** برقم:**1111**). من حديث أبي هريرة ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله! قال: "وما أهلكك؟" قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: "هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال: لا. قال: "فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟" قال: لا. قال: "فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا؟" قال: لا. قال: ثم جلس، فأتي النبي ﷺ بعَرَق فيه تمر، فقال: "تصدق بهذا" قال: أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه. ثم قال: "اذهب فأطعمه أهلك".

مصلحة اعتبرها الشارع، فكان ما اعتبره هو من المصلحة غير المشهود لها بالاعتبار، لذلك رده العلماء وأنكروه، فيحكم على اجتهاده بالخطأ اعتمادا على مخالفة النص الصريح والمصلحة الشرعية المعتبرة، فعلى أي الوجهين حاكمنا اجتهاده، تأتى لنا تخطئته.

قال الغزالي (هذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي)[118].

وعلى هذا المنوال تحاكم اجتهادات فريق من المعاصرين، حيث خرجوا فيها عن حكم الكتاب والسنة والإجماع والأصول المحمولة على الوحي، من غير اعتماد منهم على أصل معتبر شرعا، بل لمجرد الأهواء، ابتداء من عقد صلح دائم مع إسرائيل، إلى تمكين الكفار من امتلاك القواعد العسكرية في بلاد المسلمين، إلى عقد التحالفات معهم وتمكينهم من مقدرات الأمة وغيرها من الفتاوى التي يعلم بالضرورة الدينية بطلانها.

فالفتاوى العرجاء سببها إما الخطأ في استعمال الأصول، فيستدل بالأصل في غير محله، وإما أن أصولها فاسدة فتعتبر من باب التأويل الفاسد.

قال ابن تيمية: (مخالفته لهذه الأصول على قسمين:

أحدهما: أن يخالف أصلا مخالفة ظاهرة بدون أصل آخر، فهذا لا يقع من مفت إلا إذا كان الأصل مما لم يبلغه علمه، كما هو الواقع من كثير من الأئمة لم يبلغهم بعض السنن فخالفوها خطأ، وأما الأصول المشهورة فلا يخالفها مسلم خلافا ظاهرا من غير معارضة بأصل آخر، فضلا عن أن يخالفها بعض المشهورين بالفتيا.

---

[118]- المستصفى: الغزالي. (**1** / **174**).

الثاني: أن يخالف الأصل بنوع تأويل وهو فيه مخطئ، بأن يضع الاسم على غير موضعه، أو على بعض موضعه، ويراعى فيه مجرد اللفظ دون اعتبار المقصود لمعنى أو غير ذلك)[119].

لذلك يتعين على المجتهد إتقان الأصول والتمرس بتوظيفها وتفعيلها[120] لأن (كل مجتهد في الإسلام فهو أصولي، إذ معرفة الدليل الشرعي ومرتبته بعض ما يعرفه المجتهد، ولا يكفي في كونه مجتهدا أن يعرف جنس الأدلة، بل لابد أن يعرف أعيان الأدلة، ومن عرف أعيانها، وميز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها، كان بجنسها أعرف، كمن يعرف أن يميز بين أشخاص الإنسان وغيرها، فالتمييز بين نوعها لازم لذلك، إذ يمتنع تمييز الأشخاص بدون تميز الأنواع)[121].

والمقصود هنا هو التنبيه إلى منزلة الأصول غير المعصومة، وأن حسن التعامل معها، لا يوصل إلى الحكم الشرعي فحسب، بل يتعدى ذلك إلى أن يجعلها معيارا تعرف به الأقوال الضعيفة والباطلة، وإنما المحذور في هذه الأصول أن يسلك بها غير الطريق الذي حدده الشارع الحكيم، فهناك تصير إلى الأهواء أقرب منها إلى الأصول.

جاء في إعلام الموقعين: (قال الربيع: سألت الشافعي عن الطيب قبل الإحرام بما يبقى ريحه بعد الإحرام، وبعد رمي الجمرة والحلاق وقبل الإفاضة؟ فقال: جائز، وأحبه، ولا أكرهه لثبوت السنة فيه عن النبي ﷺ والأخبار عن غير واحد من الصحابة.

فقلت: وما حجتك فيه؟ فذكر الأخبار فيه والآثار. ثم قال: وسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع... وهكذا ينبغي أن يكون الصالحون وأهل العلم، فأما ما تذهبون إليه من ترك السنة

---

[119]- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**3** / **229-230**).

[120]- اظ: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: يحيى بن شرف النووي أبو زكريا. ت: بسام عبد الوهاب الجابي. دار الفكر، دمشق، ط:**1**، **1408**م، (**1** / **22-23**).

[121]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20** /**402**- **401**).

وغيرها، وترك ذلك لغير شيء، بل لرأي أنفسكم، فالعلم إذا إليكم تأتون منه ما شئتم وتدعون ما شئتم)[122].

[122]- إعلام الموقعين: (**2** / **288**).

المبحث الثاني:
دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع تفصيلا.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القياس.

المطلب الثاني: المصلحة.

المطلب الثالث: الاستحسان.

المبحث الثاني: دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع تفصيلا.

بين يدي المبحث.

هنا نتناول الأصول غير المعصومة كلا على حدة، وهي ترجع إلى القياس والاستدلال بأهم أنواعه.

فأما القياس فظاهر، لأنه غير مندرج في الاستدلال، لأن الاستدلال هو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس[123]. وقد عد الحنفية من أنواعه الاستحسان، وعد المالكية من أنواعه المصالح المرسلة. وعد غيرهم من أنواعه: التلازم بن الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسا، واستصحاب الحال، وشرع من قبلنا[124].

فنتناول من أنواعه: المصلحة المرسلة والاستحسان فقط، وسبب ذلك أن شرع من قبلنا مندرج في شرعنا فيما كان منه حجة، فبحكاية شرعنا وتقريره صار حجة، وأما استصحاب الحال فالكلام فيه عن عدم الدليل، وقد قال الخوارزمي[125]: (وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته)[126].

وأما قول الصحابي فالحجة في إجماعهم ولو كان سكوتيا، فرجع الكلام فيه إلى الإجماع.

123- اظ:المدخل: ابن بدران. (1 / 195)؛ والإحكام: الآمدي. (4 / 67).

124- اظ: إرشاد الفحول: الشوكاني. (172/2).

125- هو محمد بن محمد بن العباس بن أرسلان، أبو محمد، الخوارزمي الشافعي، ظهير الدين، فقيه، محدث، مؤرخ، صوفي، واعظ، كان يعظ بالمدرسة النظامية، ثم رجع إلى بلده، وتوفي فيها سنة ثمانٍ وستين وخمسمائة هـ، من آثاره: "تاريخ خوارزم" في ثمانية أجزاء و"الكافي" في الفقه. اظ: معجم المؤلفين: رضا كحالة. (12/ 196).

126- إرشاد الفحول. الشوكاني. (174/2).

المطلب الأول: القياس.

تعريف القياس.

القياس لغة هو: عبارة عن التقدير، يقال: قاس النعل إذا قدره، وقاس الجراحة إذا جعل فيها الميل يقدرها به، ليعرف غورها، ومنه سمي الميل مقياسا[127].

وفي الاصطلاح: هو: (حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما)[128].

فهو: الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين؛ الأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس[129]. فقياس الطرد: هو: إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في مناط الحكم. وقياس العكس: هو نفي حكم الأصل عن الفرع لافتراقهما في مناط الحكم، فهذا يفرّق بينهما، لأن العلة المثبتة للحكم في الأصل منتفية في الفرع، وذاك يجمع بينهما، لوجود العلة المثبتة في الفرع[130].

ومن مثال ذلك الآيات التي أمر الله تعالى فيها بالاعتبار، فإن ذلك يتناول قياس الطرد وقياس العكس، لأن أيامه تعالى في أوليائه وأعدائه معلومة، وهي بسبيل مقيم، وهي تتناول خلف هؤلاء وخلف هؤلاء، ومن رام إبطال جريان سنة هذه الأيام في الفريقين مع اتحاد المناط، فإنما يضرب في عماية. فالله تعالى أهلك أعداءه لما كذبوا رسله، فمن فعل مثل فعلهم نالهم ما نالهم.

فينبغي على الناصح لنفسه أن يتجنب التكذيب والعصيان، حتى يتجنب عذاب الله تعالى، وهذا قياس الطرد؛ فمناط الهلاك هو الكفران والعصيان، فمن تجنبه لم يصبه

---

[127]- اظ: الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي. ت: عدنان درويش - محمد المصري. مؤسسة الرسالة، بيروت، **1419**هـ - **1998**م، (**1** / **1128**).

[128]- روضة الناظر: ابن قدامة. (**275/1**).

[129]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1** / **300**).

[130]- اظ:منهاج السنّة النبوية: ابن تيمية. (243/**3**، وما بعدها).

العذاب، لأن العذاب لا ينزل مع تخلف المناط، وهذا قياس العكس. فإن الثابت في الفرع هو على عكس الثابت في الأصل، وليس نظيرا له، والاعتبار يكون بهما جميعا[131].

ومدار القياس على أن الصورتين تستويان في موجب الحكم ومقتضاه، فمتى حدث هذا الاستواء استقام القياس وصح، لأن الشارع الحكيم لا يفرق بين المتماثلين، ولا يجمع بين المختلفين، وإنما يحدث الخطأ في عمل الفقيه، وذلك عندما يظن ما ليس بمناط مناطا، وهذا نفسه هو الذي ألجأ إلى وضع عيار يوزن به صحيح القياس من فاسده، وهو جواب سؤال المطالبة، فهذا العيار هو عمدة القياس، أي: أن يطلب المعترض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعا بين الأصل والفرع علة، كقوله فيما إذا قال: مسكر فكان حراما كالخمر، أو مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر: لم قلت: إن الإسكار علة التحريم، وإن الكيل علة الربا[132]؟

ومعنى هذا أنه لم يحدث التسليم بأن علة الحكم في الأصل هي الوصف المشترك بين الفرع والأصل، فإذا قام الشك في ذلك امتنع إلحاق الفرع بالأصل لعدم الاشتراك في المشترك المستلزم للحكم؛ إما بإثبات الوصف الجامع، وإما بإلغاء الوصف الفارق المؤثر، فإذا حدث هذا استوت الصورتان في العلة أو في دليل العلة، وبالتالي استوتا في الحكم[133].

أقسام القياس.

زيادة على تقسيم القياس إلى قياس العكس وقياس الطرد الآنف ذكره، فإنه ينقسم إلى أقسام أخر بحسب اعتبارات عديدة، هذا أهمها:

تقسيم القياس باعتبار القوة والضعف إلى جلي وخفي.

---

[131]- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**239/9**).

[132]- انظر: نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**362/2**) .

[133]- اظ:منهاج السنّة النبوية: ابن تيمية. (**412/3**) وما بعدها.

فالجلي ما كانت العلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصة أو مجمعا عليها، أو ما قطع فيه بنفي الفارق، كإلحاق الأمة بالعبد فإن وصف الذكورة والأنوثة لا تأثير له[134].

ومثاله قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا} [النساء: **10**]. فالآية حرمت أكل مال اليتيم، فنقيس على حرمة أكله حرمة إتلافه بأي وجه، فإن إحراقه مثل أكله ظلما. وقوة هذا القياس أغنت عن إبداء العلة لذلك سمي قياسا جليا. كما أورثت نزاعا في تسميته قياسا، فبعضهم يراه من الدلالة اللفظية لا القياسية.

والخفي: هو ما كانت العلة فيه مستنبطة، لذلك لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع[135].

تقسيم القياس باعتبار علته إلى ثلاثة أقسام:

لأن القياس إما أن يصرح فيه بالعلة، أو بما يلازمها، أو لم يصرح بها فيه:

فالأول: قياس العلة. وهو: ما يصرح فيه بالعلة، فيكون الوصف الجامع هو العلة.

والثاني: قياس الدلالة: ولا أثر لذكر العلة فيه، وإنما يذكر لازم من لوازمها؛ كأثرها أو حكمها، فالجامع فيه هو دليل العلة.

ومثاله قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [فصلت: **39**].

فالأصل هو القدرة على إحياء الأرض، والفرع القدرة على إحياء الموتى، والعلة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة.

والثالث: القياس في معنى الأصل: وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق، بحيث يستغنى عن ذكر الجامع، ومثاله إلحاق حرق مال اليتيم بأكله ظلما، وهو الذي أشرنا من قبل إلى نزاعهم في عده قياسا[136].

134- اظ: الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (**178/3**)

135- اظ: قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر السمعاني. (**126/2**).

136- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**133/1**؛ وما بعدها).

دلالة القياس على روح التشريع.

دلالة القياس على روح التشريع من وجوه نتناولها في فروع وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

الفرع الأول: أن القرآن والسنة يعللان الأحكام، وهذا تنبيه على أن التعليل هو سبب تشريع الأحكام.

ليس الغرض من إثبات القياس مجرد الوصول إلى القول بأن نتيجته من الجهة الاستنباطية هي إعطاء حكم للفرع، لوجود علة الأصل فيه، أو لانتفاء الفارق بين الصورتين، فإن هذا له أهميته الكبرى في تحصيل أحكام كثير من المسائل، غابت دلالة النصوص فيها عن أذهان طائفة من المجتهدين، فاستعمل القياس لتحصيل هذا الغرض؛ بل الأمر أوسع من ذلك، وذلك أن التعليل معتبر أيضا في الجانب التطبيقي لاعتماده على النظر في المناط. وليس ذلك إلا نظرا في تحقيق العلة في الواقع، وعلى ذلك يبنى الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه.

المسألة الأولى: القياس في القرآن.

كان أسلوب القرآن العظيم متنوعا في تعليله للأحكام، فتارة يذكر الوصف ثم يرتب الحكم عليه، فندرك أن ذلك الوصف هو علة ذلك الحكم.

وتارة يعلل بذكر أحرف السببية.

وتارة يعلل بذكر مصلحة الشيء أو مفسدته.

وتارة يعلل بذكر جمال الشيء وحسنه أو قبحه.

إلى غيرها من أساليبه في التعليل، التي هي كلها مؤدية للغرض، خالية عن التكلف واصطلاحات الفلاسفة وعلماء الكلام[137].

---

[137]- اظ: تعليل الأحكام: د/ محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية، بيروت، **1401**هـ/**1981**م، (ص: **14**-**22**).

قال ابن القيم: (القرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الإحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة)[138].

أمثلة من تعليل القرآن للأحكام وتناغم ذلك مع روح التشريع.

وما سلف تقريره من تعليل الله تعالى الأحكام بالدلالة على حسن الأشياء وقبحها، وما يترتب على الأفعال من المصالح والمفاسد، مما تطفح به الشريعة الغراء، بل كان هو أساس برهان صدق الدعوة الإسلامية، فقد ذكر جعفر ﷺ للنجاشي محاسن الإسلام، وما يحققه من المصالح ليقنعه بصحته، وأنه الدين الذي لا دين عند الله سواه[139]، كذلك ما كان يذكره النبي ﷺ للكفار ملوكا وغيرهم؛ فهذا صميم الدعوة وخالصها، وبه تتميز معجزة الرسول ﷺ عن أحوال الشياطين الذين حقيقة أمرهم انخلاع عن مكارم الأخلاق ومعالي الشيم.

قال ابن القيم: (أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا والثانية فرعا عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض وجعله من قياس الأولى، .. وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا، تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم)[140].

---

[138]- مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (**2** / **22-23**).

[139]- اظ: سيرة ابن إسحاق: محمد بن إسحاق بن يسار. ت: محمد حميد الله. معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، (**4/193-199**).

[140]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1** / **130**).

المسألة الثانية: التعليل في الأحاديث.

كذلك كان أسلوب سيد الفقهاء ﷺ، الذي أوتي جوامع الكلم في تعليله للأحكام، لم يخرج عن معهود كلام العرب في خطابها، لأنه جاء بلسان عربي مبين، فاستعمل تلك الأساليب الفطرية في تعليل أحكامه، لذلك فهمه أصحابه، ونسجوا بعد ذلك على منواله.

والأصل أن كلامه يفهم على سنن اللسان العربي، إلا ما ثبت أنه نقله وحوله عما تعرفه العرب، وهذا معنى كون الإسلام موافق للفطرة، ومعنى قوله تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} [آل عمران : **164**]، ومعنى قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ} [الجمعة : **2**]، فالأصل أن يفهم خطابه على سنن كلامهم، لذلك قالوا: (إن الشريعة عربية وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حق الفهم، إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية، كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا)[141].

وقد قال الجرمي[142]: (أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه. وفسروا ذلك بعد الاعتراف به، بأنه كان صاحب حديث، وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو، فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء

---

[141]- الموافقات: الشاطبي. (**4 /115**).

[142]- إمام العربية، أبو عمر صالح بن إسحاق الجرمي، البصري، النحوي، صاحب التصانيف. كان صادقا، ورعا، خيرا. قد أخذ العربية عن: سعيد الأخفش، واللغة عن: يونس بن حبيب، وأبي عبيدة. وحصل له بالأدب دنيا واسعة وحشمة. قال المبرد: كان الجرمي أثبت القوم في كتاب سيبويه، وعليه قرأت الجماعة، وكان عالما باللغة، حافظا لها، وكان جليلا في الحديث والأخبار، وكان أغوص على الاستخراج من المازني، وإليهما انتهى علم النحو في زمانهما. له: كتاب (الأبنية)، وكتاب (العروض)، وكتاب (غريب سيبويه)، وغير ذلك.توفي: سنة خمس وعشرين ومائتين. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**10 / 561**، وما بعدها).

تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان، ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني)[143].

أمثلة من تعليل السنة للأحكام وتناغم ذلك مع روح التشريع.

علل النبي ﷺ الأحكام بذكر الأوصاف المؤثرة فيها، ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدي عللها، كقوله "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"[144]، وقوله في ابنة حمزة: "إنها لا تحل لي إنها ابنة أخي من الرضاعة"[145]، ونهيه عن تغطية رأس المحرم الذي وقصته ناقته وتقريبه الطيب وقوله" فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا"[146]، وقوله في تعليل نهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها: " إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"[147]، وقوله ﷺ: -وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر- :"أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم. فنهى عنه[148]، وقوله: "لا يتناجى اثنان دون الثالث، فإن ذلك يحزنه[149]"[150]، وعن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل، فإنه يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود"

---

[143]- الموافقات: الشاطبي. (**4 / 115 -116**).

[144]- صحيح مسلم: كتاب الآداب. باب تحريم النظر في بيت غيره. (**3/1698** برقم: **2156**).

[145]- صحيح مسلم: كتاب الرضاع. باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة. (**2/1071** برقم: **1446-1447**).

[146]- صحيح مسلم: كتاب الحج. باب ما يفعل بالمحرم إذا مات. (**2/685** برقم: **1206**).

[147]- سبق تخريجه: (ص: **184**).

[148]- سنن الترمذي: كتاب البيوع. باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة. (**3/528** برقم: **1225**) وقال: (هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم)، وقال الحافظ ابن حجر: (أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم) فتح الباري: (**4 / 385**).

[149]- صحيح مسلم: كتاب السلام. باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه. (**4/1718** برقم: **2184**).

[150]- اظ:إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1 / 198-200**).

قلت: يا أبا ذر ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: "**الكلب الأسود شيطان**"[151].

فقد ألحق أبو الذر الكلاب غير السوداء بالكلب الأسود، وقد أقره النبي ﷺ على إلحاق النظير بنظيره، لأنه شيء مركوز في الفطرة، ولكن بين له أن الأصل هنا اختص بوصف ميزه عن نظائره.

من خلال هذه الأمثلة يتبين أن السنة كالكتاب في التنبيه على مواطن المحاسن والعلل، ومواطن المصالح والمفاسد، ومواطن المنافع والمضار، طلبا للفعل أو الترك، بل في السنة أكثر من ذلك، لأن وظيفتها بيان الكتاب.

وأيضا فإن في السنة التنبيه على أصول المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار كقوله: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"[152]، وقوله: "إنما الأعمال بالنيات"[153] وقوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[154] وغيرها لذلك عندما ينص العلماء على الأصول الجامعة للإسلام يذكرون مثل هذه الأحاديث على قلتها، لأنها بمثابة القواعد العامة الجامعة للتعليل، المستوفية لكثير من أحكام المسائل والوقائع.

وأيضا ثَمَّ جهة ثالثة، وهي: أنواع تصرفه ﷺ، فتارة يتصرف بوصف التبليغ، وأخرى بوصف الإمامة، وأخرى بوصف الإفتاء، وهكذا، وهذا يحتم توسع دائرة البيان ووجوه التعليل، فإنه ﷺ لما كان مأمورا بالتبليغ كان قرآنا يمشي بين الناس، وهذا يستلزم أن يكون

151- صحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب قدر ما يستر المصلي. (**1 / 365** برقم: **510**).

152- صحيح ابن حبان: كتاب الإيمان. باب ما جاء في صفات المؤمنين. (**466/1** برقم: **229**) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (**8 / 18**): (رواه أحمد والطبراني في الثلاثة بالرواية الأولى-التي أوردناها في صلب البحث- ورجال أحمد والكبير ثقات).

153- سبق تخريجه: (ص: **276**).

154- صحيح مسلم: كتاب الأقضية. باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور. (**1343/3** برقم: **1718**).

ما في الكتاب من أصول التعليل، بمثابة العلم النظري الذي يحتاج إلى ترجمان، يخرجه إلى الواقع على أحسن الوجوه المحققة لأحسن المصالح والمنافع.

بل هناك جهة رابعة في تعليله هي أدق، وهي: جهة سكوته مع قيام المقتضي للفعل، فنفس سكوته وامتناعه عن الفعل مع قيام المقتضي لفعله، هو تعليل للباعث عن الامتناع، وليس ذلك إلا تثبيت معنى الاتباع، ونفي معنى الابتداع.

الفرع الثاني: نفس تعليل القرآن والسنة للأحكام، هو إرشاد إلى منهج التعليل.

إرشاد القرآن العظيم والسنة المطهرة إلى التعليل، يجعل الأصل في الأحكام التعليل، فإن الله تعالى أمر بالاعتبار وإلحاق الأمور بنظائرها، وهو إرشاد لاتباع روح التشريع وسننه، فسنة الله لا تتغير ولا تتبدل، وبناء على هذا، كان القياس من العدل الذي أمر الله تعالى به: {اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ} [الشورى : **17**]، ومعلوم أن العدل من مبادئ الشريعة الخالدة، التي يعد فقدانها من أعظم القوادح في روح التشريع.

قال ابن تيمية: (القياس الصحيح: هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. فالأول قياس الطرد. والثاني: قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله ﷺ)[155].

وليست فائدة التعليل الوارد في الكتاب والسنة هي الوصول إلى حكم المسائل، أو إقناع السائل بأحكامها، فإن حكم الله تعالى يمكن أن يصدر من غير ضرب الأمثال، ومن غير بيان أن حكم الشيء حكم نظيره، وإنما فائدة ذلك تنبيه المستمع إلى أن الله تعالى لا يفرق بين المتماثلين ولا يجمع بين المختلفين، فإذا نص على حكم شيء ثم وجدنا نظيره من كل وجه، لم نتردد في إلحاقه به، وهذا يعني أن الله تعالى يحض عباده على إعطاء

[155]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**554/20**).

الشيء حكم نظيره، لأن حكمته وحمده تأبى التفريق بين المتماثلين من غير سبب موجب لذلك.

الفرع الثالث: أن السلف والأئمة كانوا يعللون الأحكام.

التعليل عند السلف والأئمة هو الذي يؤكد صحة التعليل في القرآن والسنة، لأن السلف والأئمة هم أفقه الأمة، وأعلمها بالله ورسوله ودينه، ونسبة علم من بعدهم إلى علمهم، هي كنسبة فضلهم إلى فضلهم، ومعلوم أنه لا وجه وقتها للمقابلة فضلا عن الترجيح.

ورأس طائفة السلف هم الصحابة الأخيار، الذين اصطفاهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ، فكانوا يشاهدون صدور الأحكام مقرونة بمصالحها ومحاسنها وعللها، لأنهم شهدوا التنزيل وعلموا أسبابه، والعلم بالسبب يورث العلم بالمسبب[156]، كما هو مقرر في محله، بخلاف المتأخرين، فإنهم ربما نظروا إلى النصوص مجردة عن سياقاتها وأسبابها وملابساتها، فأورثهم ذلك خطأ في الفهم والاستدلال، لذلك أمر من بعدهم بالاقتداء بهم، لأن فهمهم أسلم وأعلم وأحكم من فهم من بعدهم، وما حاز من بعدهم من العلم والفضل إلا بالمقدار الذي يقتدي فيه بهم.

المسألة الأولى: تعليلات الصحابة وتوافقها مع روح التشريع.

قال ابن قدامة: (قد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم، أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص، ولذلك قدم عمر ﷺ حديث حمل بن مالك في غرة الجنين[157]، وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن

---

[156]- اظ:م.س: (**339/13**).

[157]- حديث حمل بن مالك متفق عليه ذكره الحميدي في: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم. (3 / 23 برقم: 2204)/ من حديث أبي هريرة قال: (اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرةٌ: عبدٌ أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها). وقصة استشارة عمر ﷺ الناس في شأن دية الجنين أخرجها النسائي في السنن (8 / 47 برقم: 4816)=

النبي ﷺ أنه قال: "في كل أصبع عشر من الإبل"[158]. رجع عنه إلى الخبر، وكان بمحضر من الصحابة. ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم، وقوله والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن)[159].

أمثلة عن تعليلات الصحابة.

وقد مثل الصحابة رضى الله عنهم الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد وبينوا لهم سبيله، بل قد اجتهدوا حتى في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى؛ واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلا، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس.

واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة وحكم فيهم باجتهاده فصوبه النبي ﷺ وقال: "لقد حكمت فيهم بحكم الملك"[160].

ولما قاس مجزز المدلجي، وقاف وحكم بقياسه وقيافته على أن أقدام زيد وأسامة ابنه بعضها مع بعض، سر بذلك رسول الله ﷺ حتى برقت أسارير وجهه من صحة هذا القياس وموافقته للحق، وكان زيد أبيض، وابنه أسامة أسود، فألحق هذا القائف الفرع بنظيره وأصله، وألغى وصف السواد والبياض الذي لا تأثير له في الحكم.

=كتاب القسامة. باب دية جنين المرأة. من حديث طاوس. وفي رواية أبي داود: كتاب الديات. باب دية الجنين. (192/4 برقم: 4573): فقال عمر: الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا.

[158]- سنن الترمذي: كتاب الديات. باب ما جاء في دية الأصابع. (**13/4** برقم: **1391**) قال الحافظ: (ولابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه: "الأصابع سواء كلهن فيه عشر من الإبل" وفرقه أبو داود حديثين وسنده جيد) فتح الباري: (**12** / **225**).

[159]- روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** / **130**).

[160]- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب إذا نزل العدو على حكم رجل. (**3** / **1107** برقم: **2878**).

وقال الصديق ﷺ في الكلالة: (أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله منه بريء، أراه ما خلا الوالد والولد). فلما استخلف عمر قال: (إني لأستحيي من الله أن أرد شيئا قاله أبو بكر)[161].

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى: (ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك، مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله فيما ترى وأشبهها بالحق)[162].

قال ابن تيمية: (فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقا فقد غلط، ومن ادعى أن من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأي والقياس فقد غلط، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم، فمن رأى دلالة الكتاب ذكرها، ومن رأى دلالة الميزان ذكرها، والدلائل الصحيحة لا تتناقض، لكن قد يخفى وجه اتفاقها، أو ضعف أحدها على بعض العلماء)[163].

وقال أيضا: (الصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأي، ويحتجون بالقياس الصحيح أيضا)[164].

---

[161]- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري.ت: بكري حياني، صفوة السقا. مؤسسة الرسالة، ط:**5**، **1401**هـ/**1981**م، (**11** / **79** برقم: **30691**). وانظر الكثير الطيب من اجتهادات الصحابة في إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1** / **217** وص: **130** وص: **204** –**211**).

[162]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الشهادات. باب لا يحيل حكم القاضي على المقضي له والمقضى عليه ولا يجعل الحلال على واحد منهما حراما ولا الحرام على واحد منهما حلالا. (**10** / **150** برقم: **21042**). وقال ابن تيمية: (رسالة عمر المشهورة في القضاء إلى أبي موسى الأشعري تداولها الفقهاء وبنوا عليها واعتمدوا على ما فيها من الفقه وأصول الفقه، ومن طرقها ما رواه أبو عبيد وابن بطة وغيرهما بالإسناد الثابت). منهاج السنة النبوية: (**6** / **37**).

[163]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19/200،199**).

[164]- م.ن: (**19/285**).

المسألة الثانية: تنوع تعليلات الصحابة أعظم برهان على تمرسهم بأصول روح التشريع.

ومن نظر فيما نقلناه وفيما لم ننقله من أقيسة الصحابة، تبين له أنه يمكن تقسيم هذه الأقيسة إلى أنواع، بحيث لا تخرج تعليلات الصحابة عنها:

النقطة الأولى: بناؤهم أصل الديانة والشرعة على التعليل، فيكون غير المعلل عندهم استثناء. وهذا مبني على ما فهموه من ابتناء الشريعة على الحكم والمصالح والغايات الحميدة. فكل من اعتقد جريان الأحكام القدرية والشرعية على موجب المصالح الرشيدة والغايات الحميدة لزمه أن يبني أصل الدين على التعليل، فيكون ما ليس معللا، بمعنى ما لم تدرك علته التفصيلية، لا بمعنى ما ليس له علة في نفس الأمر، فعلته غير مدركة لا غير موجودة[165]. وتعالى الله عن أن يقدر ويشرع لغير غاية حميدة وحكمة رشيدة.

النقطة الثانية: بناؤهم الأحكام على العلل المنصوصة، وهذا ثابت عنهم ثبوتا مفيدا للتواتر المعنوي، لذلك يصعب حصره، حتى إنه صار أصلا لجمهور أهل السنة يثبتون به صحة القياس، فيقولون مثلا: إن من الأدلة على القياس تعليل الصحابة للأحكام.

وقد حاول بعض الروافض تقويل الصحابة ما لم يقولوه، فادعى -ظلما وزورًا- أنهم نصّوا على ترك القياس، فانبرى له ابن تيمية، وأبان فساد قوله، ونزّه الصحابة رضي الله عنهم عن ذلك، وأوضح حقيقة موقفهم من القياس، وفند دعواه بأن الصحابة نصوا على ترك القياس، فقال: (يقال له: الجمهور الذين يثبتون القياس، قالوا: قد ثبت عن الصحابة أنهم قالوا بالرأي واجتهاد الرأي وقاسوا، كما ثبت عنهم ذم ما ذموه من القياس. قالوا: وكلا القولين صحيح، فالمذموم القياس المعارض للنص، .. وكذلك القياس الذي لا يكون الفرع فيه مشاركًا للأصل في مناط الحكم، فالقياس يذم إمّا لفوات شرطه، وهو عدم المساواة في مناط الحكم، وإما لوجود مانعه، وهو النص الذي يجب تقديمه عليه، .. فأمّا القياس الذي

165- اظ:المستدرك على مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**2** / **207**).

يستوي فيه الأصل والفرع في مناط الحكم، ولم يعارضه ما هو أرجح منه، فهذا القياس هو الذي يتبع)[166].

النقطة الثالثة: بناؤهم الأحكام على العلل المجمع عليها بينهم، لذلك لما أجمعوا على قتال من فرق بين الصلاة والزكاة، صار الامتناع عن الشرائع الظاهرة المتواترة علة متفقا عليه بينهم، وتابعهم عليه فقهاء الملة، فأطبقوا على قتال كل من تحقق به.

النقطة الرابعة: بناؤهم على العلة المقطوع فيها بنفي الفارق.

لذلك تقرر عند فقهائهم أن الشروط المؤثرة في العقود، لا فرق بين مقارنها ومتقدمها، ولذلك أيضا لما حرم الله الخلابة[167]، -وهي: الخديعة- علموا أنه لا فرق بين أن تكون الخديعة في البيع أو في غيره، لأن لفظ الخلابة يعم كل أنواع الخداع في البيع وفي غيره، بل حتى ولو لم تدخل الخلابة في غير البيع في عموم اللفظ، فإن الخلابة في سائر العقود والأقوال وفي الأفعال، بمنزلة الخلابة في البيع ليس بينهما فرق مؤثر في اعتبار الشارع، وهذا القياس في معنى الأصل، بل الخلابة في غير البيع قد تكون أعظم فيكون من باب التشبيه وقياس الأولى[168].

النقطة الخامسة: بناؤهم على العلة المقطوع فيها بالوصف الجامع.

لذلك فهموا أن الخمر كل ما خامر العقل من أي جنس كان، وعلة ذلك أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، فألحقوا بها نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير وغير ذلك للتماثل في المعنى الكلى المشترك، الذي هو علة التحريم، فلم يفرقوا بين المتماثلين مع اتحاد الوصف الجامع.

---

[166]- منهاج السنّة النبوية: ابن تيمية. (**412/3**، وما بعدها).

[167]- أخرج البخاري في الصحيح: كتاب البيوع. باب ما يكره من الخداع في البيع. (**2 / 745** برقم: **2011**) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلا ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال: "إذا بايعت فقل لا خلابة".

[168]- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**6 / 155**).

النقطة السادسة: بناؤهم على مطلق المناسبة. وقد قال الفاروق للصديق عند إبدائه بعض الاعتراض على جمع القرآن لما قام في نفسه من دليل عدم فعل النبي ﷺ لذلك: (هو والله خير)[169]. وهذا تعليل بمطلق المناسبة، ممن يفهمون المناسبات لطول صحبتهم للنبي ﷺ.

قال محمد مصطفى شلبي: (إن عمل الصحابة بمجرد المناسبة في كثير من التعليلات...يؤيد [القول باعتماد مجرد المناسبة والملاءمة، فقد] كانوا ينظرون إلى المصلحة المترتبة على الفعل أو المفسدة ثم يحكمون بما يناسب ذلك إباحة أو منعا. وكل ما علم من موقفهم إزاء المصلحة والعمل بها، ألا تكون مجافية للشريعة ولا مصادمة للأصول القطعية، وإن ظهرت في بعض الأحيان مخالفة لبعض النصوص الجزئية، وهذا في الواقع ليس من المخالفة في شيء، لأن الأدلة الكثيرة المثبتة لاعتبار الشريعة للمصلحة، ترجح على هذه النصوص الجزئية)[170].

النقطة السابعة: بناؤهم على العلة المعلومة بالاجتهاد المعتبر.

قال ابن تيمية: (والعلة المستنبطة لا بد من دليل يدل على صحتها، وذلك الدليل هو كونها مؤثرة في الحكم، وسلامتها على الأصول من نقض أو معارضة)[171].

فرغم أن العلة المستنبطة يرجع إثبات عليتها إلى المجتهد، ومستنده ظني إلا أن الصحابة قد علقوا بها الأحكام، لأن الظن المستفاد منها ظن مبني على مقدمات مقبولة في الجملة.

النقطة الثامنة: إناطة الأحكام بالعلة وجودا وعدما بإطلاق.

قال ابن القيم: (الحكم يدور مع علته وسببه وجودا وعدما، ولهذا إذا علق الشارع حكما بسبب أو علة، زال ذلك الحكم بزوالهما، كالخمر علق بها حكم التنجيس ووجوب

---

[169]- سبق تخريجه: (ص: **77**).

[170]- تعليل الأحكام: (ص:**266** باختصار وتصرف يسير).

[171]- المستدرك على مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**2** / **206**).

الحد لوصف الإسكار، فإذا زال عنها، وصارت خلا زال الحكم، وكذلك وصف الفسق علق عليه المنع من قبول الشهادة والرواية، فإذا زال الوصف زال الحكم الذي علق عليه، والشريعة مبنية على هذه القاعدة)[172].

لذلك لم يؤثر عن الصحابة الأقيسة الطردية، والبناء على مجرد الشبه الصوري، فهذا لون غير الاجتهاد في العلة على الأصول الشرعية، فإن من ذلك القريب والبعيد.

قال أبو المظفر السمعاني: (إن الأصل في القياس هم الصحابة، والمنقول عن الصحابة النظر إلى المصالح، والعلل المعنوية، فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجه ما)[173].

بل إناطة الحكم بالعلة وجودا وعدما، هو أعم من حالة فقدان النص، بل الثابت عنهم -بناء على منهجهم في التعليل- النظر في العلل حتى في حالة وجود النصوص، لذلك جمدوا العمل ببعض الأحكام لتخلف عللها، كما فعل عمر ﷺ في سهم المؤلفة قلوبهم[174].

وعلى هذا الوجه يخرج نهيهم أحيانا عما أمر به الشارع، أو أمرهم بما نهى عنه الشارع، كما أمرهم عمر بلباس الحرير في الحرب، أو سكوتهم عما لا يليق السكوت عنه،

---

[172]- إعلام الموقعين: (**90/4**).

[173]- قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي. ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: **1**، **1418**هـ/**1999**م، (**166/2**، **168**).

[174]- روى البيهقي في السنن الكبرى: كتاب قسم الصدقات. باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه. (**7** / **20** برقم:**13568**) عن عبيدة قال : جاء عيينة بن حصن والأقرع ابن حابس إلى أبى بكر ﷺ فقالا: يا خليفة رسول الله ﷺ إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نحرثها ونزرعها فذكر الحديث فى الإقطاع وإشهاد عمر ﷺ عليه ومحوه إياه قال فقال عمر ﷺ: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما.

أو كراهيتهم لما استحب، أو استحبابهم لما كره، على حسب وجود العلة وعدم وجودها، وليس هذا منهم على جهة العناد والمناقضة للسنة، بل هو اتباع لتعليل الشارع، واعتبار مقاصد الشريعة في التعليل.

والعلل إنما تزول، أو تتغير بالضرورات والحاجات والموازنات الشرعية، فإن الفعل إذا كان مشروعا لعلة، ثم زالت، أو كان ممنوعا لمانع، ثم زال المانع، فإن الحكم يتغير كما في صلاة التراويح، فإن النبي ﷺ صلاها بهم ثلاث ليال، ثم انتهى عن ذلك، وعلل بقوله: "إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل"[175]. فلما كان خلافة عمر، عاد وجمع الناس لزوال المانع، وهو خشية فرضها عليهم[176]. كذلك امتناعه ﷺ عن قتل المنافقين كان خشية التنفير عن الإسلام، والدولة وقتها في طور التكوين، فأما بعد ذلك فشرع قتل أئمة الكفر، وكل من ظهر منه طعن في الإسلام وشعائره أو طعن في الرسول ﷺ.

النقطة التاسعة: تخصيص العلة، وهو باب الاستحسان، والثابت عنهم العمل به على الوجه المقبول شرعا، والذي يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، ويرفع الحرج عن الأمة، لأن التمادي مع الأقيسة قد يجر إلى مفاسد، وإذا كانوا يخصصون عمومات النصوص برفع الحرج ودرء المشقة، فتخصيص العلة بذلك أولى بأن يفعلوه.

النقطة العاشرة: التوسع في التعليل حتى أجروه في السياسة الشرعية، وبلغوا به حد التعبدي.

---

[175]- روى البخاري في الصحيح: كتاب الجماعة والإمامة. باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو سترة. (**1** / **255** برقم: **696**) من حديث عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل في حجرته وجدار الحجرة قصير فرأى الناس شخص النبي ﷺ فقام أناس يصلون بصلاته فأصبحوا فتحدثوا بذلك فقام ليلة الثانية فقام معه أناس يصلون بصلاته صنعوا ذلك ليلتين أو ثلاثا حتى إذا كان بعد ذلك جلس رسول الله ﷺ فلم يخرج فلما أصبح ذكر ذلك الناس فقال: "إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل".

[176]- روى البخاري في الصحيح: كتاب صلاة التراويح. باب فضل من قام رمضان. (**2** / **707** برقم: **1906**) من حديث عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب ﷺ ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر: (إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل) ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم قال عمر: (نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون) يريد آخر الليل وكان الناس يقومون أوله.

وقد ذكر ابن القيم نماذج كثيرة عن إعمال الصحابة القياس في كل الشؤون بما فيها التعزيرات، ثم قال: (وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما. ومن ذلك: أنه [عمر] ﷺ لما رأى الناس قد أكثروا من الطلاق الثلاث، ورأى أنهم لا ينتهون عنه إلا بعقوبة، فرأى إلزامهم بها عقوبة لهم ليكفوا عنها[177] .. كما كان يضرب في الخمر ثمانين، ويحلق فيها الرأس، وينفي عن الوطن)[178].

وقد صح عن عثمان إجراء منهج التعليل في باب الصلاة، حيث أتم الصلاة في منى، والسنة القصر[179]، وعلل ذلك بخشيته على الأعراب أن يفهموا أن الصلاة ركعتان لا أربع ركعات.

النقطة الحادية عشرة: تعليلهم الأحكام بما في الأفعال من مصلحة.

ملئ القرآن العظيم والسنة النبوية من التعليل بما في الفعل من مصلحة، وهو التعليل بالحكمة، حتى إن الناظر في وفرة النصوص في هذا الشأن، يخيل إليه أن التعليل ليس إلا بهذه السبيل.

قال ابن عبد السلام: (ذكر ما في الفعل من مصلحة يدل على الإذن، وذكر ما فيه من مفسدة يدل على النهي، مثال ما في الفعل من المفسدة {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ} [الأنفال : **46**] {فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} [النساء : **129**].. ومثال ما فيه من المصلحة{وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ

---

[177]- سبق تخريجه: (ص: **241**).

[178]- إغاثة اللهفان: ابن القيم. (**1** / **333**).

[179]- سنن البيهقي الكبرى: (**3** / **143**، برقم: **5219**)؛ من حديث عبد الرحمن بن يزيد قال: صلى عثمان ﷺ بمنى أربعا. فقال عبد الله: صليت مع رسول الله ﷺ ركعتين ومع أبي بكر ركعتين ومع عمر ركعتين. زاد عن حفص: ومع عثمان صدرا من إمارته ثم أتمها. زاد من ههنا عن أبي معاوية: ثم تفرقت بكم الطرق فلوددت أن لي من أربع ركعات ركعتين متقبلتين. قال الأعمش: فحدثني معاوية بن قرة عن أشياخه أن عبد الله صلى أربعا فقيل له عبت على عثمان ثم صليت أربعا قال: الخلاف شر). والحديث رواه أبو داود. كتاب المناسك. باب الصلاة بمنى. (**199/2** برقم: **1960**).

وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ} [الأنفال : **60**] {وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا} [النساء : **84**].. فذكر مصالح الأفعال، إذن أو ترغيب، وذكر مفاسدها، نهي أو ترهيب)[180].

ومن هذا المورد الصافي نهل الصحابة، فكانوا يعللون بمطلق المصلحة، ووقائعهم كثيرة في هذا الشأن، منها: نهي عمر عن الزواج من الكتابيات[181]، فإنه علله بما في الإذن فيه من المفاسد، كرغبة الرجال عن المسلمات، وميلهم إلى الكتابيات، طلبا لحسنهن، ومن هذا أيضا اجتهاده في حكم أرض السواد، حيث جعله خراجا، وأبى قسمته كقسمة مال الغنائم، فإنه علله بما فيه من الحكمة والمصلحة، وهي خشيته ألا يبقى لآخر الأمة ممن يسد في الإسلام مسدا شيء من العقار[182] فجعله خزانة لهذه الحكمة.

قال الشافعي: (من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن. فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة تطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال)[183].

---

[180]- الإمام في بيان أدلة الأحكام: الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. ت: رضوان مختار بن غربية. دار البشائر الإسلامية، **1407**هـ - **1987**م، بيروت،(**1** / **198-200**)

[181]- رواه ابن أبي شيبة في المصنف: (**4** / **158** برقم:**38**) عن شقيق قال : تزوج حذيفة يهودية فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه: إن كانت حراما خليت سبيلها، فكتب إليه: إني لا أزعم أنها حرام ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن). قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير عن سنده: (**3** / **379**): (لا بأس به). وجاء التعليل بمفسدة الرغبة عن المسلمات وقول عمر ﷺ: (فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين). كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني: (ص: **75**).

[182]- سبق تخريجه: (ص: **16**).

[183]- البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين. (**2** / **723-724** برقم:**1134**).

فطريقة الصحابة في التعليل بالمصلحة، كانت امتدادا لمنهج التعليل في القرآن والسنة، لأنهم كانوا على الفطرة السليمة، الموافقة لدلالة الشرع، التي لم تشبها اصطلاحات الجدليين، وتكلفات المتكلمين، وتعقيدات الخلافيين، لذلك تناغمت مع تعليلات الوحي من جهة، وعاجلت الوقائع معالجة حققت المصلحة من جهة أخرى.

قال الجويني: (إن أصحاب الرسول ﷺ ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان في تعيين أصل، والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف في قبيله، وإنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعقلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلية)[184].

فإذا أضفنا إلى ذلك، ردهم لما شهدت له أصول الشريعة بالبطلان من المصالح، تحصل لدينا أنهم كانوا هم الوسط في هذا المسلك، كما كانوا وسطا في غيره من المسالك، فما لا يناسب الأصول من المصالح فمردود، فبهذا لم يتشددوا في قبول المصلحة المعلل بها، ولم يتساهلوا فيها، فيطلقوها عن القيود الشرعية، بل سلكوا الوسط فحققوا به المقاصد، وجلبوا به المنافع، ودرؤوا كثيرا من المفاسد، ولعله بسبب هذا المناط العظيم جاء مدحهم في النصوص بأنهم خير الناس[185]، فإن هذا المدح هو على ما كان عندهم من العلوم النافعة، وما أورثته من الأعمال الصالحة.

قال الجويني: (لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنتهض عللا للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذي رأى. فمسلك الضبط، النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها، فإذا لاحت وسلمت، تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة، وليس حايدا عن المآخذ المضبوطة، فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع)[186].

---

[184]- م.س: (**2** / **542**).

[185]- روى البخاري في الصحيح: كتاب فضائل الصحابة. باب فضائل أصحاب النبي ﷺ رضي الله عنهم. (**3** / **1335** برقم: **3451**) من حديث عبد الله ﷺ أن النبي ﷺ قال: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته".

[186]- البرهان في أصول الفقه: (**2** / **543**).

النقطة الثانية عشرة: جمعهم بين المتماثلين وتفريقهم بين المختلفين ما لم يظهر لهم خلاف موجب الجمع والتفريق. فهم يعملون بدلالة قياس الطرد ودلالة قياس العكس، لأن فهموا أن الشريعة جاءت بالجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، ومحال في شريعة الحكيم الخبير، أن تختلف المتشابهات أو تجتمع المختلفات من غير سبب موجب لهذا وذاك.

النقطة الثالثة عشرة: ردهم لما ردوه من التعليل، هو لتخلف شرط، أو وجود مانع، لا ردا للتعليل الصحيح.

فردهم للقياس الفاسد دليل على قبولهم للقياس الصحيح. قال ابن تيمية: (وكل قياس دل النص على فساده فهو فاسد، وكل من ألحق منصوصا بمنصوص يخالف حكمه فقياسه فاسد، وكل من سوى بين شيئين، أو فرق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله، فقياسه فاسد)[187].

فقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه؛ وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه)[188]. هو رد لحكم قياس انعقد فساده في نفسه، فبين أن الدين هو اتباع السنة، لا إعمال الرأي على غير الأصول.

النقطة الرابعة عشرة: أن التعليل عندهم ليس منهجا عقيما، ولا منهجا قاصرا، بل منهجا عاما للعلم والعمل في كل شؤون الحياة، ولا سيما مسائل السياسة العامة للدولة.

قال ابن القيم: (إن الصحابة قدموا الصديق في الخلافة، وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة)[189].

---

[187]- مجموع الفتاوى: (**19** / **287**).

[188]- سنن أبي داود: كتاب الطهارة. باب كيف المسح. (**1** / **42** برقم: **162**).

[189]- إعلام الموقعين: (**1** / **210**).

الفرع الرابع: أن التعليل أمر فطري لا تأتي الشرائع بخلافه.

وحرف هذه القضية، أنه تعالى قد ركز في فطر العباد عدم استواء الظلم والعدل، والفجور والعفة، والكرم والبخل، والصدق والكذب، فالفطرة تقضي بعدم التساوي بين هذه الصفات، كما تقضي بالفرق بين الغذاء النافع والسم القاتل.

قال ابن القيم: (إذا تأملت الشريعة التي بعث الله بها رسوله حق التأمل، وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك، ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة باديا على صفحاتها، مناديا عليها، يدعو العقول والألباب إليها، وأنه لا يجوز على أحكم الحاكمين، ولا يليق به أن يشرع لعباده ما يضادها، وذلك لأن الذي شرعها علم ما في خلافها من المفاسد والقبائح والظلم والسفه، الذي يتعالى عن إرادته وشرعه، وأنه لا يصلح العباد إلا عليها، ولا سعادة لهم بدونها ألبتة)[190].

ومن الدليل على أن الله تعالى فطر العباد على عدم التفريق بين المتماثلين وعدم الجمع بين المختلفين، وأن ذلك من الميزان الذي أنزله في قلوبهم وركزه فيها، من غير تمييز في ذلك بين مؤمن وكافر، لولا أن الشياطين اجتالتهم فأفسدت فطرتهم قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد : 25]، فهذا ذكره في سياق الامتنان على عباده بإنزال الميزان مع الكتاب لإقامة القسط؛ فجعلهما أخوين متلازمين، أنزلا لتحقيق مقصد واحد، وهذا فيه أعظم الدلالة على أنه يستحيل أن يناقض أحدهما الآخر؛ فالميزان هو العدل وآلة العدل، ولا شك أن المعقول الصريح من الميزان، لأنه توأم المنقول الصحيح.

قال ابن تيمية: (ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير، هو من الميزان. وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات. فإذا علمنا أن الله تعالى حرم الخمر لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء. ثم رأينا النبيذ يماثلها في ذلك، كان القدر المشترك الذي هو العلة، هو الميزان الذي أنزله الله في

[190]- مفتاح دار السعادة: (2 / 23).

قلوبنا لنزن به هذا ونجعله مثل هذا. فلا نفرق بين المتماثلين. فالقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله به)[191].

فالقياس الصحيح ميزان فطري فطر الله تعالى الناس عليه؛ فطرهم على الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، فأقروا بأن الظلم نقيض العدل، وأن الكرم نقيض البخل، وأن الشجاعة نقيض الجبن. كما فطرهم على الإقرار بأن الإحسان إلى الوالدين خير، وعقوقهما شر. كما فطرهم على أنه إذا أمرهم بخير وإحسان، كان ما هو أولى منه وأعظم داخلا في أمره، وعلى أنه إذا نهاهم عن شر ومنكر، كان ما هو أقبح منه أولى بالدخول في نهيه، (ولهذا فهمت الأمة من قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا} [النساء : **10**]، جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والمسكن وغيرها، وفهمت من قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء : **23**]، إرادة النهي عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى ...ومنع هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة)[192].

ومنه نعلم السر في مخاطبة الله تعالى الكفار الذين أشركوا به، بالأقيسة العقلية في القرآن، فإن ذلك تنبيه لهم، وحث على استعمال فطرهم وعقولهم، التي تقر بحسن التوحيد وقبح الشرك.

فمن ذلك قوله تعالى: {ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } [الروم : **28**].

فهذا مثل بيّن موافق للفطرة، ضربه الله للمشركين، والمعنى: هل يرضى أحدكم أن يكون مملوكه في ماله ونفسه مثله، فإذا لم ترضوا بهذا لأنفسكم فكيف جعلتم لله شركاء؟ فإنهم لا بد أن يقولوا: ليس عبيدنا شركاءنا فيما رزقتنا! فكأنه يقول لهم: فكيف يتصور أن

---

[191]- مجموع الفتاوى: (**9 /239- 240**).

[192]- إعلام الموقعين: (**1 / 218 –220**).

تنزهوا نفوسكم عن مشاركة عبيدكم، وتجعلوا عبيدي شركائي في خلقي، فهذا حكم فاسد مخالف للفطرة، فإذا بطلت الشركة بين العبيد وساداتهم فيما يملكه السادة، فيبطل من باب الأولى أن يكون شيء من العالم شريكا لله تعالى، لأن الخلق كلهم عبيد لله تعالى[193].

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: {ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ } [الزمر : **29**].

فهذا أيضا مثل آخر ضربه الله تعالى للناس لينبههم إلى استعمال الميزان الفطري، فإنه كفيل بأن يفرق بين التوحيد والشرك، فالشركاء في عبد واحد يتنازعون فيه، لأن لكل حقا فيه، بينما الذي يملك وحده عبدا ملكا خالصا لا يشاركه غيره فيه لا تقع له منازعة من أحد، فهل يستوي هذا وهذا، فبحكم الفطرة والميزان لا يستويان، كذلك لا يستوي المشرك الذي يعبد آلهة مع الله، والمؤمن المخلص الذي لا يعبد إلا الله وحده لا شريك له. فأين هذا من هذا؟ وهذا مثل في غاية البيان والوضوح لذلك قال تعالى عقبه: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} أي: على إقامة الحجة عليهم، {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ} أي: فلهذا يشركون بالله[194].

الفرع الخامس: أن التشويه الذي حدث في جمال الإسلام، وقع بسبب إلغاء منهج التعليل، سواء ما حدث من جهة الظاهرية، أو ما حدث من جهة المتكلمين.

إن تعليل الأحكام هو أساس الفقه وجمال الشريعة وبرهان صلاحيتها لكل زمان، فهو (نقطة الارتكاز في محور دائرة الاجتهاد والاستنباط، وعلى فهمه تتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع

[193]- اظ: تفسير القرطبي: (**14** / **23**).

[194]- اظ: تفسير ابن كثير: (**7** / **96**).

شبه الطاعنين عليها بالجمود وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يبتدئ طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون)[195].

ولعل من أبشع ما ينسب إلى التشريع الرباني، هو تجويز الأمر بالشيء مع النهي عن نظيره من كل وجه، والنهي عن الشيء مع إباحة نظيره من كل وجه -وهو التفريق بين المتماثلين والجمع بين المختلفين من غير سبب موجب لذلك-، ومرد هذه الشناعة إلى إنكار حكمة الله تعالى في الخلق والأمر، والزعم بأنه ما خلق ولا شرع إلا لمحض المشيئة. وهذا قول الأشعري[196] وأصحابه، والظاهرية وغيرهم. وقد خالفوا قول أكثر الناس الذي حاصله أنه تعالى فعل المفعولات، وأمر بالمأمورات لحكمة موجودة[197].

وقد تفرعت مسألة التعليل عن مسألة إيجاب الأصلح على الله تعالى أم عدم إيجابه، وهذه نفسها تفرعت عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي غلا فيها المعتزلة، وجفا عنها الأشاعرة، وتوسط فيها أهل السنة. وهذه أيضا تفرعت عن مسألة الخلاف في خلق

---

[195]- تعليل الأحكام: شلبي. (ص: **4-5**).

[196]- العلامة، إمام المتكلمين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى ابن أمير البصرة بلال بن أبي بردة ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري، اليماني، البصري. (**260=324**). كان عجبا في الذكاء، وقوة الفهم. برع في معرفة الاعتزال، فكرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ولكن بسبب تقصيره في علم السنة وتسليمه للمعتزلة أصولا فاسدة صار في أقواله مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالف به السنة وإن كان لم يوافق المعتزلة مطلقا، لأنه بعد الاعتزال كان تابعا لأصول ابن كلاب، قبل أن يعلن في الإبانة رجوعه إلى مذهب شيخ السنة أحمد بن حنبل، فالعقيدة المنسوبة إليه اليوم هي عقيدة ابن كلاب لا ما استقر عليه في كتاب الإبانة، والذين حطوا عليه من علماء السنة من حنابلة وشافعية ومالكية وغيرهم إنما قصدهم الحط من عقيدة ابن كلاب لا الحط على ما في كتاب الإبانة وبعضهم يشكك في رجوعه إلى السنة المحضة. وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا من عصم الله تعالى. قال الذهبي:رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات، وقال فيها:تمر كما جاءت. ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولا تؤول.
اظ:سير أعلام النبلاء. الذهبي. (**15** / **85**) والفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**247/5** و: **314**)؛ والاستقامة: ابن تيمية. (**1** / **212**).

[197]- مجموعة الفتاوى: ابن تيمية. (**8** / **52** - **61**).

أفعال العباد التي كان فيها المعتزلة والأشاعرة على طرفي نقيض، وتوسط فيها أهل السنة والجماعة[198].

فالمعتزلة لما قالوا بوجوب تعليل أفعال الله تعالى بالغرض، احتجوا بأن أفعاله تعالى لو لم تكن معللة، للزم أن تكون عبثا، والله تعالى منزه عن العبث فالله تعالى حكيم، والحكمة هي مطابقة ما هو راجح في نفس الأمر، (وتسليم المخالف لوجود الحكم وأنها غير باعثة، ولا مقصودة يترتب عليه أن يكون نظام العالم، ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالباري جل وعلا ما لا يخفى)[199].

ثم اختلفوا في تفسير الواجب عليه سبحانه، فذهب منهم طائفة إلى أن معناه ترك ما يخل بالحكمة. وفسره طائفة بما يستحق تاركه الذم، ولكن لزوم ذلك عليه تعالى محال، لأنه غير مكلف[200].

ورد الأشاعرة على المعتزلة بنفي الغرض عن الله تعالى أصلا، لأن ما كان باعثا لله تعالى أوهم القهر -تعالى الله عن ذلك-، لذلك أنكروا أن يكون لأفعال الله تعالى غايات محمودة وحكم مقصودة، لأن إثبات ذلك يوهم القهر عندهم، فلا يكون الرب تعالى مختارا، لأن من فعل لعلة لا يكون مختارا، فعادت أفعاله تعالى عندهم إلى محض المشيئة بلا غاية مقصودة ولا علة محمودة، والفصل بين صفتي المشيئة والحكمة له لوازم في غاية القبح ينزه الباري سبحانه وتعالى عنها.

قال الآمدي: (رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى هو باطل لما عرف من أصلنا، بل جاز أن يكون الأمر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة)[201].

---

[198]- اظ:تعليل الأحكام: شلبي. (ص: **98**).

[199]- م.ن: (ص: **99**).

[200]- اظ: م.ن: (ص: **98-99**).

[201]- الإحكام: الآمدي. (**3** / **146**).

وعلى هذا الاعتقاد يجوز أن يخلد الله تعالى أولياءه الطائعين في نار جهنم، كما يجوز أن يدخل أعداءه جنات النعيم، بما أن مرد الأمر إلى المشيئة المحضة دون الحكمة البالغة.

وإلغاء منهج التعليل يعد من أعظم العوائق التي تحول دون استلهام روح التشريع، لأنه يرد تشريع الأحكام إلى مجرد المشيئة، التي لو تجردت عن اقتران الحكمة معها لأدى ذلك إلى تجويز ما يتنزه عنه عقلاء بني آدم وغير عقلائهم، بل منهج إنكار التعليل عائق عما هو دون مرتبة استلهام روح التشريع، فاعتماده أصلا يشل كل حركة عقلية لفهم أبسط الجزئيات الفقهية. وفي الفكر الناكب عن منهج القرآن والسنة وسبيل الصحابة نماذج كثيرة عن ذلك.

قال ابن القيم: (طريقة إنكار الحكم والتعليل، ونفي الأوصاف المقتضية لحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، وتأثيرها واقتضائها للحب والبغض، الذي هو مصدر الأمر والنهي بطريقة جدلية كلامية، لا يتصور بناء الأحكام عليها، ولا يمكن فقيها أن يستعملها في باب واحد من أبواب الفقه)[202].

وكان من نتيجة هذه المجادلات الكلامية أن الأصوليين الذين تأثروا بمباحث علم الكلام، نفوا أن يقع التعليل بالحكمة والمصلحة، وحصرهم التعليل في الأوصاف الظاهرة. وهذا يبين تناقضهم حين أنكروا التعليل في الخلق والأمر، ثم في مباحث الأصول يثبتون القياس، وهو فرع عن مسألة تعليل خلق الله تعالى وأمره.

ولا يخفى أن قولهم بنفي الحكمة في الخلق والأمر، يفقد الشريعة جمالها وروحها، ويفقدها أهم خصائصها، زيادة على أنه قول مخالف للقرآن والسنة والسلف والأئمة. وكان الظاهرية ألزم منهم للوازم قولهم بنفي تعليل الخلق والأمر، لذلك نفوا القياس طردا لقولهم بنفي الحكمة.

---

[202]- مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (2 / 22-23).

الفرع السادس: أن وجود العلة ووضوحها هو بمثابة النص على الحكم، لذلك يكون بعض القياس قطعيا لا ظنيا.

لذلك كان الشرط ألا تثبت العلة إلا بدليل صالح لإثباتها، وهذا لا يستغرب، لأن العلة كالحكم، فكما لا بد له من دليل، كذلك لا بد لها من دليل، إذ الكلام في الحكم الشرعي والعلة الشرعية. (والذي يدل على صحة العلة شيئان: أصل واستنباط. فأما الأصل فهو قول الله وقول رسوله ﷺ وأفعاله وإجماع الأمة، فأما قول الله وقول رسوله فدلالتهما من وجهين: أحدهما: من جهة النطق. والثاني: من جهة الفحوى والمفهوم... وأما الضرب الثاني من الدليل على صحة العلة، فهو الاستنباط، وذلك من وجهين: أحدهما: التأثير. والثاني: شهادة الأصول. فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم لوجود معنى، فيغلب على الظن أنه لأجله ثبت الحكم، .. وأما شهادة الأصول، فتختص بقياس الدلالة)[203].

فإذا ثبتت العلة بدليلها كان لها سلطان على الحكم يلزمه باتباعها، فيدور معها وجودا وعدما، عكسا وطردا.

قال ابن القيم: (الحكم يدور مع علته وسببه وجودا وعدما، ولهذا إذا علق الشارع حكما بسبب أو علة، زال ذلك الحكم بزوالهما، كالخمر علق بها حكم التنجيس ووجوب الحد لوصف الإسكار، فإذا زال عنها وصارت خلا، زال الحكم، وكذلك وصف الفسق علق عليه المنع من قبول الشهادة والرواية، فإذا زال الوصف، زال الحكم الذي علق عليه، والشريعة مبنية على هذه القاعدة)[204].

وتتضح ترجمة الفرع جليا في مفهوم الموافقة، فهو معدود عند جماعة من المحققين من الدلالة القياسية لأن الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل.

---

[203]- الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي. (**1/298-303** باختصار).

[204]- إعلام الموقعين: (**4/90**).

قال الشنقيطي[205]: (جمهور علماء الأصول على أنه مفهوم من نفس اللفظ، وليس بقياس خلافاً للشافعي الذي يسميه القياس الجلي)[206].

ويسميه جماعة من العلماء كالشافعي وغيره: القياس في معنى الأصل، فهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى: فحوى الخطاب، وإن كان مساويا له فيسمى: لحن الخطاب. مثاله قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا} [الإسراء : 23]، فقد قال أهل العلم: إن النهي عن التأفف والنهر هو منطوق الآية، فقد نهى الله تعالى عنهما لما فيهما من إلحاق الأذية بالوالدين. فيكون ضرب الوالدين وخنقهما وقتلهما أولى بالتحريم من قول أف لهما، فمنطوق الآية هو النهي عن قول أف، ومفهومها هو النهي عن الضرب والخنق والقتل.

وحتى داوود بن علي[207] إمام الظاهرية لم يخالف في مفهوم الموافقة في إحدى الروايتين عنه، بل لم يخالف فيه إلا ابن حزم، وزعم أن الآية لا يستفاد منها النهي عن

205- الشنقيطي: (**1325** - **1393** هـ = **1907** - **1973** م) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي: عالم ومحقق ومفسر ومدرس من علماء شنقيط (موريتانيا). ولد وتعلم بها. وحج (**1367** هـ) واستقر مدرسا في المدينة المنورة ثم الرياض وأخيرا في الجامعة الإسلامية بالمدينة (**1381**هـ) تولى التدريس في المعاهد العلمية والكليات الشرعية في الرياض والمدينة، وكان ضمن هيئة كبار العلماء وعضوًا في رابطة العالم الإسلامي. له كتب، منها (أضواء البيان في تفسير القرآن) وغيره. وتوفي بمكة. الأعلام: الزركلي. (**6** / **45**).

206- مذكرة أصول الفقه: الشنقيطي: (ص: **237**). وقد اختلف العلماء في دلالة مفهوم الموافقة هل هي لفظية أو قياسية على قولين: ذهب الشافعي إلى أنها قياسية ، وهو الذي نقله الهندي عن الأكثرين، وصححه أبو إسحاق الشيرازي وجرى عليه القفال الشاشي. وخالف المتكلمون بأسرهم– الأشعرية والمعتزلة- فذهبوا إلى أنها لفظية، وهو الذي صححه أبو حامد الإسفرائيني، ثم اختلفوا هل المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى، أم هو مفهوم بالسياق والقرائن وعليه المحققون، والدلالة عندهم مجازية من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم. قال الماوردي: (والجمهور على أن دلالته من جهة اللغة لا من جهة القياس). اظ: إرشاد الفحول: الشوكاني. (**2/37-38**).

[207]- داوود بن علي: (**200** هـ- **270**هـ) الفقيه المجتهد أبو سليمان الأصبهاني البغدادي فقيه أهل الظاهر، تفقه بإسحاق بن راهويه وصنف التصانيف وكان بصيرا بالحديث صحيحه وسقيمه. قال الخطيب: كان إماما ورعا ناسكا زاهدا، وفي كتبه حديث كثير لكن الرواية عنه عزيزة جدا. كان من أكبر الناس تعصبا للإمام الشافعي -رضي الله عنه- وصنف في فضائله والثناء عليه كتابين وكان صاحب مذهب مستقل وتبعه جمع كثير يعرفون بالظاهرية. وقال ثعلب: كان عقل داود أكثر من علمه.

ضرب الوالدين وخنقهما، وادعى أنها لا تفيد إلاّ النهي عن قول أف، وأن هذا هو المفهوم في لغة العرب والعقل، قال: (ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إن نهي الله عز وجل عن قول (أف) للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف)[208]. لذلك قال ابن تيمية: "هذه مكابرة"[209].

وقد علق الحافظ الذهبي[210] على كلام ابن حزم بقوله: (يا هذا! بهذا الجمود وأمثاله جعلت على عرضك سبيلا، بل يقال لك: ما فهم أحد قط من عربي ولا نبطي ولا عاقل ولا واع أن النهي عن قول أف للوالدين إلا وما فوقها أولى بالنهي منها، وهل يفهم ذو حس سليم إلا هذا؟ وهل هذا إلا من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأصغر على الأكبر؟ ..فإن الرجل إذا قال لامرأته: لا تكلمي الرجال أضربك، فذهبت وزنت مع الرجال ولم تكلمهم كلمة، كانت عاصية له قطعا، بل كانت أشد عصيانا بذلك، وأحق بالضرب، وأولى أن لو كلمت الرجال فقط)[211].

اظ: تذكرة الحفاظ:الذهبي. (ص **257** رقم **571**)؛ و: شذرات الذهب: ابن العماد. (**2 / 158**).

208- الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم. (**7 / 373**).

[209]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**38/2**).

[210]- محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني الأصل الفارقي ثم الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين الذهبي الحافظ الكبير المؤرخ صاحب التصانيف السائرة في الأقطار (**673** هـ- **748**هـ) أجاز له في سنة مولده جماعة بعناية أخيه من الرضاع وطلب بنفسه بعد سنة **690** فأكثر ومهر في فن الحديث وجمع فيه المجاميع المفيدة الكثيرة. جميع مصنفاته مقبولة مرغوب فيها رحل الناس لأجلها وأخذوها عنه وتداولوها وقرؤوها وكتبوها في حياته وطارت في جميع بقاع الأرض وله فيها تعبيرات رائقة وألفاظ رشيقة غالبا لم يسلك مسلكه فيها أهل عصره ولا من قبلهم ولا من بعدهم وبالجملة فالناس في التاريخ من أهل عصره فمن بعدهم عيال عليه ولم يجمع أحد في هذا الفن كجمعه ولا حرره كتحريره. قال البدر النابلسي في مشيخته: كان علامة زمانه في الرجال وأحوالهم جيد الفهم ثاقب الذهن وشهرته تغنى عن الإطناب فيه. قال الصفدي: لم يكن عنده جمود المحدثين بل كان فقيه النفس له دراية بأقوال الناس. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: الشوكاني. دار المعرفة، بيروت، (**2 / 110** وما بعدها).

[211]- القياس بين مؤيديه ومعارضيه: عمر سليمان الأشقر. الدار السلفية، الكويت، ط:**1**، **1399**هـ-**1979**م، (ص: **37 – 38** باختصار).

لذلك ردوا العلل التي لا تكون عند التمحيص عللا مقبولة، كإثبات القياس لمجرد الشبه، فإنه مردود بالفطرة والشرعة والمعقول.

قال أبو المظفر السمعاني: (الصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به، لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم، بأن يفيد قوة الظن ليحكم بها، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم، وليس هو مما يفيد قوة الظن حتى يوجب حكما، وقد استدل من قال: إن قياس الشبه ليس بحجة، بأن المشابهة في الأوصاف لا توجب المشابهة في الأحكام، فإن جميع المحرمات يشابه بعضها بعضا في الأوصاف، ويختلف في الأحكام، ولأن المشابهة فيما لا يتعلق بالحكم، لا توجب المشابهة في الحكم، لأن العلة هي الجالبة للحكم..، إن الأصل في القياس هم الصحابة، والمنقول عن الصحابة النظر إلى المصالح، والعلل المعنوية، فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجه ما)[212].

ولذلك أيضا جاء هذا النوع من القياس في القرآن في معرض الذم، بينما القياس بوجه عام لا يأتي في القرآن مدحه ولا ذمه، وإنما جاء مدح العدل والميزان الذي منه القياس الصحيح، فالسكوت عن القياس بوجه عام مع ذم قياس الشبه، يدل على أنه أحط في الرتبة من القياس الذي فيه تفصيل. ومنه قوله تعالى إخبارا عن إخوة يوسف وما اختلقوه في حقه وحق أخيه: {قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ} [يوسف : **77**].

فلم يذكروا في الجمع بين الأصل والفرع من علة، ولا دليل علة، غاية ما علقوا به حكم القياس، الشبه الذي لا تأثير له في الحكم، وهو شبه لا اعتبار به في هذا الموطن، فهو كمن يحرم العصير الطيب لشبهه بالخمر بجامع كونه سائلا، فإن هذا الشبه ليس له تأثير في الحكم، فوصف الأخوة ليس علة مقتضية للحكم، حتى ولو ثبت أن أخاه سرق، بل يلزم على هذا أن يكونوا هم أنفسهم سراقا، لأن هذا الوصف متحقق فيهم أيضا، لأنهم هم أيضا إخوته، فحتى الشبه الفارغ لم يطردوه حيث اعتبروه في موطن دون غيره مما هو مثله[213].

---

[212]- قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي. ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1418**هـ/**1999**م، (**2/166**، **168**).

[213]- اظ: إعلام الموقعين: (**1** / **148-149**).

كما يظهر سلطان العلة وتأثيرها في حالة جواز القياس على أصل بدا مخالفا للأصول، إذا كانت علته ثابتة بالدليل، فإذا ثبت الحكم وثبتت علته، جاز القياس عليه وصار بنفسه أصلا.

قال السمعاني: (يجوز القياس على أصل مخالف في نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل ورد به الشرع ودل عليه الدليل... [لأن] المعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلا بنفسه، فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول ... فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول، ويكون القياس على الكل واحدا)[214].

وقال ابن تيمية: (ذهب طائفة من الفقهاء إلى أن ما ثبت على خلاف القياس، لا يقاس عليه، ويحكى هذا عن أصحاب أبي حنيفة. والجمهور أنه يقاس عليه، وهذا هو الذي ذكره أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، وقالوا: إنما ينظر إلى شروط القياس، فما عُلمت علته، ألحقنا به ما شاركه في العلة، سواء قيل: إنه على خلاف القياس أو لم يُقل، وكذلك ما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع، والجمع بدليل العلة كالجمع بالعلة، وأما إذا لم يقم دليل على أنه كالأصل، فهذا لا يجوز فيه القياس، سواء قيل: إنه على وفق القياس أو خلافه)[215].

ومن مثال ذلك العرايا، فإنه يقاس عليها ما في معناها، هذا إذا قلنا تنزلا: إنها ثابتة على خلاف القياس، وهذا مردود لأن الأحكام الشرعية كلها على وفق القياس الصحيح، فلو اطرد معنى القياس على وجه ما، ثم رأينا صورة تخالفه وتشذ عنه، علمنا أن تلك المخالفة كانت لمعنى فيها ليس في باقي صور القياس، وذلك المعنى جعلها أصلا بنفسها يمكن أن يلحق بها ما شابهها فيه، فالقياس على ما ثبت من الأحكام سائغ، ولو بدا مخالفا للأصول، لأن ثبوته يجعله أصلا مستقلا يقبل أن يقاس عليه كغيره من الأصول.

---

[214]- قواطع الأدلة في الأصول: (**2/119-121** باختصار).

[215]- مجموع الفتاوى: (**20/555**).

الفرع السابع: دلالة القياس على روح التشريع من حيث ردهم القياس حين لا يستوفي شروطه.

وهذا من أبين الدليل على أن القياس الصحيح حق، لأنه على وفق الأصول الشرعية، فنسبه منها قريب إلى الغاية التي يصعب فيها التمييز بين ما ثبت بالنص وبين ما ثبت بالقياس الصحيح من الأحكام، التي لو عرضت على العقلاء مجردة عن دلائلها لصعب عليهم الجزم بأي منهما قد ثبتت بالنص أم بالقياس؟ لأنهم يرونها موافقة لدلالة العقول الصريحة.

لذلك احتاط أهل الحديث والسنة في قبول القياس، فاشترطوا له من الشروط ما يجعله صحيحا موافقا لدلالة النصوص، ومن هنا قالوا: لا قياس في مورد النص. وذلك أننا قد علمنا من قبل أنه أصل غير معصوم منه الصحيح ومنه الفاسد، ولا شك أن أولى الأقيسة بوصف الفساد، هو الذي يكون في موارد النصوص، فالفساد وقتها مقطوع به.

وأيضا، فما معنى أن يقبل القياس عندما يقابل النص؟ لا معنى لذلك إلا الطعن في النص ومحاكمته إلى القياس، بحيث يصير القياس أصلا معصوما حاكما، ويصير النص أصلا غير معصوم يحاكم إلى القياس، فما قبله القياس من النصوص كان مقبولا، وما رده كان مردودا، وهل في تنكيس الحقائق وقلبها أبين من هذا؟

فإن هذا ليس سبيل الأنبياء وأتباعهم، بل هو سبيل أعداء الرسل؛ ولو تأمل العبد مسلك ورثة الرسول ﷺ لرأى أن عمدتهم على الأصول المعصومة: كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وما أجمع عليه سلف الأمة، ولا يلجؤون إلى القياس إلا عند الضرورة، وذلك حين تعوزهم النصوص.

فأين مسلك من يقدم القياس الفاسد على الوحي من مسلك من لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم وجدان النص؟ وأي الفريقين أعلم بالله تعالى وبرسوله ﷺ وبدينه؟

قال أحمد كما في رواية الميموني: (سألت الشافعي عن القياس. فقال: عند الضرورة)، وأعجبه ذلك[216].

---

[216]- العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء. ت: د. أحمد بن علي بن سير المباركي. بدون ناشر، ط:2، **1410** هـ - **1990**م، (**4 / 1336**).

وكما جرى أهل الحق على استعمال القياس ضرورة -وهذا من جنس الاقتصاد في القياس-، جروا كذلك على عدم استعماله في المقدرات كالتعبدات المحضة ونحوها، والذين جوزوا تقديمه على النص يلزمهم أن يقولوا به في التعبدات المحضة، لأن كل ذلك خروج به عن سبيله القاصد. فإذا جاز أن تدفع به النصوص الصحيحة، فأن يستعمل في التعبدات المحضة أولى؛ لأن قاعدة الباب واحدة، فالزيادة في التعبدات هي في معنى إلغاء النص الشرعي وتقديم القياس عليه، لأن تقدير الشارع وسكوته في التعبدات هو كالنص على عدم الشرعية، فتقديم القياس على النص في المعقولات هو كتقديمه على النص في التعبدات، لأن النص في التعبدات أوسع نطاقا منه في المعقولات، فيدخل فيه صورة السكوت عن التشريع مع قيام المقتضي للفعل.

فهذا السكوت هو نص على عدم الشرعية، فإذا أقدم العبد على الفعل المسكوت عنه، فهو قد قدم نظره على النص الشرعي، فلا فرق بينه وبين من قدم نظره على النص الشرعي في المعقولات.

قال ابن كثير عند تفسير قوله تعالى: {أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [النجم : **38**]: (من هذه الآية الكريمة استنبط الشافعي، ومن اتبعه أن القراءة لا يصل إهداء ثوابها إلى الموتى؛ لأنه ليس من عملهم ولا كسبهم؛ ولهذا لم يندب إليه رسول الله ﷺ أمته ولا حثهم عليه، ولا أرشدهم إليه بنص ولا إيماء، ولم ينقل ذلك عن أحد من الصحابة، رضي الله عنهم، ولو كان خيرا لسبقونا إليه، وباب القربات يقتصر فيه على النصوص، ولا يتصرف فيه بأنواع الأقيسة والآراء)[217].

وأيضا فإن تقديم القياس على النص، فيه إقامة التناقض بينه وبين النص، ثم تقديمه على النص، والمقدمة الأولى معلومة الفساد بالضرورة الدينية، فإن القياس الصحيح لا يخالف النص أبدا، لأنهما دليلان شرعيان فأنى يختلفان؟ وإنما الذي يخالف النص هو

---

[217]- تفسير ابن كثير: (**7** / **465**).

القياس الفاسد، والقوم قد اعتقدوا مخالفة القياس الذي انعقدت صحته في نفوسهم للنص، وهذا مؤداه أن الله تعالى يشرع من الشرائع ما يخالف دلالة العقول الصريحة. وهذا أقصى ما يمكن أن يصل إليه السهو والذهول عن كبرى الحقائق والضلال عنها.

قال الجصاص: (كان عمر ﷺ إذا نزل به نازلة من أمر الأحكام سأل الصحابة: هل فيكم من يحفظ عن رسول الله ﷺ فيها شيئا؟ فإذا روي له فيها أثر قبله ولم يفتقر معه إلى مشاورة ولا اجتهاد، فإذا عدم حكمها في الكتاب والسنة، فزع إلى مشاورة الصحابة وإلى اجتهاد الرأي فيها. وكذلك كان أمر سائر الصحابة والتابعين ومن بعدهم، إنما كانوا يفزعون إلى النظر والاستدلال عند عدم النصوص، ولم يحك عن أحد منهم مقابلة النص بالقياس، ولا معارضته بالاجتهاد)[218].

قال ابن القيم: (ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم مخالف، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل)[219].

وقال ابن تيمية: (دلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا، كما لا يوجد معقول صريح مخالف للمنقول الصحيح)[220].

---

[218]- الفصول في الأصول: أحمد بن علي الرازي الجصاص. ت: د.عجيل جاسم النشمي. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط:**1**، **1405**هـ**1985**م، (**2 / 317**).

[219]- إعلام الموقعين: (**24/4**).

[220]- مجموع الفتاوى: (**288/19**).

فالقياس الصحيح لا يخالف دلالة النصوص، لأن الدلائل الشرعية لا تتعارض بإطلاق، سمعية كانت أو عقلية، فلا تتعارض السمعيات فيما بينها، ولا العقليات فيما بينها، ولا تتعارض السمعيات مع العقليات.

وكما يمتنع تقديم القياس على النص لمناط العصمة في النص دون القياس، كذلك يمتنع تقديم القياس على إجماع السلف لنفس المناط.

قال ابن تيمية: (رأيت الصحابة أفقه الأمة وأعلمها، واعتبر هذا بمسائل الأيمان والنذور وغيرها،... المنقول فيها عنهم هو أصح الأقوال قضاء وقياسا، وعليه يدل الكتاب والسنة والقياس الجلي، وكل قول سوى ذلك تناقض في القياس مخالف للنصوص،...وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده؛ وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد؛ وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام)[221].

فالحق أن القياس الصحيح يعين على تحصيل مقصود الشارع من الأحكام، وبالتالي فهو يعين على فهم روح التشريع، لأن صريح المعقول لا يخالف صحيح المنقول، فهما دليلان شرعيان، والقضية إذا استبانت بصريح العقل وصحيح النقل فقد جازت القنطرة، وصار لها صولة تلزم المعاند بالإذعان.

---

[221]- م.س: (**20** /**582**- **583** باختصار وتصرف يسير).

المطلب الثاني: المصلحة.

المعنى اللغوي:

المصلحة مصدر: صلح، ومادة هذا الفعل تدل على خلاف الفساد، فالصلاح ضد الفساد، والمصلحة الصلاح، وهي واحدة المصالح[222]، وهي في اللغة المنفعة[223].

المعنى الاصطلاحي:

قال الغزالي: (المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة)[224].

ودلالة المصلحة على روح التشريع من وجوه أتناولها في فروع وبالله تعالى أتأيد:

الفرع الأول: أن الدين برمته أنزل وشرع لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد.

فتحقيق مصالح العباد هو غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب، لذلك كان أس الشريعة الأعظم تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما.

---

[222]- اظ:الصحاح. الرازي. ترتيب: محمود خاطر. ط:**2**، **1983**م، (ص:**290**).

[223]- اظ:لسان العرب. ابن منظور. (**2/516-517**).

[224]- المستصفى: الغزالي. (**1** /**174**).

قال العز بن عبد السلام: (من مارس الشريعة، وفهم مقاصد الكتاب والسنة، علم أن جميع ما أمر به، لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهي عنه، إنما نهي عنه لدفع مفسدة أو مفاسد، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين، والشريعة طافحة بذلك)[225].

قال ابن القيم: (القرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الإحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة)[226].

ودلالة هذه القضية أظهر من أن يستدل لها، بل أدلتها من الكثرة بالمكان الذي يتعذر فيه إيرادها جميعا، بل كل حكم دليل على ذلك، وكما قال تعالى: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [إبراهيم : **10**]، كذلك لا شك في أن مبنى الشريعة على رعاية المصالح في المعاش والمعاد.

وأيضا، فإن سنته تعالى في الخلق، أنه كلما كانت حاجة العباد إلى شيء أعظم من حاجتهم إلى غيره، كان توفيره أكثر، فلما كانت حاجتهم إلى الهواء أعظم من حاجتهم إلى الماء، كان توفيره أكثر من توفير الماء. كذلك لما كانت حاجتهم إلى الماء أعظم من حاجتهم إلى البر والحنطة، كان توفيره أعظم، وهكذا. كذلك سنته تعالى في الأمر هي على هذه الشاكلة، فإنه لما كانت حاجة عباده إلى شريعته وما فيها من المصالح التي تفوق الحصر، أكثر من حاجتهم إلى غيرها، أَكْثَرَ من ذكر الأدلة على هذا المعنى الشريف بشتى الأساليب والطرق، ليدلهم على ذلك، ليعلموا أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم.

---

[225]- الفوائد في اختصار المقاصد. (القواعد الصغرى): عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. ت: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط:**1**، **1416**هـ، (**1** / **53**).

[226]- مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (**2** / **22-23**).

وإذا تأمل العاقل شرائع الإسلام، ثم فقهها حق الفقه، أورثه ذلك علما بقواعد الشريعة ومقاصدها، وأيقن أن تلك المقاصد والقواعد جميعها مبناها على أصل واحد لا يشذ عنه مقصد، ولا يعزب عنه قاعدة، وهو: أن مبنى الشريعة الحكيمة الخالدة على تحصيل المصالح وتكميلها بحسب الإمكان، وألا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها جميعا حصلت، وإن تزاحمت بحيث لم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت بعضها، حصل أعظمها وأكملها وأهمها وأشدها طلبا للشارع بتفويت المرجوح، وهو باب ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما.

وعلى تعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، وألا يفعل منها شيء، فإن أمكن تعطيلها جميعا عطلت، وإن تزاحمت بحيث لم يمكن درء بعضها إلا بفعل بعضها درئ أعظمها وأبغضها للشارع، وأشدها نهيا له بفعل المرجوح، وهو باب تفويت شر الشرين باحتمال أدناهما.

وإذا تزاحمت المصالح والمفاسد، فالواجب أن تفعل المصالح، وأن تدرأ المفاسد، فإن لم يمكن فعل المصلحة إلا بفعل سيئة، ولم يمكن اجتناب السيئة إلا بترك مصلحة، قدم الراجح من حسنة المصلحة وسيئة المفسدة.

ومن لم يوازن بين المصالح والمفاسد في الأفعال والتروك، فإنه يقع في نوع من الالتباس، يترك بمقتضاه واجبات كبيرة وحسنات عظيمة يظنها سيئات، ويفعل محرمات شديدة وسيئات عظيمة يظنها حسنات، وهو باب الورع البارد والاحتياط المغشوش. وذلك حين ينظر العبد إلى السيئة، من غير نظر إلى ما يقابلها من الحسنة التي قد تربو عليها، أو ينظر إلى المصلحة، من غير نظر إلى ما يقابلها من السيئة التي قد تربو عليها.

بهذا الأصل الشريف قضت الحكمة الإلهية، وعليه استقرت الشريعة الربانية، فكان أعظم دليل، وأنصع برهان على رحمة الله، وعدله، وحكمته وعلمه، وإحسانه وبره، وكماله المطلق، وسؤدده التام، وأن له الأسماء الحسنى والصفات العلى.

ونصيب العبد من شهود معنى هذا الأصل الشريف، يعظم بعظم شهوده لمصالح الشريعة، وحكمها، وأسرارها، ومقاصدها، وجمالها ومحاسنها، وهو أساس الكلام في مآخذ الأحكام ومداركها، وعللها وأوصافها، وهو الذي هدى الله تعالى إليه من اصطفاهم من عباده لخلافة الرسول ﷺ في التبليغ عنه ودعوة الخلق إليه[227].

الفرع الثاني: أن من الأحكام ما أوكل الشارع التصرف فيه اتباعا للمصلحة، فلم يكن كالشرع الدائم.

وهذا له دلالته العظيمة على أن التشريع برمته منوط بالمصلحة، فكله مصلحة، ولكن لما انقسم إلى معقول المعنى وتعبدي محض، لم ندرك في الثاني من المصلحة إلا على جهة الإجمال، أما المعقول فيمكن إدراك كثير من تفاصيله.

ومن آثار الخطأ في هذا المعنى إجراء كل الأحكام على نسق واحد، وعدها جميعا من التعبدي المحض والشرع الدائم، وإنكار كون بعض الأحكام شرع شرعا مؤقتا تابعا للمصلحة، فإذا جاء هذا النوع من الأحكام لم يقبله عقل من أجرى الأحكام على معنى التشريع الدائم بإطلاق، لذلك يسعى في التملص منه بشتى المعاذير التي سرعان ما تتلاشى عند التمحيص والتدقيق، بسبب أنه وحي يوحى كباقي الوحي، والمقرر وجوب إعمال جميع الوحي إذا أمكن ذلك، فهذا أولى من إلغاء بعضه، لأنه كله من عند الله تعالى، فليس بعضه أولى من بعض.

---

[227]- اظ:الاستقامة: ابن تيمية. (**1 / 439**)؛ (**2 / 167**)؛ و:جامع الرسائل: ابن تيمية. ت: د. محمد رشاد سالم. دار العطاء، الرياض، ط:**1**، **1422**هـ - **2001**م، (**2 / 141**). و: درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية. (**4 / 332**). و: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. مكتبة ابن تيمية، (**20 / 48**)؛ (**23 / 343**). ومجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**512/10**)؛ (**48/20**)؛ (**56/20**)؛ (**182/23**)؛ (**343/23**). و: مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (**2 /19**؛ **22-23**).

ومن أمثلة هذه القضية قوله ﷺ : "من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه"[228].

وهذا الحكم هو من الشرع المؤقت الذي يشرع تعزيرا، وقد رده بعضهم بكون الأمة أجمعت على أنه لا يقتل في الرابعة، ولكن دعوى الإجماع منقوضة بخلاف من قال به من السلف.

كما رد بأنه منسوخ بحديث عبد الله حمار[229]، فإن النبي ﷺ لم يقتله في الرابعة، ومعلوم أن دعوى النسخ إنما تتم بثبوت الإتيان به بعد الرابعة، ومنافاته للأمر بقتله، كما تحتاج إلى معرفة التاريخ، وهو متعذر في هذا الموطن، ولا يعجز المخالف عن عكس الدعوى.

ورد بأنه معارض بحديث: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة"[230].

وهذا أيضا وجه ضعيف، لأنه أخص منه، والواجب تقديم الخاص على العام[231].

قال ابن القيم: (والذي يقتضيه الدليل أن الأمر بقتله ليس حتما، ولكنه تعزير بحسب المصلحة، فإذا أكثر الناس من الخمر ولم ينزجروا بالحد، فرأى الإمام أن يقتل فيه قتل،

---

[228]- سنن الترمذي: كتاب الحدود. باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه. (4 / 48 برقم: 1444).

[229]- رواه البخاري في الصحيح: كتاب الحدود. باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج من الملة. (6 / 2489، برقم: 6398) من حديث عمر بن الخطاب ﷺ أن رجلا على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله ﷺ وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب فأتي به يوما فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي ﷺ: "لا تلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله".

[230]- صحيح البخاري: كتاب الديات. باب قول الله تعالى: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة : 45]، (6 / 2521 برقم: 6484).

[231]- اظ:حاشية ابن القيم: (12 /56- 57).

ولهذا كان عمر ﷺ ينفي فيه مرة، ويحلق فيه الرأس مرة، وجلد فيه ثمانين، وقد جلد فيه رسول الله ﷺ وأبو بكر ﷺ أربعين، فقتله في الرابعة ليس حدا، وإنما هو تعزير بحسب المصلحة، وعلى هذا يتخرج حديث الأمر بقتل السارق إن صح[232])[233].

ومن أمثلة هذه القضية أيضا أمره ﷺ بقتل من اتهم بأم ولده، فلما ظهرت براءته أمسك عنه، فقد روى ابن أبي خيثمة وابن السكن وغيرهما من حديث ثابت عن أنس ﷺ أن ابن عم مارية كان يتهم بها، فقال النبي لعلي بن أبي طالب ﷺ: "اذهب فإن وجدته عند مارية، فاضرب عنقه"، فأتاه علي، فإذا هو في ركي يتبرد فيها، فقال له علي: أخرج، فناوله يده فأخرجه، فإذا هو مجبوب ليس له ذكر، فكف عنه علي، ثم أتى النبي فقال: يا رسول إنه مجبوب ما له ذكر[234]. وفي لفظ آخر: أنه وجده في نخلة يجمع تمرا، وهو ملفوف بخرقة، فلما رأى السيف ارتعد وسقطت الخرقة، فإذا هو مجبوب لا ذكر له[235].

---

[232]- وحديث قتل اللص الذي أشار إليه ابن القيم قد رواه النسائي من طريقين: الأولى: من حديث مصعب بن ثابت عن محمد بن المنكدر عن جابر.

والثانية: من حديث النضر بن شميل حدثنا حماد حدثنا يوسف عن الحرث بن حاطب أن رسول الله ﷺ أتى بلص فقال: اقتلوه. فقالوا: يا رسول الله إنما سرق. قال: اقطعوا يده. قال: ثم سرق فقطعت رجله، ثم سرق على عهد أبي بكر حتى قطعت قوائمه كلها، ثم سرق أيضا الخامسة فقال أبو بكر: كان رسول الله ﷺ أعلم بهذا حين قال: "اقتلوه" ثم دفعه إلى فتية من قريش ليقتلوه منهم عبد الله بن الزبير وكان يحب الإمارة فقال: أمروني عليكم فأمروه عليهم. فكان إذا ضرب ضربوه حتى قتلوه. قال النسائي: ولا أعلم في هذا الباب حديثا صحيحا. حاشية ابن القيم: ابن القيم. (**12** / **57**). وقد أعلوا الطريق الأولى بمصعب بن ثابت ولكن ليس بعيدا أن تشهد لها الطريق الثانية وهي طريق الحرث بن حاطب فلعل إحدى الطريقين تقوي الأخرى لا سيما والضعف خفيف. قال الزيلعي: (ورواه الطبراني في "معجمه"، والحاكم في "المستدرك"، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه). نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية. ط:**1**، **1418**هـ/**1997**م، (**3** / **372**).

[233]- حاشية ابن القيم: (**12** / **57**).

[234]- سبق تخريجه: (ص: **29**).

[235]- المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن ابن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين، القاهرة، **1415**هـ، (**4** / **89** برقم: **3687**). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (**9** / **254**): (فيه ابن لهيعة وهو ضعيف).

وقد استشكل جمع من العلماء هذا القضاء من رسول الله ﷺ:

فطعن بعضهم في صحة الحديث.

وتأوله بعضهم بأنه ﷺ لم يرد حقيقة القتل، وإنما أراد تخويفه حتى لا يدخل عليها، فهو كقول سليمان ﷺ للمرأتين اللتين ذهب الذئب بابن إحداهما: "ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينهما"[236]، حتى كان من تراجم أئمة الحديث على هذا الحديث: الحاكم يوهم خلاف الحق ليتوصل به إلى معرفة الحق.

ولكن لو قيل: إنه حكم مصلحي متعلق بتعزيره على خلوته بها، لكان أجود. فلما تبين لعلي ﷺ براءته من الريبة كف عنه، والتعزير بالقتل لا يلزم كلزوم الحد، بل هو تابع للمصلحة وجودا وعدما[237].

الفرع الثالث: أن ملاءمة مقصود الشارع شرط لقبول الأقوال، وميزان توزن به الاجتهادات.

وبسبب كون ملاءمة مقصود الشارع شرطا لقبول الأقوال وميزانا توزن به الاجتهادات، قبلت المصلحة المرسلة، وصارت أصلا مقطوعا به عند الصحابة، وذلك لعملهم به في غير ما قضية. فكانوا أئمة الناس في هذا الشأن فاقتدى بهم السلف والأئمة.

فبوصف الملاءمة والمناسبة للمقاصد الربانية قبلت المصالح المسكوت عن اعتبارها، أما ما كان غريبا عن مقصود الشارع فمردود، وهذا يبين عظيم خطر المناسبة، فهي: (عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم عليه، حصول ما يصلح أن

---

[236]- سبق تخريجه: (ص: 4).

[237]- اظ: زاد المعاد: ابن القيم. (5 /16- 17).

يكون مقصودا للشارع من تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، دنيا وأخرى، على وجه يمكن إثباته بما لو أصر الخصم على منعه بعده يكون معاندا)[238].

قال الشوكاني: (المناسبة هي تعين العلة بمجرد إبداء مناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره. والمناسبة في اللغة الملاءمة والمناسب الملائم)[239].

قال أبو حامد الغزالي: (النوع الثاني من الاستنباط: إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم، والاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم مختلف فيه، وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، مثاله قولنا: حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب لا كقولنا: حرمت لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن، فإن ذلك لا يناسب)[240].

قال مصطفى شلبي: (بعدما ثبت أن الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وأن الغالب في الأحكام التعليل، فإذا نص الشارع على حكم ولم ينص على علته، ووجدنا في محل الحكم وصفا مناسبا، ولم يظهر لنا غيره، ولم يقم دليل على أن هذا الحكم تعبدي، غلب على ظننا أن هذا الوصف علة، والذي حصل هذا الظن هو مجرد المناسبة. وحينئذ صح القول بأن المناسبة تفيد العلية)[241].

---

[238]- شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**384/3**).

[239]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**127/2**).

[240]- المستصفى: الغزالي. (**296/2-297**) .

[241]- تعليل الأحكام: محمد مصطفى شلبي. (ص:**266**).

الفرع الرابع: أنا رأينا صاحب الرسالة يتصرف في التبليغ والفتوى والإمامة ونحو هذا، بما يحقق المصلحة، فكل تصرفاته ﷺ تجري على هذا المنوال، لذلك يغلط من يصبغ عليها صبغة التعبد، فلا يحيد عن صورها ذهولا عن مقاصدها.

فامتناعه ﷺ من رد البيت إلى قواعده العتيقة[242]، كان لدرء مفسدة التنفير، وتحصيل مصلحة التأليف.

وامتناعه عن قتل رأس المنافقين كان للمصلحة[243].

بل مسيرة دعوته المباركة، وما فيها من استسرار وإعلان، ودعوة وجهاد، وسلم وحرب وهدنة، كل ذلك كان تحريا لميزان المصلحة ودرءا للمفسدة.

بل كل حركة وسكون منذ بعثه الله تعالى إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى ﷺ، كان لمصلحة، وقد قال له ربه: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} [الأنبياء : **107**]، فكان مبعثه كله، وما اشتمل عليه من الدين الظاهر والباطن، إنما شرع لمصلحة، لذلك كان أهل

---

[242]- تقدم تخريجه: (ص: **10**).

[243]- سبق تخريج حديث الامتناع عن قتل ابن سلول، ويشبه قصته قول خصم ابن الزبير للنبي ﷺ وقد حكم بينهما في شأن سقي الأرض: أن كان ابن عمتك. فلم يعاقبه النبي ﷺ (لما كان عليه من تأليف الناس كما قال في حق كثير من المنافقين: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه" قال القرطبي: فلو صدر مثل هذا من أحد في حق النبي ﷺ أو في حق شريعته لقتل قتلة زنديق) فتح الباري: ابن حجر. (**5 / 40**). ومثله كذلك ترك معاقبة من طعن في عدله في القسمة. كل هذا يجري على الباب الذي ذكرنا. قال الحافظ ابن حجر: (وكان النبي ﷺ في أول الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح ثم أمر بقتال المشركين فاستمر صفحه وعفوه عمن يظهر الإسلام ولو كان باطنه على خلاف ذلك لمصلحة الاستئلاف وعدم التنفير عنه ولذلك قال: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه" فلما حصل الفتح ودخل المشركون في الإسلام وقل أهل الكفر وذلوا أمر بمجاهرة المنافقين وحملهم على حكم مر الحق) ثم ذكر الحافظ تعليق الخطابي على صلاة النبي ﷺ على ابن سلول فقال: (قال الخطابي إنما فعل النبي ﷺ مع عبد الله بن أبي ما فعل لكمال شفقته على من تعلق بطرف من الدين ولتطييب قلب ولده عبد الله الرجل الصالح ولتألف قومه من الخزرج لرياسته فيهم فلو لم يجب سؤال ابنه وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح لكان سبة على ابنه وعارا على قومه فاستعمل أحسن الأمرين في السياسة إلى أن نهي فانتهى). فتح الباري: (**8 / 336**).

الفقه لحديثه أولى به من الحرفيين، لأنهم يعلقون الأحكام على المعاني التي علقها عليها النبي ﷺ. وأولى الناس بالحق، من علق الأحكام بالمعاني التي علقها بها الشارع[244].

ومن هنا ندرك حجم الخطأ الذي يقع به بعض الناس عند إلغائهم جانب الفهم والمعنى من دعوته المباركة، ومحاولة صبغ جميع أحكامها بصبغة التعبدي المحض، فإذا حدثوك عن طريقة النهوض بالأمة، واستئناف الحياة الإسلامية من جديد، قالوا: هي الطريقة نفسها التي اتبعها رسول الله ﷺ من أجل إقامتها[245]، وبعضهم يدعو إلى الرجوع إلى أحكام العهد المكي، والالتزام بالسير على نفس المراحل.

وهذا بلا شك خطأ كبير لما يترتب عليه من العواقب التي لا تحمد، ثم إن الفسطاط الآخر غير ملزم بالرجوع معهم إلى تلك الأحكام، بل هو ممعن في المعاندة والشقاق، ويغتبط كثيرا أن يغيب أهل الإسلام، ويتركوا الدفع عن حرمتهم ودينهم باسم الدين نفسه.

والذي يقضى منه العجب، أنه كلما أمعن في إذلالهم والمكر بهم، أمعنوا في البعد عن أي حركة إباء وأنفة، وأبعدوا النجعة جدا، كأنهم تناسوا أن الأحكام التي استقر عليها العمل في المدينة هي الأصل.

وإنما الذي يقبل في هذا المقام، هو النظر المصلحي، فهو في مستوى أرفع من مستوى قضية الظرف الصوري -الزماني والمكاني- الذي كان في العهد النبوي، لذلك يكون المتعين اتباع مناطات الأحكام، لا الحقب الزمنية من حيث هي، فيشرع للمسلمين اليوم في بعض البلاد ما لا يشرع لغيرهم في بلاد أخرى، فالمسلمون في فلسطين يصلح لهم دفع الصائل على الحرمة والدين بالجهاد القتالي، وهذا نفسه قد لا يصلح لغيرهم في مناطق أخرى اتباعا لمناط المصلحة والمفسدة، ولا يمكن مخاطبة أي من الطائفتين

---

[244]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**231/22**).

[245]- اظ: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: د/محمد خير هيكل. دار البيارق، بيروت، ط:**2**، **1417**هـ/**1996**م، (**319/1**).

بالاحتكام إلى صورة العهد المكي، لأن صور الأعمال ليست مقصودة في مثل هذه المقامات، بل كل ما كان أنفع وأصلح للمسلمين فهو من السنة، وإن لم يفعله الرسول ﷺ.

ومن هنا ندرك خطأ محمد النفس الزكية ومن معه في صراعهم مع الدولة العباسية، حيث اكتفوا بخطة الدفاع، وانتظروا جيوش العباسيين في المدينة، وحفروا الخندق كما فعل النبي ﷺ في غزوة الخندق، فاتبعوا صور الأعمال وخالفوا السنة، لأن السنة في هذه المواطن فعل الأصلح والأنفع، ولو لم يفعله النبي ﷺ، فحفر الخندق في عهد الرسول ﷺ كان خطة حربية ناجعة، بينما حفره في عهد النفس الزكية كان وبالا على أصحابه، ولم تجد جيوش العباسيين صعوبة في اقتحامه[246].

الفرع الخامس: أن التعليل بما في الفعل من مصلحة أو مفسدة سَنن واضح وسبيل لاحبة في الشريعة الحكيمة.

فالتعليل بالحكمة هو في حقيقته تعليل بما في الفعل من مصلحة فيشرع، أو مفسدة فيمنع، وكان الراجح فيه الجواز والوقوع، وهو يبين علو كعب المصلحة وعظيم قيمتها وحظوتها عند المشرع، حيث نصبها دليلا على محابه، ونصب فواتها دليلا على مساخطه، لأن الوصف المنضبط ما هو إلا وسيلة، أما الحكمة فهي غاية، وإذا جاز التعليل بالوسيلة فبالمقصد نفسه أولى.

وقد منع من العليل بها طائفة، واحتجوا لذلك بأنه لو جاز التعليل بالحكمة لامتنع بالوصف، إذ الأصل لا يعدل عنه إلا عند تعذره، والحكمة ليست متعذرة، لكن قد جاز التعليل بالوصف مع وجود الحكمة، وإمكان اعتبارها اتفاقا، فيلزم أن لا يجوز التعليل بالحكمة.

---

[246]- اظ:حركة النفس الزكية، كيف نستفيد من أخطاء الماضي: محمد العبدة. دار الأرقم، الكويت، ط:**2**، **1406**هـ/**1986**م، (ص:**145-146**).

وذهب طائفة من المحققين إلى جواز التعليل بما في الفعل من مصلحة أو مفسدة، واحتجوا لذلك بأن الوصف وسيلة والحكمة مقصد، وإذا جاز التعليل بالوسيلة فبالمقصد نفسه أولى.

قال أبو زهرة[247]: (إن الفرق بين العلة والحكمة هو: أن العلة وصف ظاهر منضبط محدود، أقامه الشارع أمارة على الحكم، أما الحكمة فهي وصف مناسب للحكم يتحقق في أكثر الأحوال، وهو غير منضبط، وغير محدود. وجمهور الفقهاء على أن الأحكام تناط بالعلة لا بالحكمة، ولكن جرى على أقلام بعض الكتاب التعليل بالحكمة، واعتبار الحكمة مناطا للأقيسة المختلفة، وقد جرى ذلك في عبارات بعض كتب الفقه الحنفي، وجرى ذلك في غيره من المذاهب، ولكن الذين أكثروا من ذلك فقهاء المذهب الحنبلي. وقد تصدى لبيان هذا النوع من القياس ابن تيمية وتلميذه ابن القيم)[248].

ثم شرع أبو زهرة في بيان مسلك ابن تيمية في التعليل بالحكمة، بأن العبرة عنده بالوصف المناسب انضبط أم لم ينضبط، لأن النصوص لها مصالح وحكم هي مناط الأحكام، فالمصلحة أصل يقاس عليه، فكل ما ثبت أن فيه مصلحة معتبرة فهو مشروع، وإنما الذي ليس مشروعا هو المصلحة الملغاة من الشارع[249].

247- محمد بن أحمد أبو زهرة (**1316** - **1394** هـ = **1898** - **1974** م): أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره. مولده بمدينة المحلة الكبرى وتربى بالجامع الأحمدي وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي (**1916** - **1925**) وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية ثلاث سنوات، وعلم في المدارس الثانوية سنتين ونصفا. وبدأ اتجاهه إلى البحث العلمي في كلية أصول الدين (**1933**) وعين أستاذا محاضرا للدراسات العليا في الجامعة (**1935**). وعضوا للمجلس الأعلى للبحوث العلمية. وكان وكيلا لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ووكيلا لمعهد الدراسات الإسلامية وأصدر من تأليفه أكثر من **40** كتابا، منها المطبوعات الآتية: (أصول الفقه) و(تواريخ مفصلة ودراسة فقهية أصولية للأئمة الأربعة) و(خلاصة أحكام الأحوال الشخصية والوصايا والمواريث) كتبها إجابة لطلب معهد القانون الدولي بواشنطن، وترجمت إلى الانكليزية. اظ: الأعلام: الزركلي. (**6** / **25**).

248- أصول الفقه: محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، (ص: **249-250**).

249- اظ: م.ن: (ص: **249-250**).

وذهب الآمدي إلى التفصيل بين الحكمة التي يمكن ضبطها فيجوز التعليل بها، وبين التي لا يمكن ضبطها فلا يجوز التعليل بها[250].

قال الطوفي: (المسألة محل نظر، والأشبه جواز التعليل بالحكمة، والجواب عن حجة المانعين يستدعي طولا، وهو ظاهر للفطن)[251].

إن المثير للانتباه حقا هو تصريح الأصوليين بأن الخلاف في التعليل بالحكمة إنما هو افتراض، أي أنهم يجزمون بأن ذلك لم يقع. ولكن لو وقع كيف يكون حكمه؟ وهنا منتهى العجب، إذ القرآن والسنة كثيرا ما يعللان الأحكام بالحِكم، وقد سار على هديهما علماء الصحابة ومن بعدهم، حتى ليكاد يكون ذلك هو الأصل في تعليلاتهم[252].

فالصحيح نصا ونظرا هو جواز التعليل بالمصلحة، وهو الذي يظهر من خلاله مكانتها في لباب النظرية محل البحث، فإن القول بخلاف هذا إذا ضم إليه القول بإنكار المصالح المرسلة، يجعل من الفقه كمًّا جامدا من المعلومات، قد لا يصلح لمعالجة كثير من الوقائع، ولعل هذا هو السر في قول الإمام القرافي[253]:(لا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وافته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين)[254].

---

[250]- اظ:الإحكام في أصول الأحكام: (**118/4**).

[251]- شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**445/3-446**).

[252]- اظ:تعليل الأحكام: شلبي. (ص: **141**).

[253]- القرافي:، (ت: **684**هـ/ **1285**م) هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي من علماء المالكية وهو مصري المولد والنشأة والوفاة، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول منها "أنوار البروق في أنواء الفروق"، و"الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام"، و"الذخيرة". اظ:الأعلام: الزركلي. (**94/1-95**).

[254]- الفروق مع هوامشه: القرافي. (**322/1-323**).

الفرع السادس: أن المصلحة هي روح الدليل، كما أن الدليل هو روح التشريع.

لقد تأملت الأصول، فلم أجد أصلا أدل على روح التشريع من المصلحة حتى لكأنها توأمه، وأقول جازما: بأنه إذا كان الدليل هو روح التشريع، فإن المصلحة هي روح الدليل.

ولتوضيح هذا المعنى ينبغي أن نفهم المعادلة على وجهها الشرعي، وذلك بأن نفترض أن الدليل غير محقق للمصلحة –وقد يحدث ذلك من غير افتراض كما في الاستثناءات الشرعية– وذلك حين يفوت العمل به مصلحة تربو على مصلحة تركه، أو يجر العمل به مفسدة تربو سيئتها على مصلحة العمل به، فإنه وقتها لا يشرع العمل به، فلم يعد دليلا صالحا في ذلك الموطن، وفقد رجحانه من حيث الجملة، وترجح عليه في الموطن المخصوص ما كان مرجوحا من حيث الجملة أيضا.

أما إذا تحققت لنا مصلحة راجحة، أو درئت عنا مفسدة راجحة، بعمل لم يثبت بدليل خاص الإذن فيه أو المنع منه، بل الشواهد الخاصة ساكتة عنه، ولكنه ملائم لمقصود الشارع وتصرفاته، فإنه يكون مشروعا في هذه الحالة، رغم أنه لا يملك الدليل الخاص، وإنما دليله المصلحة المرسلة الملائمة لمقاصد الشارع من التشريع.

فلم يكن الدليل في الحالتين الدليل الخاص، وإنما الدليل فيهما على الحقيقة المصلحة وجودا وعدما، لأن الدليل الخاص إذا لم يحقق المصلحة الراجحة في الموطن المخصوص، فإنه وقتها فاقد للروح التي تكسبه القوة والإذعان لصولته، ولو وجدنا هذه الروح تسري في مجرد الملاءمة لمقصود الشارع، فإنه يكون لها قوة وصولة تلزم بالقبول والإذعان، فالمصلحة في كل الأحوال هي روح الدليل الذي يكسبه القوة والسلطان.

وهذا المعنى يكاد يكون موجودا في الشرائع المنسوخة، فرغم أنها من عند الله تعالى، ولكنها نسخت فلم تعد صالحة لهذه الأمة. لقد فقدت الروح والسلطان بإذن من

الشارع الحكيم، وتجلت هذه الروح في الشريعة الخاتمة، بل في شريعتنا الغراء ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، فليس لتلاوته صولة تلزم الناس بالإذعان لها، لأن المشرع نزع عن الحكم الصفة الإلزامية، بل الصفة التشريعية، وأبقى منه مجرد التلاوة لحكم أخرى.

والمقصود أن ذلك لا يمكن حصره في المنسوخ فحسب، بل كل ما توقف العمل به بتخصيص أو تقييد أو استثناء أو ضرورة أو نحوها، فهو داخل في هذا المعنى، ومنه نعلم السر في اتساع مفهوم النسخ عند السلف بحيث لم يفهموا منه مجرد رفع الحكم كلية، بل أدخلوا فيه كل الصور التي يتوقف فيها العمل بالدليل جزئيا أو كليا.

قال ابن تيمية: (لفظ النسخ في عرف السلف، يدخل فيه كل ما فيه نوع رفع لحكم أو ظاهر أو ظن دلالة، حتى يسموا تخصيص العام نسخا، ومنهم من يسمي الاستثناء نسخا، إذا تأخر نزوله)[255].

فإذا كان النسخ بهذا المعنى الواسع كان هو المناط الوحيد الذي تترك له دلالة النصوص، فنترك دلالة الآيات ونقول إنها منسوخة، والمعنى أنها مقيدة أو مخصوصة مثلا، وهذا الذي جرى عليه عرف السلف وتعاملهم مع دلالة النصوص بحيث لم يكن الصحابة والتابعون (يتركون دلالة آية من كتاب الله إلا بما يسمونه نسخا ... فأما معارضة القرآن بمعقول أو قياس، فهذا لم يكن يستحله أحد من السلف، وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية والمعتزلة ونحوهم، ممن بنوا أصول دينهم على ما سموه معقولا، وردوا القرآن إليه، وقالوا: إذ تعارض العقل والشرع إما أن يفوض أو يتأول)[256].

من أجل ذلك قد يستغرب بعض من لم يسبر حقيقة القضية في اجتهادات بعض المحققين، ويحسبها مخالفة للدليل، لأنه لم يفهم من معنى الدليل إلا ظاهر الدليل الخاص ورسمه، ولم يلتفت إلى أن له روحا لا بد أن تصحبه لتحفظ عليه صولته وقوته، وعند تخلفها عنه يفقد تلك القوة الملزمة.

---

[255]- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. (**5** / **290**).

[256]- الاستقامة: ابن تيمية. (**1** / **23**).

ومن أمثلة ذلك اجتهاد الفاروق ﷺ في إمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد، حسبه طائفة مخالفا للسنة التي مضت بأن الثلاث بلفظ واحد تقع واحدة[257]، وليس الأمر كذلك بل تصرف عمر ﷺ كان من الباب المصلحي والسياسة الشرعية لإصلاح الرعية، لا الشرع الدائم، قصد به التعزير حتى لا يلعب بآيات الله تعالى.

فمن انعقد في نفسه أن تصرف الفاروق ﷺ كان من باب الشرع الدائم، نصبه معارضا للسنة، لذلك أهدروا الجهود والأوقات لتضعيف هذه السنة[258]، ومن نظر إليه من جهة السياسة الشرعية التعزيرية لم ير للتعارض بينهما وجها، بل فعل عمر فعل مصلحي، وما وَرَدَتْ به السنة شرع دائم، كان من تمام تعظيم عمر ﷺ له، ذب التلاعب عنه، ومعاقبة من لم يراع حرمة السنة في الطلاق، فأوقعه عليهم ثلاثا عقوبة وتعزيرا حتى ينكفوا عن جمع الثلاث بلفظ واحد.

لذلك لما تطاول العهد وصار تصرف عمر في العصور بعدها محققا للمفسدة على وجه اليقين، أفتى ابن تيمية بما صحت به السنة، وأن الثلاث بلفظ واحد لا تقع إلا واحدة، فرجع بذلك إلى الأصل، وأعطى تصرف عمر ﷺ حقه من عدم التأبيد، لأنه استثناء مؤقت

---

[257]- سبق تخريجه: (ص: **241**).

[258]- قال البوطي: (إن هذا التفسير إنما يعني أن عمر بن الخطاب ﷺ قد خالف نصا في كتاب الله وأحاديث ثابتة في سنة رسول الله ﷺ كلها تجعل الطلاق الثلاث في مجلس واحد طلقة واحدة لسبب واحد هو أنه رأى أن يؤدب أولئك الذين يفعلون ذلك ولا يبالون بأنه طلاق بدعي). محاضرات في الفقه المقارن: محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر، دمشق، ط:**2**، **1401**هـ-**1981**م، (ص: **119**)، فهو لم يقبل أن يكون تصرف عمر من باب التعزير والسياسة الشرعية لإصلاح أحوال الرعية والحفاظ على حرمة أحكام الملة، وهذه عينة من جملة اعتراضات كثيرة على هذه السنة، أجمل الشوكاني القول فيها بأن القوم: (قد استكثروا من الأجوبة على حديث ابن عباس وكلها غير خارجة عن دائرة التعسف، والحق أحق بالإتباع، فإن كانت تلك المحاماة لأجل مذاهب الأسلاف فهي أحقر وأقل أن تؤثر على السنة المطهرة، وإن كانت لأجل عمر بن الخطاب ﷺ فأين يقع المسكين من رسول الله ﷺ؟ ثم أي مسلم من المسلمين يستحسن عقله وعمله ترجيح قول صحابي على قول المصطفى) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: (**11/7**)، وهو يشير بكلمته الأخيرة إلى جماعة ردت الحديث بحجة أن عمر ﷺ لا يمكن أن يفعل ذلك. وحق لابن القيم أن يصف ردهم للحديث بأنه (عملُ مَن جعل الأدلة تبعا للمذهب فاعتقد ثم استدل، وأما من جعل المذهب تبعا للدليل واستدل ثم اعتقد لم يمكنه هذا العمل). زاد المعاد: ابن القيم. (**268/5**).

لدرء مفسدة محققة، والاستثناءات لا تؤبد بل يرجع إليها على وجه التوقيت المحدود، لأنها على خلاف الأصل، ولو تأبدت لصارت هي الأصل، ولأبطلت الأصل المحكم، خلافا للجماهير الذين تمسكوا بتصرف عمر على أنه شرع دائم، لا اجتهاد مصلحي عارض.

فالفاروق ﷺ اتبع روح التشريع، وراعى تحقيق المصلحة ودرء مفسدة التلاعب بالطلاق، وهو تلاعب بآيات الله تعالى، فرأى أن هذه المفسدة لا تندفع إلا بإيقاعه ثلاثا، ووافقه الغر البهاليل على ذلك، فرأى أن مفسدة التلاعب بالطلاق تربو على مصلحة إيقاعه واحدة، فقدم الراجح من سيئة المفسدة على المرجوح من حسنة المصلحة.

وابن تيمية اتبع روح التشريع وراعى المصلحة، ودرأ مفسدة خراب البيوت، لا سيما أن السياسة التعزيرية لم تعد ناجعة، ثم إنه ليس من شرطها التأبيد، بل هي عارضة مؤقتة، فرأى أن مفسدة إيقاعه عليهم تربو على مفسدة تلفظهم به. فاحتمل أدنى الضررين لدرء أعظمهما.

والذي يؤكد ويدلل أكثر على أن المصلحة هي روح الدليل الذي هو بنفسه روح التشريع، أنها هي عمدة الأدلة فأدلة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار الصحيح كلها شرعت لتحقيق المصلحة، فأمرت بما فيه مصلحة، ونهت عما فيه مفسدة، بل حتى هذا الذي نهت عنه للمفسدة التي فيه، أمرت عند التنزيل على الواقع بالنظر فيما يقابله من المصلحة، فإن كان الانكفاف عنه مفوتا لمصالح تربو على مفسدة النهي، لم يكن في هذه الحالة منهيا عنه، بدليل الاستثناءات الواردة على الأصول.

الفرع السابع: أن درجات المصلحة بحسب النظر الشرعي معتبرة شرعا إلا ما ألغاه الشارع.

ولنوضح هذه القضية بالتدرج وذلك ببيان درجاتها. فأقول وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

المصلحة بحسب النظر الشرعي إما ملغاة وإما معتبرة.

فالذي يبين النظر الشرعي هو متعلق المصلحة، لا المصلحة في حد ذاتها، وقد انقسم متعلقها إلى قسمين: عادي معقول. وتعبدي محض.

فالمصلحة في العادي المعقول أربع صور:

ما نطقت الشواهد الخاصة باعتباره.

ما ألغته الشواهد من غير أن يتأيد بالشواهد العامة.

ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، وتأيد بالشواهد العامة.

ما ألغته الشواهد الخاصة، واعتبرته الشواهد العامة.

أما المصلحة في التعبدي المحض فليس لها إلا صورتان:

ما شهدت له الشواهد الخاصة فيكون معتبرا.

وما ألغته الشواهد الخاصة إما تصريحا وإما سكوتا فيكون ملغى.

وعلى هذا التقسيم نتناول دراسة القضية في مسألتين:

المسألة الأولى: حكم المصلحة عند جريانها في العادي المعقول.

والمسألة الثانية: حكم المصلحة عند جريانها في التعبدي المحض.

المسألة الأولى: حكم المصلحة عند جريانها في المعقول العادي.

وقد أشرنا إلى أن لها أربع صور:

الصورة الأولى: ما نطقت به الشواهد الخاصة. وهي المصلحة المعتبرة بالشواهد الخاصة. فالشارع هنا شهد للمناسب بالاعتبار.

قال ابن قدامة: (فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع)[259].

الصورة الثانية: ما ألغته الشواهد من غير أن يتأيد بالشواهد العامة.

---

[259]- روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة المقدسي مع شرحه: نزهة الخاطر العاطر: لابن بدران الدمشقي. (**412/1**).

أي أن الشارع شهد بإلغاء المناسب. فالمصلحة هنا ملغاة بالشواهد من غير أن يقاوم ذلك شاهد عام.

فالمصلحة هنا قد شهد الشارع بإلغائها وإبطالها، مثالها أن الشريعة حددت كفارة الوطء في رمضان ورتبتها بدءا بالعتق، فإن وقع العجز عنه انتقل العبد إلى غيره، ولا يخير العبد بين أنواع هذه الكفارة، لأن هذا الأمر مقدر لا يصح أن تعمل فيه الآراء، فمن أفتى ملكا موسرا بالصيام مراعيا المصلحة المزعومة التي مفادها أن الملك لا ينزجر بالعتق، وإنما الذي يزجره الصيام، كان قوله فاسدا لأنه استصلاح في موطن مقدر.

قال ابن قدامة: (فهذا لا خلاف في بطلانه، لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع)[260].

الصورة الثالثة: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، وتأيد بالشواهد العامة.

وهذا الذي يسمونه المناسب المرسل بمعنى أن الشواهد الخاصة أرسلت الحكم بشأنه، فلم تشهد له لا باعتبار ولا بإلغاء. والكلام فيه هو الكلام في المصلحة المرسلة[261].

ومعنى المصلحة المرسلة، أي: مرسلة عن الاعتبار والإلغاء، بحيث لم يرد فيها نص ولا إجماع، ولا لها نظير منصوص تلحق به، وقد اختلف العلماء في تعريفها فقال الغزالي: (هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلا، ولا يوجد أصل متفق عليه)[262].

وقال ابن برهان[263]: (هي ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي)[264].

260- م.س: (**412/1**) .

261- أصول الفقه الإسلامي: د/ محمد مصطفى شلبي. (**259/1**).

262- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**184/2**).

263- العلامة، الفقيه، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان بن الحمامي البغدادي، الشافعي. كان أحد الأذكياء، بارعا في المذهب وأصوله، من أصحاب ابن عقيل، ثم تحول شافعيا، ودرس بالنظامية. تفقه بالشاشي، والغزالي. قال ابن النجار:كان خارق الذكاء، لا يكاد يسمع شيئا إلا حفظه، حلالا للمشكلات، يضرب به المثل في تبحره، تصدر للإفادة مدة، وصار من أعلام الدين، مات كهلا، سنة ثماني عشرة وخمس مائة. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**19 / 456**).

264- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**184/2**).

وأفضل من هذا وذاك ما قاله الخوارزمي: (المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق)[265] وهي التي تنازع في حكمها أهل العلم، وكانوا فيها مذاهب شتى:

النقطة الأولى: ذكر المذاهب بشأن المصلحة المرسلة.

المذهب الأول: مذهب من يرى الاحتجاج بها مطلقا، وهو المحكي عن مالك، وقد حكي القول بها عن الشافعي في القول القديم[266] وهو مذهب أحمد وأصحابه[267].

قال إمام الحرمين:(وأفرط إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعالي المعروفة في الشريعة، وجره ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول، ثم لا وقوف عنده، بل الرأي رأيه ما استد نظره فيه وانتقض عن أوضار التهم والأغراض)[268].

وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها منهم القرطبي[269].

المذهب الثاني: مذهب من لا يرى الاحتجاج بها مطلقا، وهو مذهب الجمهور[270]. وهم فريقان:

265- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**2/184**).

266- م.ن: (**2/184**).

267- انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ابن بدران. (ص: **295**).

268- البرهان في أصول الفقه: أبو المعالي الجويني. (**2/721** رقم: **1129**).

269- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**2/184**).

270- م.ن: (**2/184**).

- نفاة القياس كالظاهرية ومن نحا نحوهم، وهؤلاء لا يستغرب أن يردوا المصلحة المرسلة، لأنهم ردوا ما هو أظهر منها حجة، وهو القياس المنصوص على علته، فإذا ردوا ما شهد الشرع باعتباره، كان ردهم لما لم يشهد باعتباره أولى.

- والقياسيون، وهؤلاء قبلوا القياس، وردوا المصلحة المرسلة إلا أن يوجد لها أصل معين.

قال إمام الحرمين: (ذهب القاضي، وطوائف من متكلمي الأصحاب، إلى رد الاستدلال، وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل)[271].

المذهب الثالث: مذهب من يرى الأخذ بالمصلحة إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، فإن كانت كذلك جاز بناء الأحكام عليها وإلا فلا. وهذا المذهب حكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي وقال: (إنه الحق المختار)[272].

قال إمام الحرمين: (وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في الأصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة للمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة)[273].

ولكن التحقيق يحتم علينا إدراج هذا المذهب المنسوب إلى الشافعي في مذهب مالك وأحمد لأن القائلين بحجية المصلحة المرسلة، اشترطوا كذلك الملاءمة للمصالح المعتبرة شرعا[274].

---

[271]- البرهان في أصول الفقه: أبو المعالي الجويني. (**2/721** رقم: **1128**).

[272]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**2/185**).

[273]- م.ن: (**2/721** رقم:**1130**).

[274]- انظر: أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شلبي. (**1/301**).

المذهب الرابع: مذهب من يفصل بين أنواع المصلحة، فيأخذ بها إذا تعلقت بالضروريات دون غيرها، وهو الذي صرح به الغزالي في المستصفى، حيث اشترط أن تكون ضرورية قطعية كلية[275].

قال ابن بدران: (ولا يجوز للمجتهد التمسك بمجرد هذين القسمين المذكورين وهما التحسيني والحاجي، بل لابد له من شاهد من جنسها يشهد له باعتبار أحكامهما لئلا يكون ذلك وضعا للشرع بالرأي، ولأن اعتبارهما بدون شاهد يؤدي إلى الاستغناء عن بعث الرسل، ويجر الناس إلى دين البراهمة القائلين: لا حاجة لنا إلى الرسل، لأن العقل كاف لنا في التأديب ومعرفة الأحكام...[أما] ما كان من ضرورة سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، فهو ما عرف التفات الشرع إليه والعناية به)[276].

قال ابن قدامة مفندا الاستصلاح في الحاجي والتحسيني: (فهذان الضربان لا نعلم خلافا في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعا للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه)

وقد شرح ابن بدران ذلك بقوله: (أي: لا يجوز للمجتهد كلما لاح له مصلحة تحسينية أو حاجية، أن يعتبرها ويرتب الأحكام عليها، حتى يجد لاعتبارها شاهدا من جنسها، ولو لم يعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها للزم منه محذورات)[277].

النقطة الثانية: أدلة اعتبار المصلحة المرسلة.

والذي نعتقده الحق وندين الله تعالى به هو حجية المصلحة المرسلة بشروطها، لاستناده إلى قوة الدليل الذي كان في بعض أنواعه يشبه المقطوع به، ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

---

[275]- المستصفى: ت: محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1413**هـ، (**176/1**).

[276]- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ابن بدران. (ص: **294-295**).

[277]- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**414/1**).

أولا: الشريعة برمتها شرعت لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، فكل أدلة الشريعة شرعت لهذا الغرض، ومن هنا قالوا: القياس الصحيح لا يخالف النص الصحيح بل يوافقه فيحقق المصلحة مثله ومعه، أما إذا نصبناه معارضا له ومخالفا كان لا بد أن يكون أحدهما مخلا بمبدأ تحقيق المصلحة، لذلك إذا أعوزت المجتهد دلالات الكتاب والميزان فإنه يرجح الأشبه بذلك كله[278].

وليس ترجيح الأشبه إلا إعمالا للمصلحة لأنه يعتمد المناسبة والملاءمة دليلا وقائدا، وهو ما عبر عنه الشاطبي بقوله: ((الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلا من أصوله، ولا دليلا من دلائله))[279]، وهذا فقط هو الذي يجعل الحكم الشرعي المبني على مراعاة المصلحة متناغما مع المنظومة التشريعية وغير خارج عن سننها القويم.

ومثاله أن الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على جمع المصحف، وليس ثَم نص على جمعه وكَتْبه، أيضا كما اتفقوا على جمع الناس على قراءة لم يحصل منها في الغالب اختلاف. ولم يرد نص عن النبي ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في القرآن والنهي عن الاختلاف فيه معلوم[280].

قال الطوفي: ((استدل [الغزالي] على كونها حجة بأن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها، لأن الظن مناط العمل. قلت: هذا دليل قوي لا يتجه القدح فيه بوجه، ولا يرد عليه ما ذكر من المنع من زراعة العنب ونحوه إذ هو مصلحة، لأنا نقول: هذه مصلحة نص الشرع على عدم اعتبارها، والعمل بالمصلحة

278- اظ: إجمال الإصابة في أقوال الصحابة: خليل بن كيكلدي العلائي. ت: د. محمد سليمان الأشقر. جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط:**1**، **1407**هـ، (**1** / **38**).

279- الاعتصام: (ص: **375**)

280- اظ:م.ن: (ص: **364**، وما بعدها).

المرسلة إنما هو اجتهادي، فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها، لكان دفعا للنص بالاجتهاد وهو فاسد الاعتبار)[281].

ثانيا: أن عموم الشريعة الزمني يقضي باعتماد المصلحة مصدرا للتشريع، وذلك لما علم يقينا من تغير مناطات ما سبيله التغير من الأحكام؛ وقد كان القرآن ينوع الأحكام بحسب تنوع المناط، وكذلك فعل الرسول ﷺ، وكذلك فعل الصحابة رضي الله عنهم. فالجمود على حكم واحد مع تنوع المناط وتغيره يشي بأن الشريعة لا تراعي المصلحة، والواقع أنها تراعي المصلحة، فيكون الخطأ في فهم بعض المنتسبين إليها لا فيها.

فتغير المناط هو الذي يحدد المصلحة من عدمها، وبالتالي يحدد نوعية الأحكام، لذلك تبدو بعض النصوص متعارضة، وليست كذلك في نفس الأمر من ذلك قوله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [الأنفال : **61**]، وقوله: {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ} [محمد : **35**]، وليس ثم تعارض يذكر، غاية ما هنالك اختلاف المناط، وبسببه اختلف الحكم. قال القرطبي:(إذا كان المسلمون على عزة وقوة ومنعة وجماعة عديدة وشديدة فلا صلح، .. وإن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لنفع يجتلبونه أو ضرر يدفعونه، فلا بأس أن يبتدئ المسلمون به إذا احتاجوا إليه)[282].

وتصرفات النبي ﷺ كانت تسير على هذا المنحى، فيفعل لأجل الجهاد والتأليف ما لا يفعله دون هذا المناط، فحفر الخندق في غزوة الأحزاب، ورمى في الطائف بالمنجنيق[283]، وأذن لمحمد بن مسلمة أن يقول عند تكليفه بقتل ابن الأشرف[284]، وهلم

---

[281]- شرح مختصر الروضة: نجم الدين الطوفي. (**3/211-213**، باختصار).

[282]- تفسير القرطبي: القرطبي. (**8/40**).

[283]- في بلوغ المرام من أدلة الأحكام: ابن حجر العسقلاني. ت: محمد حامد الفقي. دار النهضة، (ص: **270** برقم: **1306**) عن مكحول؛ - أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف - أخرجه أبو داود في "المراسيل" ورجاله ثقات، ووصله العقيلي بإسناد ضعيف عن علي رضي الله عنه.

[284]- روى البخاري في الصحيح: كتاب: المغازي. باب: قتل كعب بن الأشرف. (**4/1481** برقم: **3811**) من حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: "من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذى الله ورسوله". فقام محمد=

جرا من النماذج الحية في سيرته الشريفة العطرة، ففعل عند تغير المناط ما لم يكن يفعله في الحالات الاختيارية والأحوال العادية.

ثالثا: أن الصحابة عملوا أمورا لمطلق المصلحة دون تقدم شاهد بالاعتبار في قضايا كثيرة جدا مضت الإشارة إلى بعضها، منها: كتابة المصحف، وعهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وترك عمر ﷺ الخلافة شورى، وتدوينه الدواوين، وعمله السكة، واتخاذه السجن، وإدخال عثمان ﷺ الأوقاف القريبة من المسجد النبوي فيه، وزيادة الأذان الثاني للجمعة، كل هذا وغيره فعلوه من غير نكير، ولم يتقدم لهم فيه نظير[285].

رابعا: أن الأحكام الشرعية كما هو معلوم قسمان:

الأول : أحكام التعبدات والمقدرات .

الثاني : أحكام المعاملات وسائر المعقولات .

أما أحكام التعبدات والمقدرات، فالواجب فيها اتباع دلالة النصوص أو الإجماع إن وجد، لأن العباد متعبدون بها من غير معرفة عللها وأوجه مصالحها التفصيلية؛ فلا سبيل فيها إلى القياس أو القول بالمصلحة .

=ابن مسلمة فقال يا رسول الله أتحب أن أقتله؟ قال: "نعم". قال: فائذن لي أن أقول شيئا. قال: "قل" فأتاه محمد بن مسلمة فقال: إن هذا الرجل قد سألنا صدقة وإنه قد عنانا وإني قد أتيتك أستسلفك. قال: وأيضا والله لتملنه. قال: إنا قد اتبعناه فلا نحب أن ندعه حتى ننظر إلى أي شيء يصير شأنه وقد أردنا أن تسلفنا وسقا أو وسقين ... فقال: نعم ارهنوني. قالوا: أي شيء تريد؟ قال: ارهنوني نساءكم. قالوا: كيف نرهنك نساءنا وأنت أجمل العرب؟ قال: فارهنوني أبناءكم. قالوا: كيف نرهنك أبناءنا فيسب أحدهم فيقال رهن بوسق أو وسقين هذا عار علينا: ولكنا نرهنك اللأمة [يعني السلاح] فواعده أن يأتيه فجاءه ليلا ومعه أبو نائلة وهو أخو كعب من الرضاعة فدعاهم إلى الحصن فنزل إليهم فقالت له امرأته: أين تخرج هذه الساعة؟ فقال: إنما هو محمد بن مسلمة وأخي أبو نائلة ... قالت: أسمع صوتا كأنه يقطر منه الدم. قال: إنما هو أخي محمد بن مسلمة ورضيعي أبو نائلة، إن الكريم لو دعي إلى طعنة بليل لأجاب. قال: ويدخل محمد بن مسلمة معه رجلين ... فقال: إذا ما جاء فإني قائل بشعره فأشمه فإذا رأيتموني استمكنت من رأسه فدونكم فاضربوه. وقال مرة ثم أشمكم فنزل إليهم متوشحا وهو ينفح منه ريح الطيب فقال: ما رأيت كاليوم ريحا أي أطيب. وقال غير عمرو: قال: عندي أعطر نساء العرب وأكمل العرب. قال عمرو: فقال أتأذن لي أن أشم رأسك؟ قال: نعم فشمه ثم أشم أصحابه ثم قال أتأذن لي؟ قال: نعم فلما استمكن منه قال: دونكم فقتلوه ثم أتوا النبي ﷺ فأخبروه).

[285]- اظ: التقرير والتحرير في علم الأصول: ابن أمير الحاج. دار الفكر، بيروت، **1417**هـ - **1996**م،(**3 / 381**).

وأما أحكام المعاملات وسائر المعقولات فمصالحها التفصيلية ظاهرة أو أكثرها، وعللها منضبطة بحيث يمكن القياس عليها بإلحاق النظير بنظيره، بحيث يمكن للعقل الريان من أصول روح التشريع أن يعرف خير الخيرين وشر الشرين، فضلا عن التفريق بين الخير والشر، فالعقل المتشبع من النصوص والأصول والقواعد هو الذي له حق الاسترشاد بكل ذلك لمعرفة حكم الله تعالى. أما عقل أعماه التعصب وألجمه التقليد وربطته العوائد فلا سبيل له إلى ذلك، بل ولا إلى ما دونه.

قال الشاطبي: (إن عامة النظر فيها [أي المصلحة المرسلة]، إنما هو فيما عقل منها وجرى على دون المناسبات المعقولة، التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، لأنه لا يعقل معناها على التفصيل)[286].

النقطة الثالثة: مناقشة المعترضين على اعتبار المصلحة.

وقد أبدى المعترضون على اعتماد المصلحة جملة من الشبهات نشير إليها مع تفنيدها، وبيان الحقيقة فيما أبدوه من الاعتراض.

أولا: أن اعتراض من اعترض على العمل بالمصالح، بالقول بأن ذلك حكم شرعي وضعي لا يصار إليه إلا بدليل خاص، وإلا كان تحكما لا دليل عليه[287].

جوابه أن اعتبار الشارع للمصالح على الجملة كاف، بل جعل أساس تشريعه الحكيم على مراعاة المصالح، وهذا إذن منه في جواز العمل بها، وقد طبقه من هم أعلم بالله وبدينه وبرسوله ﷺ ممن جاء بعدهم، فالأمر هنا كما في القياس، فقد تواتر استعمال القياس كدليل لإثبات المطلوب في القرآن والسنة، فيكون هذا إذنا في العمل به، ولا نقول ما قاله أبو محمد في معرض رده على القياسيين: (لو صح لهم نصوصا[288] من القرآن والسنن ووردت باسم القياس وحكمه، وهذا لا يوجد أبدا، لما كان لهم في شيء من ذلك حجة، لأنه كان

[286]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **375**، وما بعدها).

[287]- انظر هذا الاعتراض في: أصول الفقه الإسلامي. د/ محمد مصطفى شلبي. الدار الجامعية، بيروت، ط:**4**، **1403**هـ/**1983**م، (**305/1**).

[288]- كذا بالأصل .

يكون الحكم حينئذ أن ما قاله الله تعالى ورسوله ﷺ فهو الحق، وإنما ما يقولونه هم مما لم يقله الله تعالى ولا رسوله ﷺ فهو الباطل الذي لا يحل القول به)[289].

بل نقول: الشريعة استعملت القياس لترشدنا إليه، ولتعلمنا مسالك العمل به، كذلك ما نحن بصدد تقريره نقول فيه: إن الشريعة قد استصلحت، فلا نقف عند استصلاحها ونجمد عليه، بل إذا سكتت في بعض المواطن استصلحنا اهتداء باستصلاحها، لأنها أرشدتنا إلى سلوك سبيل الاستصلاح، وعلمتنا طرائقه، بدليل أنها ترد من الاستصلاح ما لم يتناغم مع تلك الطرائق.

فالجمود على استصلاح الشريعة، ورد ما استصلحناه اعتمادا على أصولها، هو كالجمود على قياس الشريعة، ورد ما قسناه اعتمادا على أصولها، فالمصلحة المرسلة وإن كانت لا ترجع إلى أصل معين إلا أن (الشارع اعتبرها في مواضع من الشريعة، فلزم اعتبارها حيث وجدت لأن جنسها مقصود له)[290]، والحَكَم في هذا وذاك هدي أئمة الدين الذين هم القدوة في هذا الشأن.

ثانيا: أن رد دلالة المصلحة المرسلة بذريعة أن ما اعتمد من الأحكام عن طريقها محتمل للخطأ والصواب[291].
جوابه: أن هذا ليس بشيء عند التمحيص والتأمل، لأن إدراجنا إياها في الأصول غير المعصومة نفسه يدل لهذه الحقيقة، ولكن ليس فيه دليل على إبطالها، بل تفيد ظنا راجحا على الجملة، وإلا فإن من أنواعها ما يقطع بصحته كالمصالح الضرورية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنها وإن كانت مرسلة عن اعتبار الشارع لها أو إلغائه، فهو إرسال منعقد في ذهن المجتهد، أما في نفس الأمر فدلائل الشريعة على الاعتبار موجودة،

---

[289]- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ، (**7 / 416**).

[290]- انظر: شرح مختصر الروضة: نجم الدين الطوفي. (**210/3**).

[291]- أُنظر هذا الاعتراض في: أصول الفقه الإسلامي: د/محمد مصطفى شلبي. (**305/1-306**).

والاستصلاح غايته البحث عن تلك الدلائل، ثم الاستدلال بها وفق الأصول والقواعد الظاهرة.

وأيضا قد يكون إرسال الشارع للمصلحة من جهة الدلائل الخاصة، لا من جهة الأصول العامة. فالاستصلاح في هذه الحالة هو تفعيل لتلك الأصول العامة للعثور على حكم الله تعالى. يتأيد هذا تقريرهم أن الشريعة فيها حكم جمهور المسائل، فقد كان من دلائل هذا القول أن نصوصها فيها من العموم والشمول ما يكفي ويشفي، لأنها شريعة من أوتي جوامع الكلم. فكيف يدعى مع هذا عدم الأدلة على المسائل؟ فإن الاستصلاح على وفق الأصول من أجود أدلة الأحكام.

وعلى هذا يمكن القول: بأن عبارة لم يشهد لها الشرع باعتبار ولا إلغاء، فيها تفصيل لا بد منه، وأنها دونه تعطي معنى فيه قصور. لأن المصلحة الملغاة هي ما ترجحت سيئتها على حسنتها، وهذا المعنى أعم من أن يكون بإلغاء الشارع، إن فهم إلغاء الشارع على أنه بمجرد النصوص. أما إن كان معنى إلغاء الشارع لها هو إلغاء لها بكل الأصول سواء كانت نصية أو استنباطية أو مصلحية أو واقعية فهذا المعنى مقبول. ويكون قبوله بمعنى أن المصلحة الملغاة هي ما ألغاه الشارع لغلبة مفسدته، فهو ملغى لعدم ما يقابل مفسدته من المصلحة المقاومة الراجحة، فإن انعدم هذا المعارض الراجح فهو المعنى الملغى على الحقيقة.

وعليه، يكون إلغاء الشارع مرتبطا بميزان الموازنة والمقابلة بين السيئة والحسنة. فقد يلغي الشارع ما نهى عنه بالنص، كما في حالة الاضطرار، وقد يلغي ما أمر به بالنص، كما في حالة العجز، أي أنه قد يقبل ما نهى عنه بالنص، ويرد ما أمر به بالنص، ومثال ذلك حالات الضرورات والحاجات والمصالح المشهود لها بالاعتبار، فإن ما شرعه في النصوص، قد يلغى حكمه في بعض المواطن، لأن حسنته صارت مرجوحة أمام مفسدة تطبيقه، فكانت العبرة بأصول الشريعة كلها العامة والخاصة لا بمجرد الأوامر والنواهي.

لذلك -والله تعالى أعلم- يكون الأليق التعبير عن المصلحة الملغاة، بما ألغاه الشارع بأصوله نظرا لغلبة سيئته على مصلحته، وأصوله أعم من نصوصه، حتى يدخل فيها

انتفاء دليل التحريم، وهذا المعنى هو نفس معنى كون المصلحة المرسلة ما لم يشهد له الشارع بالإلغاء. فهذه العبارة أفضل منها بزيادة قيد عدم الاعتبار، لأن الأولى تجعل الأصل في المصالح القبول حتى يرد الدليل بإلغائها، فما لم يثبت إلغاؤه بأصل خاص، فهو معتبر. والثانية تعكس ذلك، فلا تثبت مصلحة إلا بدليل خاص، وما لم يثبت الإذن فيه فهو ملغى.

ولعله لا يخفى أن الوجه الأول هو الذي يتناغم مع سماحة الإسلام، ورفعه للآصار والأغلال، وإباحته ما في الأرض جميعا من الأعيان والأفعال، لا سيما والأمر هنا ليس تعبديا محضا حتى نجمد فيه على صور المصالح والمفاسد بل هو معقول المعنى. وهو الذي يتناغم مع مذهب مالك في الظن فإنه قال هو: (معمول به إلا ما قام الدليل على إهماله). على عكس مذهب الشافعي فإنه عنده (ملغى إلا ما قام الدليل على إعماله)[292].

وبناء على ما تقدم، فإن سكوت الشارع عن الاعتبار والإلغاء، يكون قبولا لا إرسالا، فضلا عن أن يكون إلغاء، ولا يكون سكوته إلغاء إلا في حالة التعبدي المحض الذي يكون سكوته فيه مع قيام المقتضي منعا منه، ولا يخفى أن إعطاء المصالح هذا المعنى يصيرها كلها تعبدية محضة ولا يخفى ما فيه. والله تعالى أعلم.

وأيضا فإن القياس اعتمد أصلا رغم أنه أصل مظنون على الجملة، فمن هذا المناط لا فرق بينه وبين المصلحة المرسلة، فكما يرد منه الفاسد، يرد منها الفاسد، وكما يقبل منه الصحيح، يقبل منها الصحيح، والصحة إنما تستفاد من تفعيل القياس أو المصلحة بحسب الأصول الشرعية. وكل فعل غلبت مصلحته على مفسدته فهو مشروع، وكل فعل غلبت مفسدته على مصلحته فهو ممنوع، فحرف المسألة يعود إلى العلم بتلك الغلبة والتمرس بها، ولا شك أن المجتهد الريان من النصوص والأحكام والأصول والكليات والقواعد إذا استهدى بهذا كله، لم يشك الناظر في تمكنه من العلم بغلبة المصلحة أو غلبة المفسدة، بل بعلمه بخير الخيرين وشر الشرين.

---

[292]- الأشباه والنظائر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي. دار الكتب العلمية، ط:**1**، **1411**هـ - **1991**م، (**1** / **167**).

ثالثا: أن هذا نفسه يبطل دعوى استغلال أهل الأهواء أصل المصلحة ليزحفوا به على معاقل الإسلام[293]، لأن ما وضع من الشروط في سبيل العمل بهذا الأصل، كفيل بصدهم عن التلاعب بالدين، وسنرى في الأصول الناكبة بعض النماذج، ونرى كيف أنها تتهاوى أمام الصرح العظيم للأصول المحكمة.

فالشرط هنا هو بلوغ الغاية في فهم الشريعة أصولا وفروعا مع الصدق والتجرد، ثم حسن تفعيل الأصل بما يخدم مقصود الشارع وفق قواعده وأصوله، فحيازة الملكة مع التجرد وحسن تفعيل الأصل، لا يكاد يطيش سهم صاحبه، ولكن لو فرض أن المجتهد لم يتجرد فأساء تفعيل الأصل، فإن بطلان فتياه لا يكون خافيا، ويمكن إبطاله بأصل المصلحة نفسه قبل الأصول الأخرى، ومن هذا الباب تكاثرت ردود العلماء بعضهم على بعض، بل وحذروا من زلة العالم.

وأيضا، فإن الواقع يبطل هذه الدعوى من حيث أننا نظرنا في جملة كثيرة من الفتاوى الخارجة عن سمت الشريعة، وقد بناها أصحابها على ما رأوه مصلحة، فرأيناها لا تقوم أمام ميزان الشريعة المحكم بالمنقول الصحيح والمعقول الصريح، وما تفرع عنهما من الأصول والكليات والقواعد، بل أبطلناها بأصل المصلحة نفسه.

فالأصل أننا ننظر في تلك الأقوال، فإن وجدناها مخالفة للنصوص والأحكام المستقرة عرضناها على ميزان المصلحة نفسه، -إن كانت مما يجري فيه النظر المصلحي- فإن كانت مصلحتها تربو على مصلحة النص، أو كانت مفسدتها دون مفسدة العمل بالنص، إذ النص قد يجر تنزيله على الواقع مفاسد لبعض الاقتضاءات التبعية، ففي هذه الحالة فهي مقبولة وإلا فإنها مردودة ملغاة.

رابعا: أن دعوى تفعيل أصل المصلحة يلزم منه تغير الأحكام الشرعية باختلاف الأشخاص والأزمان[294].

---

[293]- أُنظر هذا الاعتراض في: أصول الفقه الإسلامي: د/محمد مصطفى شلبي. (**306/1**).

[294]- اظ: م.ن: (**306/1**).

جوابه أن أصل تغير الفتوى هو من محاسن الشريعة لا العكس، لأنه مبني على مناطات شرعية محددة، لها الحكم النافذ على الأحكام عكسا وطردا وجودا وعدما، وهذا الأصل لا يبطل الشرائع، بل هو من أسبابها خلودها، وبقائها وصلاحها، وقدرتها على مسايرة بيئات الناس إلى قيام الساعة، ومعلوم أن هذا ليس من الاختلاف في أصل الخطاب.

خامسا: محاولة بعض المانعين للعمل بأصل المصلحة المرسلة قبولها، ولكن بشروط جعلوها بها بعيدة المنال، أشبه ما تكون بالشروط التعجيزية، فعاد قولهم وقول من صرح بردها واحدا. وذاك ما حاوله أبو حامد الغزالي وهو من أتباع الإمام الشافعي، لذلك لم يكن غريبا أن ينكر الاحتجاج بالمصالح المرسلة، فهو يرى أن من استحسن فقد شرع ومن استصلح فقد شرع، ولكنه مع ذلك يقر بإمكانية تعارض النص مع المصلحة حيث قال: (الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد، وإن لم يشهد له أصل معين ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع ... وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر ... فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورة، قطعية، كلية)[295].

ثم بين الغزالي أنه ليس في معنى الضرورة السالف ذكرها، ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة في هذه الحالة لإمكان العدول عن القلعة، فلا ضرورة ولا قطع في هذه الحالة. كذلك ينتفي شرط الكلية في حالة جماعة في سفينة، لو طرحوا واحدا منهم لنجوا، وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين[296].

---

[295]- المستصفى: ت: محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1413**هـ، (**1 / 175- 176**).

[296]- اظ: م.ن: (**176/1**).

فإذا توافرت هذه الشروط الثلاثة في المصلحة التي عارضت حكم النص، روعيت وعدل عن حكم النص، وكان اعتبارا لأرجح المصلحتين.

وقد تعقب القرطبي رأي الغزالي في ذلك بقوله: (هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها)[297].

كما انتقد ابن المنيّر[298] الغزالي في شروطه فقال: (هو احتكام من قائله، ثم هو تصوير لما لا يمكن عادة ولا شرعا، أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه إذ هو عبث وعناد، وأما شرعا فلأن الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ليستأصل شأفتها)[299].

وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط ما لا يتصور وجوده.

وقد أجاب الزركشي عن الغزالي بقوله: (وهذا تحامل منه، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها، بل المستحيلة لرياضة الأفهام، ولا حجة له في الحديث لأن المراد به كافة الخلق. وتصوير الغزالي في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار لا جميع العالم وهذا واضح)[300].

---

[297]- إرشاد الفحول: محمد بن علي الشوكاني. ت: أحمد عزو عناية، تقديم: خليل الميس، د/ ولي الدين صالح فرفور. دار الكتاب العربي، ط:**1**، **1419**هـ - **1999**م، (**186/2**).

[298]- العلامة ناصر الدين أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الجروي الإسكندراني المالكي قاضي الإسكندرية وفاضلها المشهور المعروف بابن المنير، (**620=683**)، عالم مشارك في بعض العلم برع في الفقه والأصول والنظر والعربية والبلاغة وصنف التصانيف كالنحو، والأصول، والفقه، والتفسير، من آثاره: "البحر الكبير في بحث التفسير". اظ:شذرات الذهب: ابن العماد. (**5**/ **381**)؛ معجم المؤلفين: كحالة. (**2**/ **162**).

[299]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**186/2**).

[300]- م.ن: (**186/2**).

والحاصل من كل ما تقدم، هو قوة دليل حجية المصلحة، ولو لم يثبت فيها إلا عمل الصحابة لكفى به دليلا لقطيعته، فكيف وقد تظاهر على إثبات حجيتها ما رأيناه من الأدلة؟ (ولكن الذي يقدرها هو المجتهد، فإذا لم يجد نصا ولا إجماعا ولا قياسا، لجأ إلى المصالح يعمل بها، ويستنبط الأحكام للوقائع الجديدة على ضوئها)[301].

قال القرافي: (هي عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلاّ ذلك)[302].

وقال ابن دقيق: (الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)[303].

الصورة الرابعة: ما ألغته الشواهد الخاصة، واعتبرته الشواهد العامة.

فالكلام عن المصلحة المرسلة في هذه الصورة هو أعم من أن يكون بمعنى عدم شهادة الشارع لها بإلغاء أو اعتبار، بل الكلام هو في مصلحة معتبرة تكون في مقابلة نص معتبر، فربما توجه القول بأنها في هذا الموطن ليست مرسلة عن اعتبار الشارع، بل هي معتبرة ولكن اعتبارها كان بالاستقراء لا بآحاد الأدلة. وربما توجه القول بأن اعتبارها وهي في مقابلة النص، منه المعتبر وذلك حين تكون في العاديات، ومنه الملغى وذلك حين تكون في التعبدات، وهذا الذي يؤكد أن الإرسال بالمعنى الواسع غير موجود في الشريعة، ففي الشريعة المصلحة إما معتبرة أو مردودة، وإنما هو إرسال انقدح في ذهن المجتهد ليس غير، أما في نفس الأمر فهي إما معتبرة وإما ملغاة.

---

[301]- انظر: أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شلبي (ص: **308**).

[302]- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**185/2**).

[303]- م.ن: (**184/2**).

فالشواهد الخاصة في هذه الصورة صرحت بإلغاء هذا المناسب، ولكن الشواهد العامة اعتبرته، ويحدث ذلك حين يتعارض الشاهد الخاص مع مصلحة معلومة من استقراء طائفة من النصوص، وذلك في الضرورات والحاجات والموازنات. وهذا المسلك هو مذهب من يرى الأخذ بالمصلحة، وتقديمها على النص والإجماع عند التعارض.

وهذا -في الظاهر الشائع- هو مذهب نجم الدين الطوفي حيث جعل المصلحة المرسلة الدليل الشرعي الأساسي في المعاملات ونحوها، مما شرعت فيها الأحكام لجلب النفع للناس ودفع الضرر عنهم، وليست هي الدليل الشرعي الأساسي فيما لا نص فيه فحسب، بل هي الدليل الشرعي الأساسي، وسبيل التشريع العام فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص، وفي المعاملات والسياسات الدنيوية حيثما وجدت المصلحة، فثم شرع الله.

النقطة الأولى: تحرير مذهب الطوفي.

قال الطوفي: (واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور: "لا ضرر ولا ضرار"[304]، ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام، وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا، وزمانا ومكانا، إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له ... ولهذا لما تقيدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية، وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تخصيصها المعول)[305].

ثم قال: (المصلحة وباقي الأدلة، إما أن تتفقا وإما أن تختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الكلية الخمسة، وهي

---

[304]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[305]- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف. (ص: **89، 97-98**).

قتل القاتل والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها الأدلة المصلحة.

وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع، مثل أن تحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها.

وإن تعذر الجمع بينهما، قدمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"[306] وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل)[307].

النقطة الثانية: ذكر أدلة الطوفي.

استدل الطوفي لمذهبه بما يلي:

أولا: ما ورد عن الشارع من نصوصه وتعليلات أحكامه، الدالة على أنه ما قصد من تشريع الأحكام، إلا تحقيق مصالح الناس، مثل: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} [البقرة : **179**] ومثل: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ} [المائدة : **6**] وغير ذلك مما يدل على مقصود الشارع من تشريعه، فإذا سكت عن حكم واقعة من وقائع معاملات الناس وحقوقهم بعضهم على بعض ونُظُمهم السياسية الدنيوية، فقد أحالهم على عقولهم يستنبطون بها في هذه الوقائع، الأحكام التي تحقق مصالحهم، وهي المقصودة للشارع من التشريع .

وهذا الدليل يتفق وما يستدل به المالكية والحنابلة على رعاية المصلحة المرسلة، فيما لا نص على حكمه ولا إجماع.

---

[306]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[307]- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف. (ص: **89**، **97**-**98**).

ثانيا: ما ورد في السنة الصحيحة من قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"[308]، فهذا نص خاص قاطع في نفي كل ضرر وكل ضرار، لأن النكرة في سياق النفي من صيغ العموم، فإذا دل نص على حكم، وكان تطبيق حكم هذا النص في واقعة من الوقائع يستلزم ضررا، بأن كان يفوت مصلحة أو يجلب مفسدة، يخصص النص بما عدا هذه الواقعة عملا بحديث: "لا ضرر ولا ضرار"[309]، كما هو الشأن في تعارض العام والخاص، يعمل بالعام فيما عدا الخاص، وعلى هذا، لا يكون التعارض في التحقيق بين النص والمصلحة، وإنما بين النص ونص: "لا ضرر ولا ضرار"[310]، ولا نكون أهملنا العمل بالنص مراعاة للعمل بالمصلحة، وإنما خصصنا عموم النص، أو قيدنا إطلاقه، بنص الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"[311].

وكأن الشارع لما شرع أحكامه في المعاملات والسياسة الدنيوية، قيد تنفيذها بما إذا لم يستلزم تنفيذها ضررا، ودل على هذا التقييد بقوله: "لا ضرر ولا ضرار"[312].

ثالثا: أن النصوص والإجماع وسائر الأدلة والأمارات الشرعية، إنما هي وسائل لتحقيق مصالح الناس، ورعاية المصلحة هي من أدلة الأحكام والأمارات عليها، فإذا عملنا بالمصلحة في مقابلة ما دل عليه دليل من هذه الأدلة، فنحن نعمل بدليل راجح في مقابلة دليل مرجوح، لأن المصلحة هي المقصودة، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل، ولهذا نسخت بعض الأحكام الشرعية بأخرى رعاية لتبدل المصالح[313].

---

[308]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[309]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[310]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[311]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[312]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[313]- انظر أدلة الطوفي في: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف (ص**98**-**99**) وراجع رسالة الطوفي في هذا الكتاب (ص **105**فما بعدها).

النقطة الثالثة: ترجيح مذهب الطوفي على شروط.

أولا: لا يرتاب منصف في ترجيح مذهب القائلين بالمصلحة المرسلة على مذهب المانعين من الاحتجاج بها، وهذا أمر ظاهر لا سيما والقائلون بها يضبطونها بضوابط، حفاظا على الشريعة، وقطعا للطريق أمام المتلاعبين، إلا أن الذي يثير غاشية من الاستغراب، وقد تصعب مسالك الترجيح فيه هو الموازنة بين مذهب القائلين بالمصلحة المرسلة فيما لا نص فيه ولا إجماع، ومذهب الطوفي الذي يرى الأخذ بها إذا عارضت النص أو الإجماع ولم يمكن الجمع بينهما، فهذا الذي اشتد النكير على الطوفي لأجله، والناظر في كلامه بإنصاف يمكنه أن يصل إلى تصحيح قوله، إذا كان مقصوده بالمصلحة المعارضة للنص المصلحة الضرورية، فهذا لا يختلف فيه العلماء فلا أدري لِم ينكر عليه فيه، وأمثلة هذا النوع كثيرة جدا.

ويمكن أن يكون لقوله وجه، فيما إذا كان مقصوده المصلحة المعارضة للنص المصلحة الحاجية، فهذه يؤخذ بها عند وجود الملاءمة لمقصود الشارع، لذلك أبيح للخاطب أن ينظر للمخطوبة، وأبيح للطبيب أن يلمس ما تدعو إليه الحاجة من المريضة، رغم أن النص يحرم ذلك، لذلك قالوا: ما منع سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة. فهذه الحاجة ملائمة لمقصود الشارع، لذلك قدمت على النص عند التعارض.

قال الشاطبي: (قد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة. ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم على الزاني، وما جاء في الحديث من قوله ﷺ له: "أنكتها؟"[314]، هكذا من غير كناية، مع أن ذكر اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع، غير أن التصريح هنا آكد، فاغتفر لما يترتب عليه. ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقاء الختانين[315]، وقوله ﷺ: "ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك"[316]، مع أن ذكر مثل هذا في غير

---

[314]- ففي صحيح البخاري: كتاب الحدود. باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت. (6 / 2502 برقم: 6438) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: (لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له: "لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت". قال: "لا يا رسول الله" قال: "أنكتها". لا يكني. قال: فعند ذلك أمر برجمه).

[315]- ففي صحيح مسلم: كتاب الحيض. باب نسخ: "الماء من الماء" ووجوب الغسل بالتقاء الختانين. (1 / 272 برقم: 350) من حديث عائشة زوج النبي ﷺ قالت: إن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل هل عليهما الغسل وعائشة جالسة. فقال رسول الله ﷺ: "إني لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل".

محل البيان منهي عنه. وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم: إن تصدق الطير ننك لميسا[317]. فمثل هذا لا حرج فيه)[318].

فإن كان الطوفي يقصد بالمصلحة المعارضة للنص أو الإجماع، ما كان منها ضروريا أو حاجيا مشهودا له بشاهد من جنسه، فليس في هذا خطل ولا دغل، بل جزيئات الشريعة من أعظم الشواهد عليه، أما إن قصد غير هذا فالأمر يختلف.

وتوضيحا لهذه المسألة أقول وبالله تعالى التأييد والتوفيق : إن الأصل عند تعارض النص مع المصلحة أن يقدم النص ولا يلتفت إلى اجتهاد مهما كان قائله، وهذا ما عقده ابن القيم بقوله: (فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك) ثم ذكر أدلة ذلك[319].

وليس الكلام في هذه القضية، لأن إجماع المسلمين قد انعقد على أن من استبان له الحق، لم يجز له أن يتركه لقول أحد، وإنما الكلام في تعارض النص مع أنواع خاصة من المصلحة.

---

[316]- ففي الموطأ: مالك بن أنس الأصبحي. رواية محمد بن الحسن: ت: د. تقي الدين الندوي. دار القلم، دمشق، ط:**1**، **1413** هـ - **1991** م، أبواب الصيام. باب القبلة للصائم. (**2 / 165** برقم: **351**) من حديث عطاء بن يسار أن رجلا قبل امرأة وهو صائم فوجد من ذلك وجدا شديدا فأرسل امرأته تسأل له عن ذلك فدخلت على أم سلمة زوج النبي ﷺ، فأخبرتها أم سلمة: أن رسول الله ﷺ كان يقبل وهو صائم. فرجعت إليه فأخبرته بذلك فزاده ذلك شرا فقال: إنا لسنا مثل رسول الله ﷺ يحل الله لرسوله ما شاء فرجعت المرأة إلى أم سلمة فوجدت عندها رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: "ما بال هذه المرأة؟" فأخبرته أم سلمة فقال: "ألا أخبرتها أني أفعل ذلك؟ قالت: قد أخبرتها فذهبت إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شرا وقال: إنا لسنا مثل رسول الله ﷺ يحل الله لرسوله ما شاء. فغضب رسول الله ﷺ وقال: "والله إني لأتقاكم لله وأعلمكم بحدوده".

[317]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الحج. باب لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج. (**5 / 67** برقم:**9440**).

[318]- الموافقات: الشاطبي. (**3/331-332**) .

[319]- إعلام الموقعين: (**2/279**، وما بعدها).

والصحيح أن المصلحة إذا كانت ضرورية أو حاجية مشهودا لها بالاعتبار، فإنها تقدم على النص، لأن إعمال النص وقتها يؤدي إلى فساد محقق، وليس تقديم المصلحة في هذه الحالة تقديما لمجرد الاجتهاد، وإنما هو إعمال لأدلة كلية قطعية أخرى جاءت بها الشريعة، فهو تقديم أملته الاقتضاءات التبعية والتوابع والإضافات، فبحكمها خرجنا عن الأصل الذي كان الحكم فيه للنص والإجماع في الاقتضاء الأصلي، وعليه يحمل كلام ابن القيم، ولكن الكلام عند ورود التوابع، فهناك يقع التعارض والموازنة والمقابلة والترجيح، وقد تقدم المصلحة على حكم النص والإجماع، للضرورة أو الحاجة المشهود لها بالاعتبار.

ثانيا: موقف سلف الأمة من المصلحة في مقابلة النص.

وهذا هدي أفاضل الأمة وساداتها وأعلمها بمراد الله ورسوله ﷺ فإليه التحاكم .

فقد اختلف الصحابة في تقسيم الأراضي المغنومة، وذهب جمهورهم إلى أنها تقسم بين الفاتحين بعد صرف الخمس في المصارف المعروفة، كما جرى عليه العمل أيام النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وقد قال تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ} [الأنفال : **41**]، إلا أن عمر بن الخطاب رأى أن تبقى الأرض المغنومة بأيدي أهلها مع أخذ الخراج منهم، فيبقى ذلك الخراج موضوعا في مصالح المسلمين في كل الأجيال، وقد وافقه الصحابة على ذلك، وهذا اجتهاد منه في مورد النص، وتقديم لدلالة المصلحة على دلالة الكتاب، وما جرى عليه العمل[320].

وقال زيد بن خالد الجهني جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللقطة فقال: "اعرف عفاصها ووكاءها، ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها، وإلا فشأنك بها"، قال: فضالة الغنم يا رسول الله ؟ قال: "هي لك أو لأخيك أو للذئب" قال: فضالة الإبل؟ قال: "مالك ولها معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء والشجر حتى يلقاها ربها"[321].

وقد عمل الناس بهذا الحكم طيلة حياة رسول الله ﷺ وخلافة أبي بكر وعمر، إلا أن الحكم قد تغير في زمن عثمان تبعا للمصلحة، فقد روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب

[320]- وقد سبق تخريج اجتهاد عمر رضي الله عنه في مسألة قسمة العقار: (ص: **16**).

[321]- سبق تخريجه: (ص: **17**).

الزهري قال : "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبل مؤبلة، تتناتج لا يمسها أحد، حتى إذا كان عثمان بن عفان أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها"[322] وقد وافقه الصحابة على ذلك، وهذا اجتهاد منه في مورد النص .

ومن أمثلة تقديم المصلحة على النص أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد كان يعد طلقة واحدة في زمن الرسول ﷺ وأبي بكر وصدرا من خلافة عمر رضي الله عنهما. فقال عمر بعد ذلك: (إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم)، فأمضاه عليهم[323]. ولم يخالفه الصحابة في ذلك. وقد بنى حكمه في هذا على درء المفسدة وجلب المصلحة.

وإنما ذكرنا هذا لمجرد التمثيل لا الحصر، وعمل الصحابة بالمصلحة في مقابلة النص لا يمكن إنكاره إلا بنوع من التعسف، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالملاءمة أصل مقطوع به في الشريعة، وما لنا نذهب في التمثيل لهذا المذهب، وقد أجمع المسلمون على أن الكفار لو تترسوا بأسرى المسلمين، ولم يمكن دفعهم إلا بقتل هؤلاء الأسرى فإن قتلهم متعين، مع أن حكم تحريم قتل المسلم معلوم بالنص والإجماع. ولكن لما عارضته المصلحة الضرورية قدمت عليه .

ثالثا: استدلال الطوفي لما ذهب إليه بحديث: "لا ضرر ولا ضرار"[324] هو تقصير منه، لأن مواطن الاستثناءات في الضرورات والحاجات كافية من جهة، ويستفاد من استقرائها معنى قطعي أدل على المسألة من نص: "لا ضرر ولا ضرار"[325]، لأن هذا النص قد يعترض على بعض دلالاته، مما يجعله غير قاطع في المسألة، بخلاف مواطن الاستثناءات في الضرورات والحاجات فهي أقطع لتشغيب المخالف، ولذلك قالوا في مواطن الاستثناءات في الضرورات: لا واجب مع عجز ولا حرام مع ضرورة[326]. وقالوا في

[322]- سبق تخريجه: (ص: **18**).

[323]- سبق تخريجه: (ص: **241**).

[324]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[325]- سبق تخريجه: (ص: **276**).

[326]- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**41/2**).

موطن الاستثناء في الحاجة: إنها تنزل منزلة الضرورة[327]. وقالوا: النهي إذا كان سدا للذريعة فإنه يباح للمصلحة الراجحة[328].

وعلى هذا السنن جرت مراسيم الباري سبحانه في تشريعه وأمره، تخفيفا على عباده وتيسيرا لهم ورحمة بهم، وهو معنى أظهر من الشمس في نحر الظهيرة في الشريعة الحكيمة، بل هو أخص خصائصها، بل هو واسطة العقد من محاسنها.

ولا يخفى أن مستند هذه الاستثناءات وملحقاتها هو من القرآن والسنة نصا أو استنباطا. وبتتبع هذا المعنى نصوا على قاعدة الشريعة الكبرى وهي: أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين ودفع شر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[329]، ومعنى ترجيح أعظم المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين، هو أعم من كونهما مصلحتين أو مفسدتين عريتين عن النصوص، بل الغالب أن ذلك هو ترجيح لنصوص على نصوص عامة كانت أو خاصة. لذلك نص أبو إسحاق[330] في المهذب على أنه (يجوز للمصلحة ما لا يجوز لغيرها)[331].

327- اظ:الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ت: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1421**هـ - **2000**م، (**24/1**).

328- اظ:مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**164/1**).

329- اظ: م.ن: (**48/20**).

330- الشيخ، الإمام، القدوة، المجتهد، شيخ الإسلام، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، الشيرازي، الشافعي، نزيل بغداد، قيل:لقبه جمال الدين. (...=**476**هـ). كان يضرب المثل بفصاحته وقوة مناظرته. قال السمعاني:هو إمام الشافعية، ومدرس النظامية، وشيخ العصر. رحل الناس إليه من البلاد، وقصدوه، وتفرد بالعلم الوافر مع السيرة الجميلة، والطريقة المرضية. صنف في الأصول والفروع والخلاف والمذهب، وبحسن نيته في العلم اشتهرت تصانيفه في الدنيا، (كالمهذب)، و(التنبيه)، و(اللمع في أصول الفقه) و(شرح اللمع)، (والمعونة في الجدل)، و(الملخص في أصول الفقه)، وغير ذلك. قال الذهلي: إمام أصحاب الشافعي والمقدم عليهم في وقته ببغداد. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**18** / **452**).

331- المهذب في فقه الإمام الشافعي: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق. دار الفكر، بيروت، (**1**/**309**).

وأيضا، فقد كان بإمكان الطوفي الاستدلال لما جنح إليه بالإجماع، فهو أيضا أصل قاطع في المسألة، لأن هذا المعنى ثبت بالتتبع لمذاهب العلماء من لدن صحابة رسول الله ﷺ، فأفاد تواترا معنويا، فما منهم من أحد إلا وله استثناء من الأحكام، إما لضرورة وإما لحاجة مشهود لها بالاعتبار، بل لذلك يقيدون فعل الواجبات وترك المحرمات بالعلم والإمكان، لأنه قد يمنع مانع العجز من تنفيذ الأحكام، تغليبا لأعظم المصلحتين أو درءا لأعظم المفسدتين.

وإنما نتج الخلل من صياغة الطوفي لما أصله، فهو يصرح بأن التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام، بينما التعويل في كل الأحوال على النصوص والإجماع لأن العصمة في ذلك.

فهو هنا كأنه جعل الحكم قسمة بين الله تعالى وبين المكلفين، فجعل لله تعالى حكم التعبدات والمقدرات، وجعل للعباد حكم المعاملات والسياسات، وهذا عين ما تنص عليه القوانين والدساتير الوضعية، من حصر حكم الشريعة في التعبدات، وترك دنيا الناس ومصالحهم للهيئات التشريعية، فهو أصل: دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر.

ولم يجرّم الطوفي اجتهاد المكلفين إلا حين يقع في إطار التعبدات وقال: (ولهذا لما تقيدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا)، بينما المقطوع به أن الحكم لله تعالى وحده في التعبدات والمعاملات والسياسات، وأن رفض الشرائع والاستغناء عنها بالعقول مجلبة لسخط الرب، وجريمة متناهية في القبح والفحش، وضلال مبين، سواء تعلق الأمر بالتعبادات أو بالمعاملات والسياسات.

فتقديم المصلحة على النص هو مسلك شرعي، دل عليه الكتاب والسنة وعمل السلف والأئمة مهما كان متعلقه، فنحن أبدا مع أوامر الشريعة في حالة اتباع النص والإجماع، وفي حالة تقديم المصلحة على النص والإجماع، وفي التعبدات، وفي المعاملات، وفي السياسات بل وفي الإباحات وسائر الشؤون.

فالكلام إنما هو في حالة التعارض بين النص والمصلحة الشرعية، وهو كالكلام في التعارض بين النصوص، بينما التأمل في صدر كلام الطوفي وصياغته، يكاد يجزم بأن ما أصله، خارج عن حالة التعارض، بحيث يكون تأسيس الأحكام في المعاملات والسياسات اعتمادا على اجتهاد المكلف ابتداء، وهذا خطأ خارج عن طبيعة أخطاء أهل القبلة، وهو أقرب إلى تصرف الوضعيين، ولولا بقية كلامه الذي أزال الغموض والإجمال لكان إشكالا كبيرا.

رابعا: فروع من المذاهب الفقهية فيها تقديم المصلحة على النص.

ففي الفقه الحنبلي، جوز الحنابلة نقض منارة المسجد وبناء حائطه بها تحصينا له من الكلاب، وعللوا ذلك بالمصلحة[332].

ومع كونهم نصوا على أن الوقف الذي لم تتعطل منافعه لا يجوز بيعه، ولا المناقلة به مطلقا، جوز الشيخ تقي الدين ذلك للمصلحة، وهو الذي نقله صالح عن الإمام أحمد وعدوه من المفردات، وهو الذي نصره صاحب الفائق تبعا لابن تيمية[333]، لذلك تنازع الناس في المساجد – غير المساجد الثلاثة- هل يجوز تغييرها إلى أماكن غير التي بنيت فيها، ومن يجوز ذلك يجوزه من باب المصلحة، وقد بدل عمر مسجد الكوفة، وجعل المسجد مكانا آخر، وصار الأول حوانيت التمارين[334].

---

[332]- المبدع في شرح المقنع: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق. دار عالم الكتب، الرياض، **1423**هـ/**2003**م، (**5**/ **273**)؛ وراجع: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي أبو محمد. دار الفكر، بيروت، ط:**1**، **1405**هـ ، (**5** /**370**).

[333]- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن. ت: محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، (**7** / **101**).

[334]- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي. مكتبة ابن تيمية، (**27** / **54**).

وقال القاضي: ويجوز قرض مال اليتيم للمصلحة مثل أن يقرضه في بلد ليوفيه في بلد آخر ليربح خطر الطريق[335].

وفي الفقه الشافعي أن (الإمام لا ينعزل بالفسق على الأصح للمصلحة، ولكن إن أمكن الاستبدال به من غير فتنة، فعله أهل الحل والعقد)[336].

وفيه أيضا أن حمى غيره ﷺ إذا (ظهرت المصلحة في تغييره جاز نقضه، ورده إلى ما كان، على الأظهر، رعاية للمصلحة)[337].

وفي الفقه الحنفي أن عمر رضي الله عنه نفى نصر بن حجاج من المدينة حين سمع قائلة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها   أو هل سبيل إلى نصر بن حجاج.

فنفاه، والجمال لا يوجب النفي، ولكن فعل ذلك للمصلحة، فإنه قال: وما ذنبي يا أمير المؤمنين. قال: لا ذنب لك، وإنما الذنب لي حيث لا أطهر دار الهجرة منك[338].

وفي الفقه المالكي تعليقا على حديث بول الأعرابي في المسجد، ونهي النبي ﷺ أصحابه عن زرمه، قال الزرقاني: (لم ينكر ﷺ عليهم ولم يقل لهم: لم نهيتم الأعرابي؟ بل أمرهم بالكف عنه للمصلحة الراجحة، وهي دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وتحصيل أعظم المصلحين بترك أيسرهما)[339].

---

[335]- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد. ت: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**5**، **1408**هـ – **1988**م، (**2** /**127**).

[336]- الوسيط في المذهب: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر. دار السلام، القاهرة، **1417**م، (**4** / **484**).

[337]- روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1405**هـ، (**5** / **293**).

[338]- المبسوط: محمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر. خليل محي الدين الميس. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1421**هـ **2000**م، (**9** / **75**).

[339]- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ، (**1** / **191**).

وقال ابن رشد[340] في مسألة من أبى الفيء ولم يطلق: (أما هل يطلق القاضي إذا أبى الفيء أو الطلاق، أو يحبس حتى يطلق؟ فإن مالكا قال: يطلق القاضي عليه. وقال أهل الظاهر: يحبس حتى يطلقها بنفسه. وسبب الخلاف معارضة الأصل المعروف في الطلاق للمصلحة، فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق، قال: لا يقع طلاق إلا من الزوج، ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء، قال: يطلق السلطان. وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل، والمنقول عن مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك)[341].

وفي فقه الدليل والمقارنة والترجيح قال ابن تيمية: (إن ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى المخطوبة والسفر بها، إذا خيف ضياعها كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينه عنه إلا لأنه يفضي إلى المفسدة، فإذا كان مقتضيا للمصلحة الراجحة، لم يكن مفضيا إلى المفسدة)[342].

وقال ابن القيم: (عن الزهري قال: لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته، ثم دَخِلَ[343] الناس بعد ذلك، فظهرت منهم أمور، حملت الولاة على اتهامهم، فتركت شهادة من يتهم إذا كانت من

---

[340]- ابن رشد: (**520-595**هـ) (**1126-1198**م) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، يعرف بابن رشد الحفيد (أبو الوليد) عالم، حكيم، مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية، ولد بقرطبة، من تصانيفه: الكليات في الطب، بداية المجتهد في الفقه، مختصر المستصفى في أصول الفقه. معجم المؤلفين: كحالة. (**8** / **313**).

[341]- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد. دار الفكر، بيروت، (**2** /**76-77**).

[342]- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: ابن تيمية. (**23** /**186-187**).

[343]- أي: ظهر فيهم المكر والخديعة والفساد.

قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان.)[344].

فإن من منع من شهادة الأقارب يعلم أن حكمها عند السلف الجواز، ولكن لما ترتب على إجازتها مفاسد، وتعطلت مصالح، منع منها الولاة، وهذا إعمال للمصلحة في مورد النص.

خامسا: تناقض من انتقد مسلك الطوفي.

وقد استنكر بعضهم القول بتقديم المصلحة على النص، رغم أنهم في تفريعاتهم يذهبون إلى ذلك، وهم مع استعظامهم هذا لم ينكروا تعارض النص والمصلحة، لأن هذا أمر بين، وهو تناقض بين الموقف النظري والموقف العملي. إلا أن البوطي يصر على أن النص لا يتعارض مع المصلحة، فيقول منتقدا الطوفي: (إن الأساس الذي بنى عليه زعمه هذا محال غير متصور الوقوع، ألا وهو فرض كون المصلحة مخالفة للنص أو الإجماع)[345]، وقد رأينا كلام الغزالي في إثبات هذا التعارض، والبوطي في نقده للإمام الطوفي لم يذكر أدلة قوية على ما ذهب إليه، ومعلوم أن الحجج إنما تقارع بالحجج لا بالخروج إلى الأساليب غير العلمية التي يحسنها كل أحد.

إن إنكار تعارض المصلحة مع النص هو قول مخالف لضرورة الشاهدة، وهو مخالف تماما لمفهوم التعارض الذي يكون بين الأدلة الشرعية، فإن نفي التعارض بين الأدلة الشرعية المعتبرة، كالتعارض بين النصوص، هو نفي للتعارض الذي انقدح في ذهن المجتهد، لأنه ليس تعارضا حقيقيا، لأن مصدر النصوص واحد، والشريعة لا اختلاف فيها ولا تعارض: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء : 82]. فهنا ينفى التعارض الحقيقي. وقد حاول البوطي سحب حكم هذا التعارض المنفي عن نصوص الشريعة، حتى يشمل التعارض بين المصلحة والنص، فيكون نتيجة ذلك نفي وجود التعارض بينهما.

---

[344]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1** / **113**).

[345]- ضوابط المصلحة: محمد سعيد رمضان البوطي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1397**هـ-**1977**م، (ص **209**).

ولكن الذي لم ينتبه إليه البوطي، هو أن التعارض بين المصلحة والنص ليس منقدحا في ذهن المجتهد فحسب، بل هو واقع في نفس الأمر، فدلالة الأصول الاستقرائية معتبرة، وهي أعظم من دلالة آحاد الأدلة، فتقديمها عليها هو من باب تقديم مصلحة لها شواهد كثيرة على مصلحة خاصة، لأن دلالة النص أو الإجماع قد تتعارض بحسب الاقتضاءات التبعية، والأمور الإضافية، والضمائم الخارجية، مع المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار.

وهذا النوع من التعارض موجود كثيرا في الشريعة، وهو ليس بنفس معنى التعارض بين النصوص، والذي نقول فيه: إنه تعارض في ذهن المجتهد لا في نفس الأمر، بل هو تعارض حقيقي بين المصلحة الواقعية والنص النظري، وهو واقع في نفس الأمر وليس في ذهن المجتهد فقط، لأن الذي أنشأ الواقعة المعينة ليس هو تشريع الشارع، بل المكلف وتعقيدات الواقع، فليست الشريعة هي مصدر الواقعة، حتى يقال: إذا كان المصدر واحدا فلا يمكن أن يحدث التعارض، لأن الشريعة لا تعارض فيها إلا في ذهن المجتهد، كما قيل في التعارض بين أدلة الشريعة، حتى يؤول الأمر إلى الجمع أو الترجيح أو النسخ.

فالواقع ليس من مقومات الشريعة حتى تنفى معارضته لها، بل هو محل تطبيق الشريعة، وقد يصلح المحل لتنزيل أحكام الشريعة، كما في حالات الاختيار، وقد لا يصلح فيحدث التعارض فيلجأ إلى حكم الاستثناءات.

فللواقع أصول تحكمه، هي التي تتعارض مع النصوص والإجماع، وهي الضرورات والحاجات والموازنات، فعلى هذا المعنى يحصل التعارض، بمعنى تعارض النص مع حالة ضرورية واقعية، لأن مشرع حكم الضرورة هو منزل النص، والذي في سبيل درء التعارض أباح الضرورات، والحاجات، والمصالح الراجحة.

وهذا هو معنى كلام الطوفي، أن يوجد نص أو إجماع، ولكن في الواقع يتعارض مع مصلحة ضرورية أو حاجية مشهود لها بالاعتبار، فتقدم تلك المصلحة على النص أو الإجماع.

ولا أدري كيف يمكن إنكار أن يكون التعارض قائما في مثل هذه الحالة؟

وأيضا فالبوطي ينكر على نجم الدين الطوفي أمرا هو عند التحقيق عين الصواب، وهو تقديم المصلحة الراجحة على النص في الأمور العادية، ثم هو أي: البوطي يقدم المصلحة المرجوحة على ما هو في القوة كالنص على البدعية، وذلك في مجال التعبدات، فلو فرض أن الإمام الطوفي كان مخطئا في ما ذهب إليه، لكان البوطي أمعن في الخطأ، لأن الطوفي قدم المصلحة على النص في المعاملات، أما البوطي فقدم المصلحة على النص في التعبدات، فكيف والإمام الطوفي لم يزد على التصريح بما عليه فقهاء الأمة.

وتوضيح هذا، أن البوطي يجيز ذكر الله بالاسم المفرد، وهو من أشنع البدع ولم يكن عليه سلف الأمة مع قيام المقتضي لفعله، فيكون امتناعهم عنه في القوة كالنص على بدعيته، ومع ذلك لا يرى البوطي حرجا ولا يجد معرة من تقديم ما رآه مصلحة في هذا الذكر على ما هو في القوة كالنص على البدعية، ومثله تأييده لحلقات الصوفية، فإنه يجيزها تغليبا للمصلحة الموهومة على فعل السلف[346].

المسألة الثانية: حكم المصلحة عند جريانها في التعبدي المحض.

أما المصلحة في التعبدي المحض فليس لها إلا صورتان:

ما شهدت له الشواهد الخاصة فيكون معتبرا.

وما ألغته الشواهد الخاصة إما تصريحا وإما سكوتا فيكون ملغى.

الصورة الأولى: ما شهدت له الشواهد الخاصة فيكون معتبرا.

وهو ما ثبت من التعبدات عن طريق إذن الشارع من أقواله وأفعاله وتقريراته. فالأصل هنا هو المنع والتحريم حتى تثبت العبادة بدليل خاص، فيكون انتفاء دليل الإذن دليلا على

[346]- انظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: محمد سعيد رمضان البوطي. (ص: **191-195**) نقلا عن: تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهبا: صالح الفوزان. دار الوطن للنشر، الرياض، ط:**2**، **1411**هـ، (ص: **58-60**).

المنع، بخلاف الأصل في المعقول فهو على الإذن والإباحة حتى يرد دليل التحريم، فيكون انتفاء دليل المنع دليلا على الإذن.

الصورة الثانية: ما ألغته الشواهد الخاصة إما تصريحا وإما سكوتا فيكون ملغى.

وإلغاء الشارع للمناسب في التعبدات المحضة يكون من جهتين:

أولا: صورة التصريح بعدم شرعية العمل، كتصريحه بعدم تخصيص يوم الجمعة بصيام وليلتها بقيام[347]، فإن النص الناهي عن ذلك هو دليل ثان على حكم المسألة، وعلى تقدير عدم ثبوته، فإن أصل التعبدات يمنع من تخصيص ليال وأيام بعبادة خاصة.

ثانيا: صورة سكوت الشارع عن تشريع الحكم مع قيام المقتضي لتشريعه، لأن سكوته في هذه الحالة هو مثل نصه على عدم شرعيتها سواء.

فمن أجرى الاستصلاح في هذا الموطن فقد أخطأ خطأ عظيما، لأن إجراء ذلك هنا معناه، الاضطلاع بوظيفة إفساد الدين وتحريفه وتبديله.

ولما كانت الصورة الأولى لا تثير غالبا إشكالات ولا اعتراضات وجيهة لصراحة النص الحاظر، بخلاف الصورة الثانية فإنها أبدا مثار جدل بين المتأخرين، تعين أن ينصب الكلام عليها، فنوضح فيها الشبهات التي تمسك بها من أجرى الاستصلاح في التعبدات، والجواب عنها، ونبين من خلال أمثلة فرعية توهم إجراء الاستصلاح في التعبدي الوجه الصحيح لذلك.

أ: تصوير حقيقة الشبهة المثارة حول الصورة الثانية.

بينا من قبل أن الشارع ألغى مسلك إجراء الاستصلاح في التعبدات، حفاظا على الدين من التحريف والتبديل، فما ضاعت الأديان السابقة ولا حرفت وبدلت إلا بإعمال العقل حيث لا ينبغي إعماله، ومن ذلك التعبدات المحضة التي لا تدرك تفاصيل حِكَمها.

---

[347]- روى مسلم في الصحيح: كتاب الصيام. باب كراهة صيام يوم الجمعة منفردا. (**801/2** برقم: **1144**) من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: "لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم".

ورغم إدراك العلماء لقيمة المصلحة، وإجرئهم إياها بإطلاق تأصيلا أو تفريعا، إلا أنهم استثنوا مواطن التعبدات المحضة، وذلك ردا للبدعة والتحريف، وتفريقا بين ما تجري فيه المصلحة المعتبرة فيكون مشروعا، وما لا تجري فيه فيكون مبتدعا أو ممنوعا.

هذا هو الأصل العام الذي ينبغي اعتماده، ولكن الظاهر من اجتهادات بعض المتأخرين، أنهم يخالفون هذا الأصل ويجرون المصلحة المرسلة في التعبدات والمقدرات، اعتمادا منهم على قاعدة قاسوا فيها التعبدات على أقضية الناس في معاملاتهم، فاستدلوا بما فهموه من كلام عمر بن عبد العزيز: (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فكذلك تحدث لهم مرغبات في الخير بقدر ما حدث لهم من الفتور)[348].

ولكن هذا الاستدلال غير جار على الأصول، لأنه في مقابلة النص، فهو فاسد الاعتبار، ثم هو قياس مع عظم الفارق وانتفاء الوصف الجامع، للفرق المقرر عند أهل التحقيق بين البدع والمصالح المرسلة، لا سيما إذا علمنا أنه فرع اجتهادي جاء عن رجل مجتهد، يمكن أن يخطئ فيه، كما يمكن أن يصيب، وإنما حقيقة الأصل أن يأتي عن النبي ﷺ أو عن أهل الإجماع[349].

قال أبو الفضل قاسم بن سعيد[350] مؤيدا ما ذهب إليه من إباحة الاجتماع لقراءة القرآن في المساجد: (ما هو إلا من التعاون على البر، وعمل الخير ووسيلة لنشاط الكسلان، وقد نصوا على أن حكم الوسائل حكم المتوسل إليه)[351].

---

[348]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **30**؛ و:**130**).

[349]- اظ:م.ن: (ص: **271**).

[350]- قاسم بن سعيد العقباني التلمساني، أبو الفضل: فقيه، بلغ درجة الاجتهاد. ولي القضاء بتلمسان، ثم عكف على التدريس إلى أن مات. له " أرجوزة " في التصوف، و " تعليق على ابن الحاجب" الأعلام: الزركلي. (**5** / **176**).

[351]- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب: أحمد بن يحي الونشريسي. ت: د/ محمد حجي وغيره. دار الغرب الإسلامي، بيروت، **1401-198**هـ**1**م، (**60/11**).

وقال ابن لب[352]: (وثَم بدع مستحسنة، لا سيما في وقت قلة الخير وأهله، والكسل عن قوله وفعله)[353].

وقال سعيد حوى: (لحظ بعض المربين خلال العصور أن الإطلاق مع وجود الإقبال ووجود العلم يعطي ثماره، ولكن العامة وفتور الإقبال على الله في العصور المتأخرة، يقتضي أن يدرج السالك إلى الله، فيطلب منه أن يذكر عددا معينا، ثم يدرج لغير ذلك حسب استعداده، وبما يحتاجه لشفاء قلبه وبما يحتاجه إلى النقل إلى اليقظة القلبية، هذه المعاني أوجدت فكرة الالتزام بعدد معين في العبادات المطلقة)[354].

وبالجملة فهذا مذهب من استحسن البدع من غير دليل معتبر إلا اتباع المصلحة المزعومة، فإذا تعارضت مع عدم فعل السلف الذي هو في القوة كالنص على عدم مشروعية الفعل، قدموا ما رأوه مصلحة على ذلك. فهذا حقيقة مذهبهم وإن لم يصرحوا بذلك .

ب: الجواب على شبهة إقحام المصلحة في التعبدي المحض.

والجواب من حيث الجملة على مذهب من أجرى القول بالمصلحة المرسلة في باب التعبدات، أن يقال وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا، أن ما قام المقتضي لفعله في عصر النبوة فلم يفعل كان عدم الفعل في القوة كالنص على عدم الجواز، وهذا نقوله هنا تذكيرا بأن التعارض بين المصلحة والنص في التعبدات، إنما هو تعارض بينها وبين عدم فعل السلف، فالنص

---

[352]- فرج بن قاسم بن لب الثعلبي أبو سعيد الأندلسي شيخ شيوخ غرناطة كان شيخاً فاضلاً عالماً متفنناً انفرد برئاسة العلم وإليه كان المفزع في الفتوى وكان إماماً في أصول الدين وأصول الفقه وتخرج به جماعة من الفضلاء وله تآليف مفيدة وله نظم حسن في الرد على القائلين بخلق الأفعال. اظ:الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون. (**1** / **220**).

[353]- المعيار المعرب: الونشريسي. (**155/1**).

[354]- في أفاق التعاليم: سعيد حوى. مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط:**2**، (ص: **101**).

المعارض للمصلحة في العاديات ليس كالنص المعارض لها في التعبدات، فالمعارض في التعبدات أعم من المعارض في العاديات.

فهو في الأولى:

النص على عدم الجواز .

أو عدم الفعل عند قيام المقتضي من غير حاجة إلى نص خاص يدل على عدم شرعية الفعل.

وأما في الثانية: فهو النص الصريح على عدم شرعية الفعل فقط. أي: إن القول بجريان المصلحة في التعبدي لا يعني مجرد العمل بالمصلحة، بل يعني ضرورة تقديمها على النص، أو ما هو في القوة كالنص، أما في المعاملات فقد يعمل بالمصلحة المرسلة وقد يكون ذلك من غير تعارض بينها وبين النص، ففي التعبدات: كل عمل بها فهو تقديم لها على ما هو في القوة كالنص، فالعمل بها في هذه الحالة ليس له إلا صورة واحدة وهي صورة التعارض.

لقد رأينا جملة من التحقيقات العلمية التي صرح فيها العلماء بجريان المصلحة في العاديات، بل وتقديمها على النص عند التعارض، وهم إما قائل بذلك صراحة، وإما عامل به أثناء التطبيق، إلا أننا نكاد نوقن بأنهم مجمعون على أن التعبدات والمقدرات لا تجري فيها المصلحة، بيد أننا رأينا في جزيئات الأحكام ما يبدو معارضا لهذا الإجماع، وذلك أن كثيرا من العلماء يجرون المصلحة في التعبدات تماما كالعاديات في القضايا العملية.

ج: أمثلة فرعية توهم إجراء المصلحة في التعبدات المحضة.

ولا بأس هنا أن أذكر بعض الأمثلة على ذلك، مع التنبيه إلى أنه ليس غرضي من ذلك تصحيح هذه الأمثلة، وإنما المقصود بيان إجرائهم العمل بالمصلحة في التعبدات، أما كون ما ذهبوا إليه صحيحا أو فاسدا فذاك شأن آخر.

فمن ذاك أن النبي ﷺ نص على أن زكاة الفطر تعطى من أصناف معينة من الطعام، وقد تنازع العلماء هل يقتصر في ذلك على تلك المطعومات أم يتعدى ذلك إلى غيرها فيعطي كل قوم من غالب ما يقتاتون؟

والصحيح في هذه المسألة لا يخرج عن هذين القولين. أما إعطاء القيمة فلا يجوز لأنه معارض للنص، ومع ذلك فقد قال صاحب متن الأزهار: (وإنما تجزئ القيمة للعذر)، فقال الشوكاني: (هذا صحيح لأن ظاهر الأحاديث الواردة بتعيين قدر الفطرة من الأطعمة، أن إخراج ذلك مما سماه النبي ﷺ متعين، وإذا عرض مانع من إخراج العين، كانت القيمة مجزئة، لأن ذلك هو الذي يمكن من عليه الفطرة، ولا يجب عليه ما لا يدخل تحت إمكانه)[355].

وقال ابن تيمية: (والأظهر في هذه أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه، ولهذا قدر النبي ﷺ الحيوان بشاتين أو عشرين درهما، ولم يعدل إلى القيمة، ولأنه متى جوز إخراج القيمة مطلقا، فقد يعدل المالك إلى أنواع رديئة، وقد يقع في التقويم ضرر... وأما إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة والعدل فلا بأس به)[356].

وهذا إعمال للمصلحة الراجحة في مقابلة النص وتقديمها عليه عند التعارض، وقد يكون ذلك لأن المصلحة ضرورية.

دلت النصوص على وجوب القيام لله تعالى في صلاة الفريضة فقال تعالى: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} [البقرة : **238**]، وكان من هدي النبي ﷺ صلاة النافلة على الراحلة، فإذا حضرت الفريضة نزل وصلاها، فصلاة الفريضة لا تكون على الراحلة، ولكن هذا الحكم لا يعمل به إذا كانت المصلحة في صلاتها على الراحلة ضرورية، لذلك لما ضعّف العلماء حديث صلاة النبي ﷺ بالصحابة على الرحال عند نزول المطر[357]، نبهوا إلى أن الحكم ثابت رغم

---

[355]- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: محمود إبراهيم زايد. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1405**هـ، (**86/6**).

[356]- المسائل الماردينية في فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج في العبادات والمعاملات: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**3**، **1399**هـ-**1979**م، (ص: **123**).

[357]- رواه الترمذي في السنن: أبواب الصلاة. باب ما جاء في الصلاة على الدابة في الطين والمطر. (**2 / 266** برقم:**411**). حدثنا يحيى بن موسى حدثنا شبابة بن سوار حدثنا عمر بن الرماح [البلخي] عن كثير بن زياد عن عمرو بن عثمان بن يعلى بن مرة عن أبيه عن جده : أنهم كانوا مع النبي ﷺ [في مسير] فانتهوا إلى مضيق=

ضعف إسناد الحديث، فلم يكن قولهم بذلك مستندا إلى الحديث الضعيف، وإنما كان مستندا إلى العمل بالمصلحة الضرورية.

كان هدي النبي ﷺ إسرار دعاء الاستفتاح، وتلك هي السنة لقوله ﷺ: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[358]، ولكن عمر بن الخطاب ؓ كان يجهر به في الموسم ليتعلمه الأعراب[359]. وهذا إعمال للمصلحة الحاجية في مقابلة عمل النبي ﷺ.

كان هدي النبي ﷺ إسرار القراءة في صلاة الجنازة، ولكن ابن عباس ؓ كان يجهر بذلك، لكي يعلم الناس أن من السنة قراءة سورة مع الفاتحة[360]. وهذا إعمال للمصلحة الحاجية في مقابلة عمل النبي ﷺ.

وقد نص العلماء أن التسميع وراء الإمام من محدثات الأمور، ثم أجازوا ذلك للمصلحة الراجحة[361].

=وحضرت الصلاة فمطروا، السماء من فوقهم والبلة من أسفل منهم فأذن رسول الله ﷺ [وهو] على راحلته وأقام [أو أقام] فتقدم على راحلته فصلى بهم يومئ إيماء يجعل السجود أخفض من الركوع). قال أبو عيسى: (هذا حديث غريب تفرد به عمر بن الرماح [البلخي] لا يعرف إلا من حديثه. وقد روى عنه غير واحد من أهل العلم. وكذلك روي عن أنس بن مالك أنه صلى في ماء وطين على دابته. والعمل على هذا عند أهل العلم. وبه يقول أحمد وإسحق.

[358]- صحيح البخاري: كتاب التمني. باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام. (**6** / **2647** برقم: **6819**).

[359]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**513/22**).

[360]- صحيح ابن حبان: كتاب الجنائز. باب المريض وما يتعلق به. (**7** / **340**برقم: **3071**) من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف قال: (صليت خلف ابن عباس على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب وجهر حتى أسمعنا فلما انصرفت أخذت بيده فسألته عن ذلك. فقال: سنة وحق)؛ وانظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**344/22**).

[361]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية.(**402/23**).

كان عمر ﷺ ينهى عن المتعة في أيام الحج، رغم أن ذلك ثابت في السنة[362] ولكن رأى أن العمل به يجر إلى مفسدة، وهي خلو البيت عن المعتمرين. وهذا عمل بالمصلحة في مقابلة النص وتقديمها عليه.

قال ابن القيم: (اختياره للناس الإفراد بالحج، ليعتمروا في غير أشهر الحج. فلا يزال البيت الحرام مقصودا، فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة، وأنه أوجب الإفراد...وهذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة... وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن والسنة)[363].

وهذا يفهم منه أن السياسات الجزئية المصلحية، قد تكون على خلاف المقرر من الأحكام، ولو كانت في القضايا التعبدية، لأنها شرع مؤقت لسبب عارض، فهذا ليس كاستحسان البدع واستصلاحها، فإنها في تلك الحالة تصير شرعا دائما، بما لم تعده الشرعة سببا لتشريعه.

د: الجواب عما أوهم إجراء المصلحة في التعبدات.

ووجه ذلك أن المقاصد التفصيلية غير التعبدية معتبرة في التعبدات المحضة. وهذا لا يتعارض مع القول بالمنع من إجراء المصلحة في التعبدات، بل يتناغم معه تماما، ومن ضم أحدهما إلى الآخر، نخرج بضوابط واضحة وقيود بينة، تؤصل لتلك المقاصد التفصيلية، وتحفظ الشريعة من التبديل، والسنة من التغيير والتكدير، وهذا مجمل هذه القيود:

-1- أن تكون المصلحة ضرورية أو حاجية معتبرة، أي لابد أن تكون راجحة، أما إن كانت مرجوحة أو موهومة فلا يلتفت إليها.

-2- أن لا يكون سبب هذه المصلحة ذنوب العباد وتقصيرهم، فلا يجعل حظ أنفسهم عذرا لهم في اختراع العبادات.

---

[362]- صحيح البخاري: كتاب الحج. باب التمتع. (**2** / **569** برقم: **1496**).

[363]- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: د. محمد جميل غازي. مطبعة المدني، القاهرة، (**1** / **24**).

-**3**- أن تكون الضرورة والحاجة نفسها غير تعبدية، بمعنى أن المصلحة نفسها ليست تعبدية. لذلك كان ما انبنى عليها تابعا لها في هذا، وإن كان أصله أنه تعبدي محض، ولكن سلك به مسلك العادي، بخلاف المصلحة إذا كانت تعبدية فلا تشرع بحال، والمصلحة غير التعبدية في التعبدي المحض تكون في أمور منها:

*- التعليم: فإذا كان القصد منها التعليم شرع اعتبارها، ودليل هذا صلاة النبي ﷺ على المنبر وقوله: "إنما صنعت هذا، لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي"[364]، فشرع لأجل التعليم ما لم يكن مشروعا من قبل، ولذلك يجوز لغرض التعليم ما لا يجوز لمجرد التعبد، (وقد كان عمر ﷺ يجهر بالاستفتاح أحيانا، وجهر رجل خلف النبي ﷺ بنحو ذلك، فأقره عليه، فليس كل ما يشرع فعله أحيانا، تشرع المداومة عليه. ولو دعا الإمام والمأموم أحيانا عقيب الصلاة لأمر عارض لم يعد هذا مخالفا للسنة كالذي يداوم على ذلك، والأحاديث الصحيحة تدل على أن النبي ﷺ كان يدعو دبر الصلاة قبل السلام ويأمر بذلك)[365].

وعن ابن عباس أن (رفع الصوت بالذكر، حين ينصرف الناس من المكتوبة، كان على عهد النبي ﷺ، وكنت أعلم إذا انصرفوا بذلك إذا سمعته)[366].

---

[364]- روى البخاري في الصحيح: كتاب الجمعة. باب الخطبة على المنبر. (**1** / **310** برقم: **875**) من حديث أبي حازم بن دينار: أن رجالا أتوا سهل بن سعد الساعدي وقد امتروا في المنبر مم عوده؟ فسألوه عن ذلك فقال: والله إني لأعرف مما هو ولقد رأيته أول يوم وضع وأول يوم جلس عليه رسول الله ﷺ. أرسل رسول الله ﷺ إلى فلانة امرأة قد سماها سهل: "مري غلامك النجار أن يعمل لي أعوادا أجلس عليهن إذا كلمت الناس". فأمرته فعملها من طرفاء الغابة ثم جاء بها فأرسلت إلى رسول الله ﷺ فأمر بها فوضعت ها هنا ثم رأيت رسول الله ﷺ صلى عليها وكبر وهو عليها ثم ركع وهو عليها ثم نزل القهقرى فسجد في أصل المنبر ثم عاد فلما فرغ أقبل على الناس فقال: "أيها الناس إنما صنعت هذا لتأتموا ولتعلموا صلاتي".

[365]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**22** / **513**)؛ وانظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1** / **40**).

[366]- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب من لم ير رد السلام على الإمام واكتفى بتسليم الصلاة. (**1** / **288** برقم: **805**).

قال النووي: (هذا دليل لما قاله بعض السلف، أنه يستحب رفع الصوت بالتكبير والذكر عقب المكتوبة .. ونقل ابن بطال[367] وآخرون، أن أصحاب المذاهب المتبوعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالذكر والتكبير. وحمل الشافعي هذا الحديث على أنه جهر وقتا يسيرا حتى يعلمهم صفة الذكر، لا أنهم جهروا دائما. قال: فأختار للإمام والمأموم أن يذكر الله تعالى بعد الفراغ من الصلاة ويخفيان ذلك، إلا أن يكون إماما يريد أن يتعلم منه فيجهر، حتى يعلم أنه قد تعلم منه ثم يسر، وحمل الحديث على هذا)[368].

وقد ذكر ابن حبان في صحيحه من أنواع الفعل النبوي ما فعله ﷺ مرة واحدة للتعليم، ثم لم يعد فيه إلى أن قبض ﷺ[369].

**- الجهاد: فإذا كان القصد منها مصلحة الجهاد اعتبرت، فلو نقص العبد شيئا من أركان الصلاة لأجل الجهاد كان ذلك جائزا، قال عمر ﷺ: (إني لأجهز جيشي، وأنا في الصلاة)[370]، وقال ﷺ: (إني لأحسب جزية البحرين وأنا في الصلاة)[371].

367- ابن بطال: (؟-**449**هـ) (؟-**1057**م) هو علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري، القرطبي المالكي، ويعرف بابن اللجام، محدث فقيه، من آثاره: شرح الجامع الصحيح للبخاري قي عدة أسفار والاعتصام في الحديث. معجم المؤلفين: كحالة. (**7** / **87**).

368- شرح النووي على مسلم: (**5** / **84**).

369- (**1** / **145**).

370- صحيح البخاري تعليقا: أبواب العمل في الصلاة. باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة. (**1** / **408**). قال ابن حجر: (وصله بن أبي شيبة بإسناد صحيح عن أبي عثمان النهدي عنه). فتح الباري: (**3** / **90**).

371- مصنف ابن أبي شيبة - (**2** / **424** برقم: **8033**)، وأورده عنه ابن حجر في الفتح في جملة آثار قال عنها: (ورجال هذه الآثار ثقات). فتح الباري: (**3** / **90**).

قال ابن تيمية: (فعمر ﷺ كان أمير الجيش وهو مأمور بالصلاة والجهاد معا، فلو قدر أنه نقص شيئا من الصلاة لأجل الجهاد لم يقدح في كمال إيمانه، فلهذا خففت صلاة الخوف، فكان بمنزلة من يصلي صلاة الخوف، ولا شك أن صلاة النبي ﷺ حال الخوف كانت ناقصة عن صلاته حال أمنه في الأفعال الظاهرة، فإذا كان قد عفي عن الأفعال الظاهرة فكيف بالباطنة؟ وقال تعالى: {فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [النساء : **103**]، وإقامتها حال الأمن لا يؤمر به حال الخوف)[372].

فإنه يشرع لمصلحة الجهاد ما لا يشرع دونها، والشارع قد راعى هذا المقصد كثيرا، وما تشريع الرمل والاضطباع، وجعل الجهاد سببا مستقلا مبيحا للإفطار[373]، إلا نماذج حية على مراعاة المصلحة في التعبدات أو ما فيه شائبة التعبد.

قال ابن تيمية: (قد أمر النبي ﷺ أصحابه في عمرة القضية بالرمل والاضطباع ليري المشركين قوتهم، وإن لم يكن هذا مشروعا قبل هذا، ففعل لأجل الجهاد ما لم يكن مشروعا بدون ذلك)[374].

وقد صح أن النبي ﷺ أخر صلاة العصر يوم الخندق لاشتغاله بجهاد الكفار وصلاها بعد المغرب[375] فنزل قوله تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى} [البقرة : **238**].

فذهب الجمهور إلى أن حكم التأخير منسوخ بهذه الآية، فلا يكون الجهاد عندهم عذرا لتأخير الصلاة، وممن ظن نزول الآية بسبب موقعة الخندق ابن تيمية[376]، ولكن إثبات ذلك يحتاج إلى دليل صحيح، وما أظنه بثابت. بل الناظر بتأمل فيما صح من الحديث في

---

372 - المستدرك على مجموع الفتاوى: (**3 / 102-103**).

373- اظ: زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم. (**2 / 54**).

374- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: (**19 / 60**).

375- ففي صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة. (**3 / 1071** برقم: **2773**) من حديث علي ﷺ قال: (لما كان يوم الأحزاب قال رسول الله ﷺ: "ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس").

376- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**2 / 10**).

شأن تأخير الصلاة يوم الخندق، يجزم بأن الآية نزلت قبل ذلك، فعن عبد الله قال: حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس أو اصفرت، فقال رسول الله ﷺ: "شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارا"[377]، فهو ظاهر في أن الآية نزلت قبل موقعة الخندق.

وذهب أحمد في رواية عنه، إلى أن المسلم بالخيار حال القتال بين الصلاة وبين التأخير، وذهب أبو حنيفة إلى أنه يشتغل بالقتال ويصلي بعد الوقت.

فأنت ترى أن مصلحة الجهاد كانت عذرا مسوغا لتأخير الصلاة عن وقتها عند طائفة من العلماء، ولم يختلفوا في أن تأخيرها لغير مصلحة الجهاد لا يجوز، بل هو داخل في عموم قوله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۞ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} [الماعون : **4**، **5**][378].

ومن مثال ذلك أيضا، ما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه قال: (كنا مع النبي ﷺ، فكنا إذا أشرفنا على واد، هللنا وكبرنا، ارتفعت أصواتنا فقال النبي ﷺ: "يا أيها الناس، أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا، إنه معكم إنه سميع قريب، تبارك اسمه وتعالى جده". وقد ترجمه البخاري بقوله: (باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير)[379].

ومع ذلك يشرع رفع الصوت بالذكر للمصلحة الراجحة كإرهاب العدو، وقد كبر ﷺ جهرا عند نزول خيبر، ففي حديث أنس بن مالك: أن النبي ﷺ كان إذا غزا بنا قوما، لم يكن يغزو بنا حتى يصبح وينظر، فإن سمع أذانا كف عنهم، وإن لم يسمع أذانا أغار عليهم. قال: فخرجنا إلى خيبر فنتهينا إليهم ليلا، فلما أصبح، ولم يسمع أذانا، ركب وركبت خلف أبي

---

[377]- صحيح مسلم: كتاب المساجد. باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر. (**1** / **437** برقم: **627**، **628**).

[378]- اظ:الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**2** / **10**).

[379]- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. (**3** / **1091** برقم: **2830**)

طلحة، وإن قدمي لتمس قدم النبي ﷺ. قال: فخرجوا إلينا بمكاتلهم ومساحيهم، فلما رأوا النبي ﷺ قالوا: محمد والله، محمد والخميس. قال فلما رآهم رسول الله ﷺ قال: "الله أكبر، الله أكبر، خربت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين"[380].

فكان الأصل أن الجهر بالذكر إذا حقق مصلحة راجحة معقولة المعنى شرع، لأن سببه عارض.

وبهذا الأصل نبطل قول القائل: (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فكذلك تحدث لهم مرغبات في الخير بقدر ما أحدثوا من الفتور)[381]، لأن الاسترسال في هذا يؤدي إلى اعتناق دين البراهمة، وأيضا فإن مصلحته تعبدية وليست معقولة المعنى، ثم هي بسبب ذنوب العباد وتقصيرهم، وما كان كذلك لم يشرع فيه إلا ما ثبت في السنة.

-4-: ألا يكون في العمل بالمصلحة زيادة تشريع، لأن المقرر أن الأصل في التعبدات المنع إلا بدليل، وعدم مراعاة هذا الضابط هو سبب حدوث البدع الإضافية .

ولا يقال هنا إن فيما أسلفتم من الأمثلة الفرعية، لا سيما فعل عمر ﷺ في الجهر بدعاء الاستفتاح، زيادة تشريع على ما لم يكن. لأن غاية ما فيه أنه جهر بالذكر لأمر عارض، فلم يتخذ سنة يواظب عليها وتعود بعود الأيام والشهور. فإن عمر ﷺ عندما جهر بذلك الدعاء، لم يكن قاصدا لمصلحة تعبدية، وإنما كان قاصدا لمصلحة معقولة المعنى وهي التعليم.

فالصحابة رضي الله عنهم فرقوا بين المصلحة الراجحة والمصلحة الموهومة، فأقروا بالأولى، وعملوا بها، مراعين الضوابط والقيود. وأبطلوا الثانية، وحذروا منها، لأنها لم تبن على أصول علمية، وإنما بنيت على الأهواء، وإن ظنها أصحابها أعذارا. فلم يكن التعسر عند الصحابة قائما مقام التعذر في التعبدات، وكانوا يفرقون بين السبب العارض والتشريع العام الدائم، ولم يكونوا يعذرون العباد بما لم تعذرهم الشريعة به، لذلك اشتد نكيرهم على الرهط الذين كانوا يجلسون حلقا في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصى،

---

[380]- رواه البخاري في الصحيح: كتاب الأذان. باب ما يحقن بالأذان من الدماء. (**1** / **221**برقم:**585**).

[381]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **30**؛ و:**130**).

فيقول: كبروا مائة فيكبرون مائة. فيقول: هللوا مائة فيهللون مائة. ويقول: سبحوا مائة فيسبحون مائة...قال ابن مسعود: (عدوا سيئاتكم، فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء، ويحكم يا أمة محمد ما أسرع هلكتكم، هؤلاء صحابة نبيكم ﷺ متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وآنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده، إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد، أو مفتتحو باب ضلالة)[382]، لأن هؤلاء رأوا مصلحة ما ليس بمصلحة، فكان قصدهم تعبديا محضا، ولم يكن معقول المعنى، كنحو: تعليم، أو إرهاب عدو. وهذا الذي وقع به جماعة من الأفاضل قديما وحديثا، فأجازوا الأذكار الجماعية، والمواظبة على قيام الليل جماعة، وغيرها من البدع الإضافية .

- **5**-: أن يكون العمل بالمصلحة من باب سد الذرائع: فقد يقع الاجتهاد في التعبدات تحقيقا لمصلحة راجحة من باب سد الذريعة، وعليه يخرج ما نصوا عليه من ترك المسنون أحيانا، سدا لذريعة الظن بأنه واجب، ومنه ترك عثمان الإتمام في منى حتى لا يظن الأعراب أن الصلاة ركعتان، فالقصر في السفر مشروع على خلاف في استحبابه أو وجوبه، (ومع ذلك تركه، خوف أن يتذرع به لأمر حادث في الدين غير مشروع... وبالجملة فكل عمل أصله ثابت شرعا، إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة، فتركه مطلوب في الجملة أيضا من باب سد الذرائع)[383].

وبعد هذا التطواف مع درجات المصلحة بحسب النظر الشرعي، نخلص إلى أن المصلحة المعتبرة، عظيمة الدلالة على روح التشريع، لكونها روحا تبعث الحياة في قضايا المعاملات والسياسات، وحتى في المقاصد التفصيلية المعقولة للتعبدات على شروط وضوابط، بل رأينا كيف أن المصلحة الضرورية والحاجية المشهود لها بالاعتبار تقدم على النص الذي يترك لأجلها، لأن تفويت المصلحة التي تربو حسنتها على حسنة النص هو أصل الاقتضاءات التبعية.

---

[382]- سبق تخريجه: (ص: **37**).

[383]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **291-292** باختصار).

ولكن الشأن كل الشأن، في المجتهد البارع الريان من الشرع المعصوم نصوصا وأصولا، ومقاصد وأسرارا، المتجرد لمعرفة الحق وتبليغه، والذي يعد من خلفاء الرسول ﷺ في الحجة والبيان، لأن المقام مقام ضنك، يتكلم فيه الزنديق بلسان الصديق، وتتشابه فيه دعاوى خلفاء الرسول ﷺ ودعاوى أعدائه؛ وليس الفرقان بينهما إلا بالبصيرة النافذة عند أولي الأبصار، الذين يحسنون الجمع والتفريق، اعتمادا على المعاني المؤثرة والأوصاف الملائمة، ولا يلتفتون إلى مجرد الشبه الصوري والاستدلال الطردي، وغيرهما من أوجه المتشابهات.

المطلب الثالث: الاستحسان.

يمكن القول بلا تردد بأن الاستحسان يمثل أصدق تمثيل الجزء الأكبر من نظرية روح التشريع، حتى كأنه المعيار الذي ينزل الأحكام بقدر متوازن، فهو الذي يمكن من معرفة مدى عموم الدليل، ومدى المساحة التي يشغلها العمل به، ومتى يقف ويبدأ العمل بغيره من الدليل.

فهو الذي يمنع من الاسترسال في الأخذ ببعض الأدلة، فيحد من صولتها، ويكف من اندفاعها، تحقيقا للمصلحة ودفعا للمفسدة، فإن للأدلة صولة وقوة، ومع ذلك فما يصلح منها في موطن قد لا يصلح في غيره، وما يصلح منها في وقت قد لا يصلح في غيره من الأوقات، وما يصلح منها في حالة قد لا يصلح في غيرها من الحالات.

فالاستحسان هو الذي يبين المواطن والأوقات والحالات الصالحة لتنزيل الأحكام، فكأنه علامة بالإذن أو المنع من مباشرة العمل بالدليل.

وهو في الدلالة على روح التشريع بالموقع الذي لا ينكر.

والمثير للانتباه في القضية أن دلالته على روح التشريع تحصل بكل الوجوه المقبولة من الحدود التي حد بها، وإن كان ذلك يقع بتفاوت في قوة الدلالة، وهذا يشي بأن حدوده متقاربة والخلاف بينها يسير والفروق بينها ليست بالكبيرة ولا المؤثرة في جوهر الحد.

وهذا بيان ذلك بتوفيق الله تعالى وحسن تأييده ولطيف عنايته وتسديده:

دلالة الاستحسان على روح التشريع من وجوه:

الفرع الأول: أن الاستحسان أقرب الأصول شبها بروح التشريع.

إن الاستحسان أقرب الأصول شبها بروح التشريع، فهو إن لم يكن قسيما له فهو قسم من أقسامه، حتى قال الزحيلي في استحسان الضرورة: (والاستحسان يشبه ما يسمى عند رجال القانون بالاتجاه إلى روح القانون، وقواعده العامة الكلية)[384].

إن للاستحسان حكم المستثنى من الأصل، وهذا الاستثناء من الأصل هو لتحقيق مقصود الشارع، لأن طرد الأصل يخرم المقصود، كما أن اتباع روح التشريع قد يلزم بترك الظواهر اتباعا للأصول والمقاصد، ولهذا الأصل المستثنى حقائق متقاربة نتناولها في جملة مسائل فأقول وبالله تعالى أتأيد:

المسألة الأولى: قد يكون الأصل المستثنى منه نظائر يشملها حكم واحد.

فإن الاستحسان قد فسر بهذا فقد قال المرداوي في التحرير: (هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص)[385].

قال ابن بدران: (وما ذكره في التحرير، هو أجود ما قيل فيه)[386].

ومثاله قول أبي الخطاب[387] في مسألة العينة: وإذا اشترى ما باع، بأقل مما باع، قبل نقد الثمن الأول، لم يجز استحسانا، وجاز قياسا. فالحكم في نظائر هذه المسألة من

---

[384]- نظرية الضرورة الشرعية: د/وهبة الزحيلي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، **1399**هـ/**1979**م، (ص: **159**).

[385]- التحبير شرح التحرير: المرداوي. (**8 / 3824**). وتجدر الإشارة إلى أن المتن وشرحه من تأليف المرداوي.

[386]- م.ن: (**1 /291**).

[387]- الشيخ، الإمام، العلامة، الورع، شيخ الحنابلة، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن حسن بن حسن العراقي، الكلوذاني، ثم البغدادي، الأزجي، تلميذ القاضي أبي يعلى بن الفراء. (**432**هـ-**510**هـ) تخرج به الأصحاب، وصنف التصانيف ككتاب(الهداية)، وكتاب(رؤوس المسائل)وكتاب(أصول الفقه) كان من محاسن العلماء، خيرا صادقا، حسن الخلق، حلو النادرة، من أذكياء الرجال، روى الكثير، وطلب الحديث وكتبه. قال ابن النجار: درس=

الربويات الجواز، وهو القياس، لكن عدل بها عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت. وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد.

وقال ابن المعمار البغدادي[388]: ومثال الاستحسان ما قاله أحمد ﷺ: أنه يتيمم لكل صلاة استحسانا، والقياس: أنه بمنزلة الماء حتى يحدث.

وقال: يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها. قيل له: فكيف يشتري ممن لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذا، وإنما هو استحسان، ولذلك يمنع من بيع المصحف، ويؤمر بشرائه استحسانا[389].

فالعدول بالمسألة عن حكم النظائر، إنما كان لدليل أوجب ذلك، ومنع من إجراء المسألة على سنن النظائر، لوجود الفارق أو المانع المؤثر، لأن الاسترسال مع حكم النظائر لا يحقق مقصود الشارع في المسألة المعدول بها عن الحكم العام. فدل الشارع على الفارق ليجعل للمسألة حكما آخر غير حكم النظائر، وهل هذا إلا اتباع لروح التشريع؟

المسألة الثانية: قد يكون الأصل المستثنى منه قياسا ترك لما هو أقوى منه.

فقد قيل بأن الاستحسان هو: العدول عن القياس لما هو أقوى منه.

وكلام أحمد يقتضي أنه عدول عن موجب قياس لدليل أقوى، واختار هذا أبو الوفاء ابن عقيل. وعند الحنفية: يثبت بالأثر كسلم وبقاء صوم الناسي، وبالإجماع، وبالضرورة. وسموا ما ضعف أثره: قياسا: والقوي استحسانا[390].

=الفقه على أبي يعلى، وقرأ الفرائض على الوني، وصار إمام وقته، وشيخ عصره، وصنف في المذهب والأصول والخلاف والشعر الجيد. اظ:سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**19** / **348**).

[388]- هو على الراجح ابن المعمار محمد بن أبي بكر بن عبد الواحد، البغدادي، أبو عبد الله، ابن المعمار (..- **642** هـ =..- **1244** م): فاضل حنبلي، من أهل بغداد. له كتاب: الفتوة والمروة: الأعلام: الزركلي. (**6** / **55**).

[389]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1** /**291-292**).

390- م.ن: (**1** /**291**).

فالأقوى من القياس لا يكون بالضرورة تخصيصا للعلة، بل قد يكون نصا أو إجماعا.

والحاصل هنا أننا لا نطرد القياس ولا نسترسل معه، بل نتركه في موطن لوجود المانع من طرده، ولوجود الفارق بين ما اندرج تحت حكم هذا القياس وما خرج بدليل أقوى من القياس.

فعاد الأمر كما ترى إلى تتبع الفوارق والموانع، ومراعاة الأوصاف المؤثرة طردا وعكسا، فعاد الأمر إلى اتباع الدليل، فلا نجمع بما لم يجعله الشارع جامعا، ولا نفرق بما لم يجعله الشارع مفرقا، بل نجمع بين المتماثلين ونفرق بين المختلفين حتى يرد الدليل الموجب للفرق بين المتماثلين، أو الجمع بين المختلفين.

ومعلوم أن الشارع في جمعه وفرقه، إنما يراعي دفع المفاسد الخالصة أو الراجحة، وجلب المصالح الراجحة أو الخالصة، فعاد الأمر في الطرد والعكس والجمع والفرق إلى مراعاة المقصود، وتحصيل المصلحة، وهذا عين اتباع روح التشريع، لأن تحصيل المصالح لم يكن عن هوى وتلذذ، بل كان اتباعا للأوصاف المؤثرة.

المسألة الثالثة: قد يكون الأصل المستثنى منه تخصيصا لعلة شرعية.

وعندي أنه أقوى ما قيل في تعريف الاستحسان، والفرق بينه وبين سابقه أن هذا أخص، فهو خروج عن اطراد القياس لوجود الفارق في المسألة المستثناة، فالتصرف هنا هو في مجال القياس، بينما في السابق هو عام في الخروج بالمسألة عن حكم النظائر لدليل اقتضى ذلك.

فقد تنازع الناس في اشتراط عدم النقض في العلة حتى تكون علة صحيحة، فمنهم من رأى ذلك شرطا، فلا تكون عنده العلة صحيحة إلا إذا سلمت من النقض، وذلك بألا يتخلف الحكم عنها في جميع محالها، فالتخلف يفسدها لأنه نقض لها.

ومنهم من يرى أنه ما دام تخلف الحكم عنها لمانع، فلا يكون هذا التخلف مفسدا لها، فهي صحيحة على هذا الشرط. ومفهومه أن تخلف الحكم عنها في محالها لغير مانع يعد مفسدا لها.

وذهب فريق إلى التفريق بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة، ثم منهم من جوز ذلك في المنصوصة دون المستنبطة، ومنهم من عكس.

وتوسط منهم طائفة، رأوا أن النقض لا يقدح في المنصوصة مطلقا، لأنها خصت بنص مناف لحكمها، فهنا نوع من تخصيص نص بنص، أما المستنبطة فلا بد من وجود المانع، وإلا كان النقض قادحا[391].

وهذا تفصيل هذه الجملة، وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

قال بعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة في تعريف الاستحسان: (هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص)[392]، ولكن ربما ثار التساؤل هنا عن إمكانية تخصيص العلة.

فقد ذكر ابن تيمية أن العلة قد تطلق على العلة التامة المستلزمة لمعلولها، حيث يمتنع تخلف الحكم عنها، فهذه لا يتصور تخصيصها ونقضها، ومتى انتقضت بطلت.

وقد يراد بالعلة ما كان مقتضيا للحكم، أي: أن فيها معنى يقتضي الحكم ويطلبه، وإن لم يكن موجبا، وتسمى المؤثرة أو المقتضية أولا، فهذه إذا انتقضت لفرق مؤثر يفرق به بين صورة النقض وغيرها من الصور لم تفسد.

---

[391]- اظ:تعليل الأحكام: محمد مصطفى شلبي. (ص: **174-176**)؛ و: اللمع في أصول الفقه: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1405**هـ ، **1985**م، (**1** / **121**)؛ و: التبصرة: الشيرازي. (**1** / **466-469**)؛ و:المسودة: آل تيمية. (**1** / **367-370**)؛ و: المستصفى: الغزالي. (**1** / **332-336**).

[392]- اللمع في أصول الفقه: الشيرازي. (**1** / **121**).

فمن قال: إن العلة لا يجوز تخصيصها مطلقا، لا لفوات شرط ولا لوجود مانع، فهو مخطئ قطعا، وقوله مخالف لإجماع السلف، فكلهم يقولون بتخصيص العلة لمعنى يوجب الفرق[393].

قال ابن القيم: (لا يمتنع تخصيص العلة لفوات شرط أو لقيام مانع، وسواء قيل: إن وجود الشرط وعدم المانع من أجزاء العلة، أو هو أمر خارج عنها، فالنزاع لفظي، فإن أريد بالعلة التامة فهما من أجزائها، وإن أريد بها المقتضية كانا خارجين عنها)[394].

فابن القيم يشير إلى أن النزاع لفظي بعد تحرير موضع النزاع.

قال شلبي: (لو أن هؤلاء الفقهاء والأصوليين تجردوا عن تعصبهم لمذاهبهم، ونظروا للواقع في الشريعة وآراء الأئمة، لاعترفوا جميعا بأن تخصيص العلل لا شيء فيه، وأن النزاع فيه مضيعة للوقت فيما لا يجدي، لأن المذاهب مشحونة بذلك، فالحنفية والمالكية والحنابلة قائلون بالاستحسان، وهو تخصيص للعلل، وحكم العلة غير ثابت في محل الاستحسان، والإمام الشافعي وإن أنكر الاستحسان لفظا، فقد قال بمعناه في عدة مسائل، وقال بتخصيص العلل في أخرى)[395].

ومورد النزاع في الاستحسان، هو تخصيص العلة بمجرد دليل لا يبين الفرق بين صورة التخصيص وغيرها، وهذه العلة إما أن تكون مستنبطة أو منصوصة:

فإن كانت مستنبطة وخصت بنص، ولم يبين الفرق المعنوي بين صورة التخصيص وغيرها، فهذا أضعف ما يكون؛ وهذا الذي كان ينكره كثيرا الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة، لأن العلة المذكورة لم تعلم صحتها إلا بالرأي، فإذا عارضها نص كان مبطلا لها، والنص إذا عارض العلة دل على فسادها، كما أنه إذا عارض الحكم الثابت بالقياس دل على فساده.

682- اظ:قاعدة في الاستحسان: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد عزيز شمس. دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط:**1**، **1419**هـ، (ص: **69-70**).

[394]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 /24**).

[395]- تعليل الأحكام: شلبي. (ص: **178**).

وإن كانت منصوصة وقد جاء نص بتخصيص بعض صور العلة، فهذا مما لا ينكره أحمد والشافعي وأصحابهما، كما إذا جاء نص في صورة، ونص يخالفه في صورة أخرى، لكن بينهما شبه لم يقم دليل على أنه مناط الحكم. فهؤلاء يقرون النصوص، ولا يقيسون منصوصا على منصوص يخالف حكمه. ولكن الذين يدفعون بعض النصوص ببعض يقولون: الصورتان سواء، لا فرق بينهما فيكون أحد النصين ناسخا للآخر.

ومثل هذا كثيرا ما يتنازع فيه فقهاء الحديث ومخالفوهم ممن يقيس منصوصا على منصوص، ويجعل أحد النصين منسوخا لمخالفته قياس النص الآخر.

فهذا ونحوه من دفع النصوص البينة الصريحة بلفظ مجمل أو قياس، هو مما كان ينكره أحمد وغيره[396].

قال شلبي: (إن تخصيص العلة جائز بعد صحة الدليل المثبت له، ويؤيده الواقع في الشريعة، وما ورد عن الأئمة رضوان الله عليهم، وأن اشتراط الاطراد مطلقا، أو عدم النقض، أو منع التخصيص، لا محل له، ما دام الكلام في العلة التي هي الوصف المؤثر، أو الباعث المتبادر من إطلاق لفظة العلة عند الأصوليين. وأما جعل الشروط وانتفاء الموانع جزءا لها، ليدفعوا به جواز التخصيص، كما فعل فخر الإسلام ومن تبعه، حتى قالوا: إن الذي جعل عند المخصصين للعلل دليل الخصوص، جعلناه دليل العدم، فشيء غير مطابق للواقع بعيد عن موضع النزاع)[397].

بقيت صورة، وهي أن يجيء نصان بحكمين مختلفين في صورتين، وهناك صور مسكوت عنها، فهل يقال: القياس هو مقتضى أحد النصين، فما سكت عنه نلحقه به، وإن لم نعرف المعنى الفارق بينه وبين الآخر؟

فهذا هو الاستحسان المتنازع فيه، الذي يقول به أصحاب أبي حنيفة وكثير من أصحاب أحمد.

---

[396]- اظ:قاعدة في الاستحسان: ابن تيمية. (ص: **70-74**)؛ و: المستصفى: الغزالي. (**1** / **332**).

[397]- تعليل الأحكام: شلبي. (ص: **188**).

أما الآخرون فيقولون: لا بد أن يعلم الجامع أو الفارق، فليس إلحاق المسكوت عنه بأحد النصين أولى من إلحاقه بالآخر، وإذا علم المعنى في أحد النصين ولم يعلم في الآخر، وجاز أن يكون المسكوت عنه في معنى هذا ومعنى هذا، لم يلحق بواحد منهما إلا بدليل.

والتحقيق أنه إما أن يعلم استواء الصورتين في الصفات المؤثرة في الشرع، وإما أن يعلم افتراقهما، وإما أن لا يعلم واحد منهما.

ففي الحالة الأولى، متى ثبت الحكم في بعض الصور دون بعض، علم أن العلة باطلة، فإن الشارع حكيم عادل لا يفرق بين المتماثلين. فلا تكون الصورتان متماثلتين، ثم يخالف بين حكميهما. فإن علم أنه فرق بينهما كان ذلك دليلا على افتراقهما في نفس الأمر، وإن لم يعرف الفرق. وإن علم أنه سوى بينهما كان ذلك دليلا على استوائهما. وإن لم يعلم هذا ولا هذا، لم يجز أن يجمع ويسوى إلا بدليل يقتضي ذلك.

وأحمد إنما قال بالاستحسان لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها، وهذا من باب تخصيص العلة للفارق المؤثر، وأنكر الاستحسان إذا خصت العلة من غير فارق مؤثر، فإن مثل هذا الاستحسان المعدول به عن القياس المخالف له، يقتضي فرقا وجمعا بين الصورتين بلا دليل شرعي.

توضيح ذلك أن القياس إذا لم ينص الشارع على علته، ولكن رأى الرائي ذلك لمناسبة أو مشابهة ظنها مناط الحكم، ثم خص من ذلك المعنى صورا بنص يعارضه، كان معذورا في عمله بالنص، لكن مجيء النص بخلاف تلك العلة في بعض الصور، دليل على أنها ليست علة تامة قطعا، فإن العلة التامة لا تقبل الانتقاض.

وإن كان مورد الاستحسان أيضا معنى ظنه مناسبا أو مشابها، فإنه يحتاج حينئذ إلى إثبات ذلك بالأدلة الدالة على تأثير ذلك الوصف. فلا يكون قد ترك القياس إلا لقياس

أقوى منه، لاختصاص صورة الاستحسان بما يوجب الفرق بينها وبين غيرها، فلا يكون حينئذ لنا استحسان يخرج عن نص أو قياس.

وعلى هذا فلا يكون الاستحسان الصحيح عدولا عن قياس صحيح، والقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال.هذا هو الصواب في المسألة[398].

وتنبني عليها مسألة أخرى وهي مسألة القياس على صور الاستحسان المعدول بها عن سنن القياس، وهي من جنس تخصيص العلة والاستحسان، فمن جوز التخصيص والاستحسان من غير فارق معنوي قال: المعدول به عن سنن القياس لا يجب أن يكون لفارق معنوي فلا يقاس عليه، وهم أصحاب أبي حنيفة.

أما أصحاب مالك والشافعي وأحمد فقالوا: إذا عرف المعنى الفارق الذي لأجله ثبت الحكم فيها، يجوز القياس عليها.

وما ذكر فيه أنه خالف القياس في صور الاستحسان، فلا بد أن يكون قياسه فاسدا، أو يكون تخصيصه بالاستحسان فاسدا إذا لم يكن هناك فارق مؤثر.

هذا هو الصواب في هذا الباب، وهو الذي ينكره الشافعي وأحمد وغيرهما على القائلين بالقياس والاستحسان الذي يخالفه، فإنهم لا يأتون بفرق مؤثر بينهما.

وحقيقة هذا كله أنه قد يثبت الحكم على خلاف القياس في نفس الأمر، فمن يقول بالاستحسان من غير فارق مؤثر، وبتخصيص العلة من غير فارق مؤثر، وبمنع القياس على المخصوص من جملة القياس، يثبت أحكاما على خلاف القياس الصحيح في نفس الأمر. وهذا هو الاستحسان الذي أنكره الشافعي وأحمد وغيرهما، فهم تارة ينكرون صحة القياس الذي خالفوه لأجل الاستحسان، وتارة ينكرون مخالفة القياس الصحيح لأجل ما يدعونه من الاستحسان الذي ليس بدليل شرعي، وتارة ينكرون صحة الاثنين، فلا يكون القياس صحيحا، ولا يكون ما خالفوه لأجله صحيحا، بل كلاهما ضعيف[399].

---

[398]- اظ: قاعدة في الاستحسان: ابن تيمية. (ص: **75-81**).

[399]- اظ: م.ن: (ص: **82-89**).

قال ابن تيمية: (تدبرت عامة هذه المواضع التي يدعي من يدعي فيها من الناس أنها تثبت على خلاف القياس الصحيح، أو أن العلة الشرعية الصحيحة خصت بلا فرق شرعي من فوات شرط أو وجود مانع، أو أن الاستحسان الصحيح يكون على خلاف القياس الصحيح من غير فرق شرعي، فوجدت الأمر بخلاف ذلك)[400].

مثال ذلك: قول أحمد: أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يجد الماء أو يحدث.

فقولهم: التيمم لا يرفع الحدث، وإنما هو مبيح، فيبيح بقدر الضرورة.

والقرآن والسنة سمي فيهما التيمم طهورا.

فالقياس هنا هو الصحيح، دون الاستحسان الذي يناقضه، فالتيمم يقوم مقام الماء عند تعذره في جميع أحكامه[401].

ففي حال تخصيص العلة بمخصص صالح، يكون هذا استثناء صحيحا من القياس الصحيح، وكلاهما كان مؤديا إلى تحقيق المقصود، فالقياس الصحيح يحقق مقصود الشارع لأن الجمع والفرق فيه ثابت بدلالة الشارع، ولكن الاستحسان استثنى منه صورا بفارق مؤثر معتبر شرعا للغاية نفسها، وهي تحقيق المقصود لأننا لو استرسلنا مع القياس، لأغفلنا المؤثر الشرعي الذي يقضي بالفرق والاستثناء تحقيقا للمصلحة الشرعية.

قال العز بن عبد السلام لتقرير قاعدة المستثنيات من القواعد الشرعية: (إن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة، أو مفسدة تُرْبِي على تلك المصالح؛ وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين، أو في أحدهما، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة، أو مصلحة تربي على تلك المفاسد، وكل ذلك

400- م.س: (ص: **90**).

401- اظ: م.س: (ص: **92**، وما بعدها).

رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات)[402].

المسألة الرابعة: قد يكون الأصل المستثنى منه مصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي.

قال الشاطبي: (الاستحسان في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال، والجواب على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك)[403].

وقد مثل الشاطبي لتقريره بالرخص الشرعية، لأن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد، فلو بقينا مع الأصل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب مراعاة أصل النظر في مآلات التصرفات، وانتهى إلى أن الاستحسان هو خروج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر في مآلاتها[404].

فالاستحسان حسب كلام الشاطبي واجتهاده وتحليله، هو: ترك مقتضى الأدلة الشرعية نظرا إلى مآلات العمل بها، فلما رأى المجتهد أن العمل بهذا الدليل الشرعي يفوت مصلحة تربو على مصلحة العمل بالنص، أو تحدث مفسدة كذلك، عدل عن مقتضى الدليل نظرا إلى هذا المآل، والنظر في المآل يستفاد أحيانا من نص عام، أو قاعدة شرعية، أو قياس جلي، أو ضرورة، أو حاجة مشهود لها بالاعتبار، أو إجماع.

ومهما يكن حد الاستحسان، فما قيل فيه ربما كان متقاربا، وربما تلخص في ترجيح قياس على قياس، ويدخل في هذا تخصيص العلة اتباعا للفرق والجمع، وفي استثناء جزئية

---

[402]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (2 / **138**).

[403]- الموافقات: الشاطبي. (**4** / **205** –**209**، باختصار).

[404]- اظ: م.ن: (**4** / **208** –**209**).

من أصل كلي، ويشمل العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لدليل اقتضى ذلك؛ فسواء كان هذا أو ذاك، وعلى كل التقديرات يحصل المقصود، ويتبين أن الاستحسان من لباب النظرية في صميمها وسويدائها، حتى يكاد يكون دليلها ورائدها وملكها التي تصدر وترد عن مراسيمه وأوامره؛ وهو في حده من صولة العمومات والأقيسة والقواعد يلتفت إلى تحقيق المقاصد ودرء المفاسد، وينبه إلى أن الشرائع إنما أنزلت لأجل ذلك، فالاسترسال مع العموم والقياس إذا كان يخرم هذا، نبه الاستحسان إلى ضرورة تركه، ولحظ المقصد من التشريع.

ويلوح لي أن إنكار الاستحسان المعتبر شرعا، هو أغرق في الخطأ من إنكار القياس، فإذا كانت قدم الظاهرية قد زلت في إنكار القياس، حتى جعلوا إلى أعراضهم سبيلا؛ فمنكر الاستحسان أولى بهذا النعت منهم، لأن إثباته للقياس الصحيح وإنكاره للاستحسان تناقض، والظاهرية لم يتناقضوا بل أنكروا القياس والاستحسان، واستمسكوا بأصلهم لما رأوا من تناقض من اعتبر القياس وأنكر الاستحسان. وهل بنى داود مذهبه في إنكار القياس إلا على مذهب الشافعي في إنكار الاستحسان[405]، فإنه عمد إلى أدلة الشافعي في إنكار الاستحسان فوجدها تصلح لإنكار القياس، فأجراهما على نسق واحد، لدخولهما تحت جنس واحد، فلم يفرق بينهما، فأنكر القياس واستراح وسلم من التناقض رغم الجمود على الظواهر.

الفرع الثاني: أنهم ردوا من الاستحسان ما لم يستند إلى أصل، وهذا دليل على أن الصحيح منه معتبر، لأن له أصلا.

لست أرى فرقا بين تعريف ما لم يستند إلى دليل من الاستحسان بأنه ما يستحسنه عقل المجتهد، وبين كونه دليلا ينقدح في نفس المجتهد يصعب عليه التعبير عنه، فهما شيء واحد، وهو ما أعوزه الدليل في الظاهر، أي: هو حكم العقل الذي لم يستند إلى ظاهر من الدليل، أو هو حكم العقل الذي عجز المجتهد عن التعبير عنه، ولكن ابن قدامة

[405]- اظ:تاريخ المذاهب الإسلامية. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة، **1996**م، (ص: **531**).

ذكرهما –بعد التعريف الأول المقبول الذي هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها – تعريفين مختلفين، كل تعريف على حدة.

قال ابن قدامة: (الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، حكي عن أبي حنيفة أنه قال: هو حجة تمسكا بقوله تعالى: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} [الزمر : **18**]، وقوله: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [الزمر : **55**]، ويقول النبي ﷺ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[406] ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وكذلك نظائره، إذ التقدير في مثله قبيح، فاستحسنوا تركه)[407].

ثم فند ابن قدامة هذه الاستدلالات بأنها تفتقر إلى دلالة العقل ودلالة النقل، والإجماع منعقد على أنه لا بد لكلام العالم من دليل يستند إليه، وإلا كان تشريعا غير مأذون فيه، ودعوى أن الاستحسان اتباع أحسن ما أنزل، تفتقر إلى إثبات أنه أنزل من عند الله، فضلا عن يكون أحسن، كما أن دعوى اتباع ما رآها المسلمون حسنا لا إشكال فيها، لأن الإجماع أصل قطعي، وإنما الكلام في غيره، أما خصوص المسائل التي مثلوا بها فمصدر قبولها التقرير النبوي، أو إعمال القرائن، والدلالات الضمنية[408].

ثم ذكر ابن قدامة التعريف الثالث فقال: (الثالث: قولهم: إن المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه. وهذا هوس فإن ما لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أو تحقيق؟ فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه أو تزيفه)[409]، لأن ما هذا شأنه

406- هو في المستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص: (**3** / **83** برقم: **4465**) موقوفا على ابن مسعود بلفظ: (ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و ما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ). قال الحاكم: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله شاهد أصح منه إلا أن فيه إرسالا). قال الذهبي: (صحيح). قال الزيلعي: (لم أجده إلا موقوفا على ابن مسعود). نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي. ت: محمد عوامة. مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية،-جدة، السعودية. ط:**1**، **1418**هـ/**1997**م، (**4** / **133**).

407- روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** /**167-169**).

408- اظ:روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** /**167-169**).

409- م.ن: (**1** /**167-169**).

لا يمكن النظر فيه لتستبان صحته، ومع هذا فقد نسب القول به إلى الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي: (من استحسن فقد شرع)[410].

وعندي أن هذا الذي نسب إلى أبي حنيفة لم يفهم مقصوده منه، لأن علم الأصول لم يكن قد تم تدوينه في مصطلحات ظاهرة متفق عليها بين الجميع.

فما ينقدح في ذهن المجتهد على خلاف الدليل الجزئي، لم ينقدح من عدم ولا من مجرد التشهي، كما يقوله ابن قدامة، وإنما بحسب نظره في مآلات العمل بالأدلة، فيجزم بضرورة ترك النص في هذا الموطن درءا للمفسدة أو جلبا للمصلحة، اتباعا لمقاصد الشريعة، وليس هذا من التقول على الشريعة كما يقوله الشوكاني[411]، بل هو عين اتباعها ولكن يبقى الاختلاف في تحديد الأصول التي تخرجنا عن مقتضى الدليل الجزئي إلى النظر في المآل، فقد يختلف في بعضها، وليس هذا الأمر بقادح في الأصل.

ثم وقفت على كلام للطوفي قريب مما قلته آنفا، وذلك عند ذكره لإيراد الآمدي لهذا التعريف، ودعواه أنه لا نزاع في جواز التمسك بمثل ذلك إذا تحقق المجتهد كونه دليلا شرعيا، ولا يضر عجزه عن التعبير عنه، أما إن نوزع في تسميته استحسانا فإن الأمر يعود إلى النزاع اللفظي.

قال الطوفي: (رجع الأمر في هذا إلى أنه عمل بدليل شرعي، ولا نزاع في العمل به، كما قال، لكن من المعلوم بالوجدان أن النفوس يصير لها فيما تعانيه من العلوم والحرف ملكات قارة فيها، تدرك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحرف، ولو كلفت الإفصاح عن حقيقة تلك المعارف بالقول، لتعذر عليها، وقد أقر بذلك جماعة من العلماء، منهم ابن الخشاب في جواب المسائل الإسكندرانيات، ويسمي ذلك أهل الصناعات وغيرهم: دربة، وأهل التصوف ذوقا، وأهل الفلسفة ونحوهم: ملكة)[412].

---

[410]- اظ:المدخل: ابن بدران. (**1 / 291**).

[411]- اظ:إرشاد الفحول: الشوكاني. (**184/2**).

[412]- شرح مختصر الروضة: نجم الدين الطوفي. (**192/3-193**).

وقد مثل الطوفي لإثبات صحة العمل بحكم الدربة، بدربة الدلالين في الأسواق ومعرفتهم بقيم الأشياء، وما اكتسبوه من الخبرة في ذلك، حتى يرجع إليهم أهل الشريعة فيما خبروه، فإن أحدهم بمجرد ما يرى السلعة التي له فيها خبرة ودربة يقومها على دقة لا تخطئ، ولو سألناه عن مستند حكمه لم يحر جوابا، وإنما هو حكم الخبرة والدربة[413].

ثم قال: (فعلى هذا لا يبعد أن يحصل لبعض المجتهدين دربة وملكة في استخراج الأحكام لكثرة نظره فيها، حتى تلوح له الأحكام سابقة على أدلتها وبدونها، أو تلوح له أحكام الأدلة في مرآة الذوق والملكة على وجه تقصر عنها العبارة، كما يلوح الوجه في المرآة، ولو سئل أكثر الناس عن كيفية ظهوره، لما أدركه، بل قد عجز عن ذلك كثير من الخواص، فإذا اتفق ذلك للمجتهد، وحصل له به علم أو ظن، جاز العمل به، وإنما امتنع عن هذا كثير من الناس، من جهة أن هذا يصير حكما في الشرع بما يشبه الإلهام، وأحكام الشرع إنما بنيت على ظواهر الأدلة، فتدور معها وجودا وعدما)[414].

وهذا الكلام مقبول على الجملة في مبادئ إصدار أحكام المسائل لا في نهاياتها، بمعنى أن الفقيه يعطي الحكم بناء على ما ترسب في عقله من فروع الشريعة وأصولها ومقاصدها، فيتكون عنده من تلك الذخائر المترسبة على مر السنين وما يحدث بينها من تفاعل وتكامل، فرقان يفرق به بين صحيح المسائل وزائفها، فيعطي الحكم تبعا لذلك، وهذا الفرقان نال منه فقهاء الصحابة أعظم الحظ وأوفره، لأن وجود النبي ﷺ بين ظهرانيهم ومشاهدتهم لقضاياه وأحكامه وسياقاتها وملابساتها ساعد في تكوين ذلك الفرقان في زمن قياسي، مقارنة بفرقان من بعدهم، وقد فعَّلوه وقت الحاجة إليه، وقد حاز العمران من ذلك قصب السبق، وذلك لطول الصحبة وشدة الملازمة وجودة القريحة وصفاء الذهن وإخلاص النية، وقد مضى لنا من اجتهادات الصحابة وتطبيقات فرقانهم الكثير الطيب، ولكن بعد إصدار الحكم وبعد الروية والنظر المتأمل، لا بد أن يرد ذلك الحكم إلى أصوله الظاهرة نصا واستنباطا، ويناط بها حتى لا تصير الدعاوى دلائل شرعية يركبها البر

---

[413]- اظ: م.س: (**3/192-193**).

[414]- م.س: (**3/192-193**).

والفاجر، فبعد البحث والتفتيش وتقليب وجوه النظر، لا بد أن تظهر الأصول المستند إليها في الحكم، فإن لم تظهر بوجه مقبول، فوقتها يكون رد القول بأن الاستحسان مجرد تشهٍ وتلذذ تحكما، وخروجا عن دائرة الموضوعية والأصول الشرعية بالمرة.

الفرع الثالث: أن الشريعة كلها محاسن فلا عجب أن تقبل الحسن.

إن الشريعة كلها محاسن، فلا عجب أن تقبل الحسن، فلا يوجد فيها شيء بخلاف الحسن والجمال والمصلحة والخير والعدل والرحمة والحكمة، فهي تنزيل من حكيم حميد، وإنما الخلل في استحسان من لم يعرف حقائق الشريعة ومقاصدها وأصولها وقواعدها فيستحسن ما ليس حسنا.

ولكن الحسن الذي تقبله الشريعة هو ما قبلته أصولها، ضبطا للأمر حتى لا نخرج إلى دين البراهمة، فأصول الشريعة من الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار الصحيح والاستصلاح والاستحسان هي ميزان ذلك، لذلك لا تجد شيئا من أمر الإسلام يخالف العقل الصريح، أو الفطرة السوية، وهذا له دلالته العظيمة التي مفادها أن كل ما كان في الفطرة السليمة والعقل الصريح حسنا فهو في الشريعة حسن، ولكن الخلل قد يقع عند فساد الفطرة وتصور العقل، أما مع سلامة ذلك فلا خلاف يذكر، وقد قال تعالى في الحديث القدسي: "إني خلقت عبادي حنفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم"[415] وقال ﷺ: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه"[416].

قال ابن القيم: (إن الشرائع إنما جاءت بتكميل الفطر وتقريرها لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنا جاءت الشريعة باستحسانه، فكسته حسنا إلى حسنه، فصار

[415]- صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار. (**4** / **2197** برقم: **2865**).

[416]- صحيح مسلم: كتاب القدر. باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين. (**4** / **2047** برقم: **2658**).

حسنا من الجهتين؛ وما كان في الفطرة مستقبحا جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قبحا إلى قبحه، فصار قبيحا من الجهتين؛.. وأيضا فمجيء الرسول بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح، دليل على نبوته وعلم على رسالته .. فلو كان الحسن والقبح لم يكن مركوزا في الفطر والعقول، لم يكن ما أمر به الرسول ونهى عنه علما من أعلام صدقه، ومعلوم أن شرعه ودينه عند الخاصة من أكبر أعلام صدقه وشواهد نبوته)[417].

الفرع الرابع: أن غاية الاستحسان باعتباره استثناء من الأصول هي التيسير ورفع الحرج ودفع المفاسد عن الناس.

لذلك كان (الاستحسان هو وسيلة الشريعة التي تتوسل بها إلى قطع المضار التي تنتج من إغراق الفقيه في القياس)[418] وهذا يعني أن الاسترسال مع القياس أو الأصل الكلي يوقع في الحرج، فاقتضى هذا القول بالاستحسان تحقيقا لمقصود الشارع، {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج : **78**]، فالاسترسال مع القياس (يتعارض مع أهداف التشريع الإسلامي –الذي يدور الاجتهاد في نطاقه – كما يتعارض مع مقرراته المستخلصة من كثير جدا من النصوص والتشريعات الثابتة)[419].

قال ابن رشد: (الاستحسان –الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس – أن يكون طرحا لقياس، يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، يختص به هذا الموضع)[420].

---

[417]- مفتاح دار السعادة: ابن القيم. (**2** / **66** -**67** باختصار وتصرف يسير).

[418]- الضرر في الفقه الإسلامي: د. أحمد موافي. دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط:**1**، **1418**هـ-**1997**م، (**1/480**).

[419]- مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري: د. محمد بلتاجي حسن. نقلا عن: الضرر في الفقه الإسلامي: أحمد موافي. (**1/480**).

[420]- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **382**).

لذلك لم يكن ترك الأصل الكلي كالقياس والقاعدة العامة لمجرد التخفيف، بل لا بد أن يكون ذلك نزولا تحت حكم المقاصد الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار، فإن لم يكن كذلك، لم يكن عن مسلك البراهمة ببعيد.

قال الشاطبي: (إن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال هذه الأشياء المفروضة: كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة ... فيستثنى موضع الحرج، وله في الشرع أمثلة كثيرة)[421].

والذي يثير الغرابة قبولهم الاستحسان بهذا المعنى، مع شنهم الغارة تلو الغارة على قول الطوفي في تعارض المصلحة مع النص، ويكاد مؤدى القولين أن يكون واحدا. وإلا فما معنى قولهم: هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي؟ وهل هذا إلا من جنس تقديم المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار على الدليل الكلي؟ نعم في الاستحسان يكون الخروج بأصول هي أعم من الأصول التي يحصل الخروج بها في المصلحة؛ فإن الاستحسان قد يكون بنص أو إجماع أو مصلحة أو غيرها، أما في المصلحة فالخروج عن الأصل الكلي لا يكون إلا للمصلحة معتبرة.

الفرع الخامس: أن أنواع الاستحسان كلها دليل على التشوف لموافقة روح التشريع.

لما كان الاستحسان ترك مقتضى الأدلة نظرا في المآلات فإن هذا النظر مراتب:

المسألة الأولى: الاستحسان بالنص.

[421]- الموافقات: الشاطبي. (**4/205-206**).

فقد يكون الشيء حراما بنص عام، فيأتي النص الخاص فيحله، أو يوجبه في بعض المواطن، وهذا لا نزاع فيه لأن الحكم في هذا الاستثناء من النص الأول كان بنص آخر، ويدخل في هذا جميع ما استثناه الشارع من الأحكام، كأكل الميتة عند الاضطرار ونحوه.

المسألة الثانية: الاستحسان بالإجماع.

وقد بينا من قبل أنه يستحيل انعقاد الإجماع على خلاف النص، إلا إذا كان من باب السياسة الشرعية لا الشرع الدائم، لأن القول بغير هذا معناه أن الإجماع ينسخ النص بنفسه، وهذا ممنوع. ويدخل في هذا كل ما اتفق عليه الصحابة من السياسات الشرعية التي لم تأت بها النصوص، أو التي تركوا بها النصوص تحقيقا للمصلحة.

المسألة الثالثة: الاستحسان بالضرورة.

وهذا أوضح من أن يمثل له بمثال، لأن الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، على أن تكون هذه الحاجة مشهودا لها بالاعتبار، ومن هذا القبيل القضاء بتضمين الصناع الذي فعله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[422].

المسألة الرابعة: الاستحسان بدرء المفاسد وجلب المصالح المتحققة.

الاستحسان بدرء المفاسد وجلب المصالح المتحققة التي تربو على مصلحة تطبيق النص، هو ما فعله أمير المؤمنين عثمان من توريث مطلقة المريض مرض الموت[423] لدفع المفسدة عنها.

---

[422]- في مصنف ابن أبي شيبة. ت: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد، الرياض، **1409**هـ، ط:**1**، كتاب البيوع والأقضية. في القصاب والصباغ وغيره. (**4 / 360** برقم: **21049**) (عن عبيد بن الأبرص أن عليا ضمن نجارا وبرقم: (**21050**) عن بكير بن عبد الله بن عثمان يحدث عن عمر بن الخطاب: ضمن الصناع الذين انتصبوا للناس في أعمالهم ما أهلكوا في أيديهم. وبرقم: (**21051**) عن جعفر عن أبيه عن علي أنه كان يضمن القصار والصواغ وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك). وفي سنن البيهقي الكبرى. كتاب الإجارة.باب ما جاء في تضمين الأجراء، نقد لأسانيد هذه الآثار (**122/6** برقم: **11444**، وما بعده).

[423]- اظ:السنن الكبرى للبيهقي. كتاب الخلع والطلاق. باب ما جاء في توريث المبتوتة. (**362/7** برقم: **14901**، وما بعده).

المسألة الخامسة: الاستحسان بالعرف.

وشرط الاستثناء به أن يؤدي ترك الأخذ به واعتباره إلى تفويت مقاصد الشريعة، بل يصير في تركه إعانة على الظلم والجور، ومن هذا الباب ما سنه عثمان ﷺ من التقاط ضالة الإبل[424]، مع أن السنة تركها، لأن الناس في وقته قد نقصت فيهم التقوى عما كانت عليه،وهذا الذي نص عليه ابن القيم من لزوم معرفة المجتهد بعوائد الناس وإلا لبس عليه.

والذي يلحظ أن هذه الأنواع كلها تصب في مصب واحد، وتهدف إلى غاية واحدة، هي: تحقيق الأرضى والأحب لله تعالى، ولو ترك له المرضي والمحبوب، فليس الفقيه من يعرف الخير من الشر، وإنما الفقيه الذي يعرف خير الخيرين وشر الشرين.

نتيجة الفصل الثاني.

وبعد! فلعله قد اتضح بتوفيق الله وتأييده كيف كانت الأصول كلها: المعصومة وغير المعصومة، داخلة في لباب نظرية روح التشريع، ولا شك أنها في ذلك على مراتب، فمنها الأصل، ومنها التابع ومنها المحمول عليهما، وذلك أن روح التشريع لا يعرف إلا بمعرفة التشريع نفسه، ولا سبيل إلى معرفة التشريع إلا بمعرفة مصادره ومراتب تلك المصادر، وكلما رسخت قدم المجتهد في التمكن من تلك المصادر فقها ودربة وتمرسا، وأحسن التعامل معها والرد إليها، كان عوده فيها أشد، وفهمه أسد، وأسلست له قيادها، وألانت له صعبها وعصيها، فتمكن من فك معضلات النوازل، وحل مقفلات المسائل.

وتبين لي أيضا، أنه لا يكفي العلم ببعض المصادر دون بعض، بل العلم بها جميعا متحتم، والإلمام بها جملة ليس منه بد، والاقتدار على تفعيلها وحسن الرد إليها لا غنى عنه بوجه، لأنها كل لا يتجزأ، ولا يقبل القسمة، وهو التشريع الرباني المعصوم، بل العلم بالجانب التشريعي مع الجهل بالجانب العقدي والسلوكي يورث من النقص بحسبه، فكيف بالجهل ببعض مقومات الجانب التشريعي نفسه؟

---

[424]- سبق تخريجه: (ص: **18**).

ومنه نعلم السر في تشديدهم فيما اشترطوه من شروط الاجتهاد، فنقص التمكن في أي منها –علما أو وتحاكما- يورث النقص في العلم بالنظرية بحسبه، لذلك كان أوفرهم علما، أكثرهم تحققا بشروط الاجتهاد من الاطلاع على النصوص وفقهها، لأن غالب الشطط يقع في التفريط في العلم بما تعده الشريعة علما من السماع والفهم.

وقد تبين لي أن المجتهد إذا أخل بهذه المصادر –كأن يزيد فيها ما ليس منها، أو ينقص منها ما هو من صميمها- حدث له خلل كبير في الفتيا والحكم والاجتهاد بحسب تلك الزيادة وذلك النقصان. واعتبر ذلك بمذهب الظاهرية لما أسقطوا من هذه المصادر القياس والمصالح والاستحسان -كما أنقصوا أيضا من أصول التطبيق سد الذرائع ونحوها- كيف كان في مذهبهم من الشذوذ ما هو معلوم عند أهله، فأغربوا في جملة قضايا يعلم بالفطرة فسادها، وجاؤوا بما تنكره العقول الصريحة والشرائع الصحيحة، رغم أن قصدهم تعظيم جانب الرسالة، وتحكيم الوحي دون ما سواه، ورد ما ليس من أصول الإسلام والذب عن حياض الشريعة والسنة.

واعتبر ذلك أيضا، بمذهب أهل الرأي لما أسسوا قواعد ردوا بها النصوص كيف أغربوا وشذوا في غير قليل من المسائل، وكثر تناقضهم واضطرابهم، فجهل أوائلهم بالسنة اضطرهم إلى إعمال الرأي، كما يضطر المشرف على الهلاك إلى أكل الميتة، فلما جمعت ودونت واستبانت لأواخرهم ورأوا مخالفتها لاجتهاد الأوائل، لجوا في المخالفة اجتنابا لتخطئة الأئمة، فآثروا تخطئة الشريعة على تخطئة من هم أسرى بين يديها، فآثروا نسبة الخطأ إلى المعصوم على تخطئة غير المعصوم، فقعدوا قواعد اعتذروا بها عن مخالفة السنة، فهم مرة ينصرون السنة، ومرة ينصرون الأشياخ، وإذا تعارضت آراء الأشياخ مع السنة قدموا السنة حينا، وقدموا موروث الأشياخ حينا، والحرب سجال، وهذا سر اضطرابهم وتناقضهم، بخلاف الظاهرية فلا قصد لهم إلا نصرة الحق والسنة، لأن التمذهب نفسه عندهم حرام، فكيف بالتعصب المذهبي، ولكن أخطؤوا في سلوك الوسائل المؤدية إلى تحقيق المقصود.

فكان أهل الرأي مع الظاهرية على طرفي نقيض: طرف ينصر الوحي إلى درجة الحرفية وإنكار المعاني وترك الرأي كله، وطرف يسرف في استعمال الرأي حتى يقدمه على السنة، ثم يضرب لها الأمثال، حتى صار ردها عندهم منهجا له قواعده وأصوله.

ثم إن أهل العلم الذين يمثلون المنهج التشريعي الوسط اتباعا لمنهج الغر البهاليل، منهم من يكون عنده بعض الميل إلى أهل الظاهر، ومنهم من يكون عنده بعض الميل إلى أهل الرأي، واعتبر ذلك بمذهب إمام دار الهجرة، لما أضاف أصل عمل أهل المدينة في عصره إلى أصول مذهبه، فشابه أهل الرأي في زيادة الأصول الضعيفة إلى مصادر التشريع، كم خالف بهذا الأصل من سنة محكمة.

واعتبر ذلك أيضا بالإمام الشوكاني لما شابه الظاهرية في إنكار الإجماع والقياس وغيرهما، كيف كان له من الغرائب والشذوذ بحسب إنكاره لهذه المصادر.

وكلما كان المجتهد ألزم للوسط وأتبع لفقه النصوص، وأصول مدرسة فقهاء الحديث، كان أبعد عن الخطأ والشذوذ، لأن مذهب أهل الحديث[425] أوسع المذاهب في معرفة السنة، وأسعدها في الأخذ بها، وأفقهها بالمسائل، وأكثرها صوابا، وأقلها خطأ، واعتبر ذلك بمذهب الإمام أحمد كيف كان أصحهم قواعد، وأقلهم شذوذا، حتى قيل: إنه أسعدهم بسنة رسول الله ﷺ، وذلك لكثرة أخذه بالسنة، وتوسعه في معرفة الرجال وجودة أصوله، فإنه كان لا يذهب إلى الرأي إلا نادرا، لا لعجزه عن ذلك[426]، ولكن لتشبعه

[425]- قال ابن تيمية: (ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته بل نعني بهم كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهرا وباطنا واتباعه باطنا وظاهرا، وكذلك أهل القرآن، وأدنى خصلة في هؤلاء: محبة القرآن والحديث والبحث عنهما وعن معانيتهما والعمل بما علموه من موجبهما). اظ:نقض المنطق: ابن تيمية. (ص: **81**).

[426]- قال الإمام أبو الوفاء علي بن عقيل: ومن عجيب ما نسمعه عن هؤلاء الجهلة أنهم يقولون: أحمد ليس بفقيه ولكنه محدث، وهذا غاية الجهل لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناء لا يعرفه أكثرهم وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه له من الحفظ وشاركهم وربما زاد على كبارهم... ولقد كانت نوادر أحمد نوادر بالغة في الفهم إلى أقصى طبقة ومن هذا فقهه واختياراته، لا يحسن بالمنصف أن يغض منه في هذا العلم، وما يقصد هذا إلا مبتدع قد تمزق فؤاده من خمول كلمته وانتشار علم أحمد، حتى إن أكثر العلماء يقولون: أصلي أصل أحمد وفرعي فرع فلان فحسبك ممن يرضى به في الأصول قدوة.

بالكتاب والسنة وآثار الصحابة. ومن كان أكثر علما بالسنة والآثار، كان أعلم من غيره، وأفقه، لأنه لا علم أفضل من علم الرسول ﷺ، ولا فقه أمتن من فقهه، فمن كان معه لا بد أن يكون كذلك.

ومن تأمل اختلاف العلماء أيقن أن مذهب أهل الحديث هو الأقوى دائما، كما صرح بذلك الإمام اللكنوي[427]، وهو من أهل الرأي، ومع ذلك فقد امتاز مذهب أحمد بكثرة الروايات التي لا يكاد الحق يخرج عنها.

لذلك كان ابن تيمية يفضل مذهبه على مذهب غيره، ويؤثر أصوله على أصول غيره، لا لكونه نشأ على مذهبه، ولكن ترجيحا للحق والصواب، كما صرح بذلك الشيخ أبو زهرة[428].

فقد كان أحمد يستعظم أن تترك السنة لآراء الرجال، فكأنه لا يجتمع في نحلته وديانته إيمان وترك السنة، فلا يترك السنة عنده إلا من لبس الزنار وعلق الصليب، وهو في هذا تابع لشيخه الإمام المطلبي ناصر السنة فقد (قال الحميدي: سأل رجل الشافعي عن مسألة فأفتاه، وقال: قال النبي ﷺ: كذا. فقال الرجل: أتقول بهذا؟ قال: أرأيت في وسطي زنارا؟ أتراني خرجت من الكنيسة؟ أقول: قال النبي ﷺ، وتقول لي: أتقول بهذا؟ وروي عن

اظ:المدخل: ابن بدران. (ص: **106**، **107**، باختصار). ومن تأمل أصول أحمد التي ذكرها وغيرها كأخذه بالمصالح المرسلة وسد الذرائع بان له الحق في أجلى صورته وتحقق أن هذا الإمام إنما هو سليل مدرسة فقهاء الصحابة وأنه لم يكن تاركا للرأي عن عجز ولكن اتباعا للنص وإيثارا له على ما سواه ثم أنزل الرأي المحمود منزلته اللائقة به، ألست ترى أنه بنى فقهه على قاعدة: الأصل في العبادات المنع إلا بدليل والأصل في المعاملات كالعقود والشروط الإذن إلا بدليل ولا يخرج الدين عن هذين بينما ضيق غيره في الأصل الثاني حتى منعوا من كثير من الشروط والعقود بغير برهان من الله و كفى بهذه القضية دليلا على تقدمه في معرفة المنقول والمعقول. رحم الله الإمام أحمد وسائر أئمة الإسلام.

[427]- محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات: عالم بالحديث والتراجم، من فقهاء الحنفية.

من كتبه (الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة) و(الفوائد البهية في تراجم الحنفية) و(التعليقات السنية على الفوائد البهية) و(الإفادة الخطيرة) في الهيئة، و(التحقيق العجيب) فقه، و(الرفع والتكميل في الجرح والتعديل) في رجال الحديث، وغيرها. الأعلام: الزركلي. (**6** / **187**).

[428]- اظ:ابن تيمية: أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة، **2000**هـ، (ص: **351-355**).

النبي ﷺ ولا أقول به؟)[429]، وهذا هو السر في كون كثير من كبار العلماء التزموا أصوله وقدموها على أصول غيره[430].

وتأمل بعده فقه ابن تيمية لما التزم نصرة السنة، وطريقة سلف الأمة، واتبع أصول فقهاء الحديث، وجمع بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح؛ كيف حازت آراؤه قصب السبق، وصار مرجعا وموئلا لكل باحث عن الحقيقة بإنصاف وتجرد، ولو كانت على خلاف قول الجماهير، بل صارت ترجيحاته حكما في النزاع بين المصلين؛ ذلك بأنه استوعب النصوص حفظا، والأصول فقها، والمقاصد فهما، فنظر إلى الشريعة على سعتها نظرته لشيء واحد ملتحم الأجزاء؛ فكانت كلها ماثلة بين عينيه، لا يأخذ بشيء منها إلا رأى أثره في بقيتها، ومن ثم لانت له طرائق الترجيح عند التعارض والمقابلة، فصال وجال في إحقاق الحق وإبطال الباطل، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وليس الغرض هنا المفاضلة بين المذاهب، وإنما الإشارة إلى منازلهم في اعتبار أصول نظرية روح التشريع.

والمقصود أن الزيادة على مصادر التشريع ما هو غريب عنها يورث من الزلل بحسبه، كما أن النقصان منها يورث من الزلل مثل ذلك، والخير في الوسط، وهو اعتبار المصادر الشرعية واعتبار مراتبها، فمن أعطاها حقها فقد حاز الصواب بحذافيره.

كذلك يلحظ أن ترتيب هذه المصادر أمر غاية في الضرورة، لأن الخطأ في الترتيب ينتج عنه الضلال عن إصابة الحكم المطلوب شرعا، فمن حسن التعامل مع هذه المصادر العلم بترتيبها، واعتبر ذلك بمن ألغى حجية السنة كالخوارج وغيرهم، وبمن أمعن في دراسة الأسانيد وكانت صلته بالقرآن والأصول واللسان والمقاصد ضعيفة، واعتبر ذلك بمن أعطى لأصل الإجماع فوق منزلته حتى رأى أنه ينسخ النصوص بنفسه لا بمستنده، واعتبر ذلك بمن قدم القياس على النص، ورأى أن النصوص التي هي كلام الله تعالى

---

[429]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (2 /285-286).

[430]- اظ:المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ابن بدران. (ص: 103-111).

ورسوله ﷺ تأتي بخلاف العدل والقياس الصحيح، واعتبر ذلك بمن قدم المصلحة غير الضرورية ولا المشهود لها بالاعتبار على صريح السنة.

فليس العلم بالمصادر بأكثر أهمية ولا أعظم قيمة من العلم بمراتبها وحسن الرد إليها، بل الشأن كل الشأن في ذلك، وبهذا يتميز الآخذون بطرف من العلم عن الراسخين فيه، الذين أخذوا بمجامع المدارك فخبروها، وتمرسوا بها، وفقهوا مراتبها، وعلموا منازلها، المتقدم منها والمتأخر، وسبروا غور قانونها الكلي الذي على مقتضاه يقع التغيير في تلك المراتب والمنازل، فيتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم من غير تعطيل للمصالح ولا تحصيل للمفاسد، بل إمعانا في تحصيل الأولى وتكميلها، وتعطيل الثانية وتقليلها، وترجيح خير الخيرين ودفع شر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما.

الفصل الثالث: طريقة التعامل مع الأصول الأصلية والتابعة، لاستجلاء روح التشريع وتحصيل العلم بها.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: طريقة التعامل مع النصوص في ناحية أساليب الكلام كمرحلة أولى من مراحل استجلاء روح التشريع.

المبحث الثاني: طريقة فهم النصوص، وعلاقة التعامل بينها وبين الأصول.

الفصل الثالث: طريقة التعامل مع الأصول الأصلية والتابعة، لاستجلاء روح التشريع وتحصيل العلم بها.

بين يدي الفصل.

طريقة التعامل مع الأصول جميعها، هي محاولة لتبيان المنهاج الأقوم في رسم معالم الطريقة التي صيغت بها أساليب الأصول، والطريقة التي تحدد معانيها، وتنبئ عن أغراضها ومقاصدها.

فالاهتمام هنا هو بدراسة أساليب الكلام، وطرائق الفهم، ومناهج ترتيب الأصول والمدارك بغية الوصول إلى روح التشريع، لذلك آثرت تقسيم الأصول إلى أصول أصلية وأصول تابعة. فالأصلية هي الكتاب والسنة، والتابعة هي ما سوى ذلك؛ فالتغيير عن التقسيم في الفصليين السابقين لا يكاد يذكر، إلا في قضية أصل الإجماع الذي هو أصل معصوم، حيث نتناوله بالدراسة هنا مع الأصول غير المعصومة لأنه باعتبار التقسيم الجديد، يكون تابعا، فأشبه الأصول غير المعصومة في هذا النعت.

وقسمت هذا الفصل إلى مبحثين: تناولت في المبحث الأول طريقة التعامل مع النصوص تعاملا مجردا تحكمه دلالات الألفاظ، فيكون تعاملا في طريقة أسلوب الكلام كمرحلة أولى لفهم مراد الشارع من النص مجردا عن سائر الاقتضاءات.

أما المبحث الثاني، فتناولت فيه طريقة فهم النصوص في إطار نصوص أو أصول أخرى، وطريقة التعامل معها وهي بإزاء تلك الأصول، فكأنه بيان للعلاقة بين النصوص والأصول في طريقة التعامل.

المبحث الأول: طريقة التعامل مع النصوص في ناحية أساليب الكلام كمرحلة أولى من مراحل استجلاء روح التشريع.

بين يدي المبحث.

طريقة التعامل مع النصوص في ناحية أساليب الكلام، هي المرحلة الأولى من مراحل استجلاء روح التشريع، لأن العلم بالأساليب يتوقف عليه فهم الكلام، ومن ثم إدراك المعاني والمقاصد.

فمعرفة الأصول الأصلية ودلالتها على روح التشريع لا يكفي، ما لم نعرف طريقة التعامل معها لاستجلاء تلك الروح، لأنه في العادة ما من زائغ عن الحق، إلا وهو يدعي أن معه طرفا من هذه الأصول المعصومة، إذ الباطل المحض لا يكاد يقبله عاقل، لذلك تعين تحديد أسلم السبل للتعامل مع هذه الأصول.

إن فهم النصوص هو الغاية من التنزيل كما قال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص : 29]، وقال أيضا: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد : 24]، وقال أيضا: { أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ} [المؤمنون : 68]، وغيرها من النصوص التي تأمر بتدبر التنزيل، وهذا يعني أن من مقاصد الشريعة أن يفهم عن الشارع تشريعه وتنزيله، لأن هذا الفهم مطلوب من حيث كونه مقدمة للالتزام والامتثال والقبول والطاعة، فلا يحدث شيء من هذا عند فقدان الفهم، لذلك نص الشاطبي على أن (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام)[1].

وقال ابن تيمية: (علم الكتاب والحكمة التي علمها النبي ﷺ أصحابه وأمته، لا يكون إلا بمعرفة حدود ما أنزل الله على رسوله من الألفاظ والمعاني والأفعال والمقاصد)[2].

1- الموافقات: الشاطبي. (2 / 64).

2- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (15 / 391، بتصرف يسير).

فالشريعة الإسلامية شريعة عربية، بمعنى أنها نزلت باللسان العربي، وبناء على هذا فإنه بدهي جدا ألا يفهمها إلا عربي، أو من تكلم وعلم لغة العرب.

قال الشاطبي: (إن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ... فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة)[3].

وقال أيضا: (إن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية، كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا)[4].

لذلك كان حكم تعلم العربية فرضا على الكفاية، لأن حفظها حفظ للشريعة، والتفريط فيها تفريط في الشريعة، بل لذلك كان غالب عادة أعداء الإسلام الطعن في العربية لعلمهم أن الطعن فيها طعن في صميم الإسلام، فهي وعاؤه وعنوانه ومادته.

قال ابن تيمية: (إن تعلم العربية وتعليم العربية فرض على الكفاية، وكان السلف يؤدبون أولادهم عل اللحن، فنحن مأمورون أمر إيجاب أو أمر استحباب أن نحفظ القانون العربي، ونصلح الألسن المائلة عنه، فيحفظ لنا طريقة فهم الكتاب والسنة والاقتداء بالعرب في خطابها)[5].

ففهم الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام منهما، متوقف على معرفة اللغة العربية، وكل نقص في العلم بها هو انحطاط عن رتبة الاجتهاد، لذلك قال ابن بدران: (أصول الفقه

3- الموافقات: الشاطبي. (**2** / **64**).

4- م.ن: (**4** / **115**).

5- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**32** / **252**).

متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما، الذيْن هما أصول الفقه وأدلته، فمن لم يعرف اللغة، لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة)[6]، ومن هنا اشترطوا العلم باللسان في الاجتهاد.

قال المرداوي[7]: (أصول الفقه يستمد من اللغة، وذلك لما كان الاستدلال من الكتاب والسنة الذين هما أصل الإجماع، بل وأصل القياس، محتاجا إلى معرفة اللغة – التي لا تعرف دلالتهما إلا بمعرفتها، لأنهما عربيان، وفهم معانيهما متوقف على معرفة لغة العرب، بل هما أفصح الكلام العربي- احتيج إلى معرفتها)[8].

وبناء على هذا، وفي سبيل تحقيق الغرض محل البحث، سأتكلم عن الدلالات اللفظية نظرا لعظيم فائدتها، وكبير عائدتها، إذ فهم الخطاب متوقف عليها، والذي أتناوله في هذه المسألة هو أصول الدلالات التي تعد بحق الوسيلة الكبرى لفهم الخطاب. فأقول وبالله تعالى أتأيد:

تعد أصول الدلالات اللفظية بمثابة المادة الخام لهذه النظرية، وكونها من لباب نظرية روح التشريع، سببه أن الدلالة تعد من البيان والتفسير الذي يزيل ما يكتنف الألفاظ من الإبهام، وما يعتريها من التأويل، وإزالة كل ذلك هو توضيح لمعنى النص وإعانة على استجلاء روحه.

6- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**2/2**).

7- المرداوي (**817 - 885** هـ = **1414 - 1480** م) علي بن سليمان بن أحمد المرداوي ثم الدمشقي: فقيه حنبلي، من العلماء. ولد في مردا (قرب نابلس) وانتقل في كبره إلى دمشق فتوفي فيها. من كتبه: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، وغيره. الأعلام: الزركلي. (**4 / 292**).

8- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي. ت، د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح. مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، **1421**هـ - **2000**م، (**280/1**).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن دلالة الألفاظ على المعاني تختلف مراتبها في القوة، فليست دلالة المفهوم كدلالة المنطوق، بل إن جمعا من العلماء ينكر المفهوم[9]، فهذا أحسم في غلق باب البحث عن روح التشريع عند هؤلاء.

ودلالة كل من المنطوق والمفهوم هي دلالة على روح التشريع.

ومن جهة أخرى فإن تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتعيين المراد من معاني المشترك، كل ذلك وغيره، هو تذليل لسبيل تحصيل روح التشريع.

فالدلالات اللفظية هي المرحلة الأولى من مراحل التعبير عن مقصود الشارع، والأصل أنه لا نقل عن ظواهرها، ولا سبيل إلى تأويلها إلا بما يصلح لذلك، من دليل أو قرينة مقبولة، ولكن مع ذلك، فهي لا تكفي وحدها لمعرفة المراد، لذلك أمكن القول بأن تحصيل ملكة روح التشريع يحتاج إلى مراحل: أولاها هي فهم الألفاظ التي عبر بها الشارع عن إرادته، ثم فهم المقصود من الألفاظ، ثم فهم النازلة الواقعة، ثم حسن تنزيل المقصود الشرعي على الواقع العملي.

ومن هنا انقسمت مراتب تحصيل العلم بالنظرية قبل أن تبلغ التمام إلى أربع مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة تحديد معنى النص الشرعي بالنظر إلى دلالته اللغوية، أو العرفية أو الشرعية.

المرحلة الثانية: مرحلة تحديد معنى النص الشرعي بالنظر إلى أمور خارجة عن الدلالة اللغوية والعرفية والشرعية.

المرحلة الثالثة: مرحلة تحديد الحكم الشرعي من الناحية النظرية البحتة.

9- جميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع، وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في "شرح اللمع" عن القفال الشاشي، وأبي حامد المروزي. أما مفهوم الموافقة فابن حزم ينكره أيضا حتى قال ابن رشد: (لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذي رد ذلك يرد نوعا من الخطاب). وإذا أنكر مفهوم المخالفة فإنكاره لمفهوم المخالفة لا يحتاج إلى التنبيه عليه. اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2 /38- 39**).

المرحلة الرابعة: مرحلة تحديد الحكم الشرعي بالنظر إلى الواقع المعين، استصحابا لحكم المصالح والمقاصد.

ولكن مع كل هذا، ينبغي الجزم بلا تردد بكبير فائدة سلطان الألفاظ في فهم المراد، لأنها وسيلة التعبير عما في النفس من المعنى، فهي ضرورية لا غنى عنها بوجه في ترسم روح التشريع. قال فتحي الدريني: (وبما أن إن التشريع نصوص، ولا سيما التشريع الإسلامي، الذي جاء به كتاب معجز على أسمى طراز من البلاغة، كان بدهيا أن تنطلق فلسفة المجتهدين في فهم النص من منطق اللغة، لا من منطق العقل المجرد)[10].

وقد علم باستقراء النصوص والأحكام أن الدلالات اللفظية ليست على وزان واحد في مرتبتها من نظرية روح التشريع، وقيمتها فيها، لذلك انقسمت إلى قسمين: دلالات لفظية صريحة، ودلالات لفظية غير صريحة.

وقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:
أتناول في المطلب الأول: الدلالات اللفظية الصريحة.
وأتناول في المطلب الثاني: الدلالات اللفظية غير الصريحة.

10- المناهج الأصولية: فتحي الدريني. (ص: **28**).

المطلب الأول: الدلالات اللفظية الصريحة.

سر الاكتفاء بالدلالات اللفظية الصريحة.

الدلالات اللفظية منها الصريحة، ومنها غير الصريحة، والذي ندرسه هنا هو الدلالات الصريحة، أما غير الصريحة فواضح جدا أنها لا تعنينا، لأن ما فيها من الغموض والخفاء لا يؤهلها أن تتخذ وسيلة لاستجلاء روح التشريع، إلا ما أدرج منها تحت هذا النعت، وأقحم فيه لمجرد المقابلة، أو النسبة الاصطلاحية، وهو في الحقيقة بخلاف ذلك، إذ هو مما يعين على تحصيل المطلوب ويساعد على بلوغ الغاية.

ودلالات الألفاظ بوجه عام تنقسم باعتبارات أربعة إلى أربعة أقسام، في كل قسم دلالة صريحة ودلالة غير صريحة، والذي يظهر من عنوان المطلب هو الدلالات اللفظية الصريحة على الاعتبارات الأربعة:

اعتبار ظهور المعنى وخفائه.

واعتبار طريقة الإرشاد إلى الأحكام.

واعتبار وضع اللفظ للمعنى.

واعتبار استعمال اللفظ.

وكل اعتبار كما قلنا يشمل دلالات صريحة ودلالات غير صريحة، فتصير عندنا دلالات صريحة باعتبار ظهور المعنى وخفائه، وأخرى باعتبار طريقة الإرشاد إلى الأحكام، وثالثة باعتبار وضع اللفظ للمعنى، ورابعة باعتبار استعمال اللفظ.

ونتناول الدلالات اللفظية بحسب هذا التقسيم الذي درج عليه الباحثون[11]، ولا يهمنا تقديم بعض هذه الاعتبارات على بعض، ولكن الأهم هو الإشارة إلى أن تقسيمهم كان تقسيما عاما، تناول الصريح من الدلالات وغير الصريح، لأن طبيعة أبحاثهم حتمت ذلك، فلم يكن مقصودهم الاقتصار على الصريح أو غير الصريح، بل المقصود أعم من

11- اظ: أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شلبي. الدار الجامعية، بيروت، ط:**4**، **1403**هـ/**1983**م، (**382/1** و:**454** و:**459** و:**487**)؛ وأصول الفقه الإسلامي: د/بدران أبو العينين بدران. مؤسسة شباب الجامعات بالإسكندرية، (ص: **347** فما بعدها).

ذلك، بخلاف منهجي في هذه الدراسة، فإنه يقتصر على دراسة الصريح دون غيره، وهو الذي حرصت عليه كثيرا، لأنه يخدم الموضوع خدمة عظيمة.

فالأبحاث في هذا المضمار عادة، عند تقسيم اللفظ باعتبار الظهور والخفاء، يذكر أصحابها: النص والظاهر باعتبارهما صريحين، كما يذكرون المجمل باعتباره غير صريح فيدرسون الصريح وغير الصريح، أما طريقتي فهي الاكتفاء بدراسة الصريح دون غيره، لأنه هو الذي يعين على استجلاء روح التشريع، فالمناط في هذا الانتقاء الدراسي، هو الصراحة والبيان دون الغموض والخفاء.

كما يتناولون تقسيم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى حقيقة ومجاز، وكل منهما إلى صريح وكناية، بينما أكتفي بدراسة ما خدم النظرية محل البحث، وأعان على استجلاء روح التشريع، وهو الحقيقة والصريح.

كما يتناولون أيضا تقسيم اللفظ باعتبار وضع اللفظ للمعنى إلى: خاص وعام، ثم يدرسون أنواع الخاص من أمر ونهي، ومطلق ومقيد، ويدرسون في هذا التقسيم أيضا: المشترك، وهو الذي أتجنب دراسته، لأنه ليس معينا على التمرس بالنظرية محل البحث، بل هو عائق من عوائقها.

أما تقسيمهم اللفظ باعتبار طرق الدلالة، فهو الاعتبار الوحيد الذي تناولت كل مفرداته، لأنه ينقسم إلى: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، والمنطوق ينقسم إلى: صريح وغير صريح، والمفهوم ينقسم إلى: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فكان ما تناولته في الدلالات الصريحة: المنطوق الصريح ومفهوم الموافقة، وأرجأت الكلام عن المنطوق غير الصريح ومفهوم المخالفة إلى الدلالات غير الصريحة التي هي بمثابة العائق عن تحصيل أصول النظرية، -والتي ليست مقصودة أصلا بالدراسة لمناط عدم الصراحة- ولكن استثنيت منها -أي من الدلالات غير الصريحة بكل الاعتبارات-: دلالة المنطوق غير الصريح، ودلالة مفهوم المخالفة، لأن عدم صراحتها أمر

إضافي، وهو بالمقارنة بالمنطوق الصريح ومفهوم الموافقة، وإلا فإنها مما يعين على فهم المقصود، ويساعد على استجلاء روح التشريع.

فليس المنطوق غير الصريح ومفهوم المخالفة كالمبهم والمشترك مثلا، ولأجل ما في المنطوق غير الصريح ومفهوم المخالفة من الدلالة، عقدت مطلب الدلالات غير الصريحة، وإلا فلا حاجة لي بدراستها ضمن ما يعين على فهم الأسلوب، ويعين على تحصيل حقيقة النظرية.

فلو استعرضنا التقسيمات جميعها، أي: بكل الاعتبارات لوجدناها ذات شقين: شق صريح في الدلالة، وشق غير صريح، فالنص والظاهر صريحان والمبهم غير صريح، والحقيقة والصريح صريحان، والمجاز والكناية غير صريحين، إلا أن مفردات تقسيم اللفظ باعتبار طرق الدلالة كلها صريحة حتى التي أدرجناها في الدلالات غير الصريحة، لأن هذا الإدراج كان له أسباب أهمها أنها في مقابلة الدلالات الصريحة.

أسباب اختيار تقسيم الجمهور للدلالات.

وأنبه هنا إلى أنني اعتمدت تقسيم الجمهور للدلالات لا تقسيم الحنفية.

ومعلوم أن أقسام الواضح عند الجمهور هي النص والظاهر، ويقابلها عند الحنفية: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم.

فالظاهر عند الجمهور، هو قسم من النص عند الحنفية.

والنص عند الجمهور، هو كالمفسر عند الحنفية.

أما المحكم عند الجمهور، فيندرج فيه النص والظاهر عندهم، بينما يستوعب أقسام الحنفية الأربعة[12].

أما في طرق الدلالة فهي عند الجمهور: المنطوق والمفهوم بنوعيهما.

أما عند الحنفية فهي: عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء.

فعبارة النص، وإشارة النص، ودلالة الاقتضاء، يقابلها دلالة المنطوق.

12- اظ: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صالح. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**3**، **1404**هـ/**1984**م، (**1/223-224**).

أما دلالة النص فيقابلها المفهوم.

بينما لم يقل الحنفية بمفهوم المخالفة أصلا، ففارقوا الجمهور القائلين به.

فالدلالات على هذا خمس عند الجمهور وهي:

صريح النص، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، وتندرج في المنطوق.

والمفهوم عندهم نوعان: موافقة ومخالفة.

فالدلالات عندهم خمس، وعند الحنفية أربع.

قال محمد أديب صالح: (فيما عدا مفهوم المخالفة، يبدو مآل الاصطلاحين اتفاقا على الدلالات الأربع عند الحنفية والمتكلمين، وإن اختلفت في بعضها التسميات، أو تعددت، على أن اصطلاح الحنفية يبدو أسهل تناولا، وضبطا للطريق التي تكون دليل الاستنباط. وإن كان اصطلاح المتكلمين يبدو أكثر التصاقا باللغة في معنى الدلالات)[13].

ولا يخفى أن اصطلاح الجمهور أفضل من جهة موافقته للغة في التقسيم، لأن الكلام هو في الدلالات والقواعد اللغوية لا الشرعية؛ فالحنفية توسعوا حيث كان ينبغي الاختصار والاكتفاء بالتقسيم اللغوي، فطولوا من غير طائل، إذ في التطويل توعير لمسالك الاستنباط والفهم، واختصروا حيث كان يلزمهم التوسع، حيث ألغوا دلالة مفهوم المخالفة وهو معتبر عند أهل اللسان وأهل الشريعة، لذلك كانت لهم أقوال على خلاف السنة.

أما الجمهور فكانوا مقتصدين غير متكلفين من جهة، ومراعين قانون اللسان والشريعة من جهة أخرى، فلم يكثروا التفريع، بل أخذوا منه بحسب ما يحقق الحاجة ويوفي بالغرض، فتناغم تقسيمهم مع يسر الشريعة وسهولتها وبعدها عن التكلف، فكان تقسيمهم واقعيا بحسب الحاجة والسهولة في الوصول إلى الغرض، فالنص والظاهر يستوعبان تقسيم الحنفية، والمنطوق والمفهوم يستوعبان ذلك ويزيدان عليه ما لا غنى عنه بوجه، بل في إلغائه إدخال لخلل عظيم على قانون فهم الشريعة، وهو مفهوم المخالفة.

13- م.ن: (**1/619-620**).

فنظر الجمهور إلى المضامين أكثر منه إلى كثرة العناوين، فما حقق المضمون تعين الأخذ به لإيفائه بالغرض، وكانت الزيادة عليه من الخروج عن الوسط في مسألة المصطلحات، وقد وقع الحنفية غير ما مرة في هذا المأزق، فهم قد فارقوا الجمهور في قضية معنى الفرض والواجب، بل في قضية حقيقة الإيمان، لذلك قيل عنهم: إنهم مرجئة الفقهاء[14].

والحاصل أنه باستثناء مفهوم المخالفة قد يقال: إنه لا مشاحة في الاصطلاح. فتطويل الحنفية لا يضرنا ما دام أن خلافهم للجمهور هو خلاف في التسميات مع الاتفاق على المضامين، فالجمهور وصلوا إلى الغرض من أقصر طريق وأسرعه، والحنفية وصلوا كذلك، ولكن طولوا وأبطؤوا، فلو تعلقت نازلة من النوازل بقضية المصطلحات لكان علماء الجمهور أسرع إدراكا لحقيقتها ومناطها وحكمها من علماء الحنفية، ليسر مصطلحاتهم وبعدها عن كثرة التفريع، مضافا إلى ذلك تشبعهم بفقه النصوص والآثار، فإن المقارنة بين آثار الفريقين تبين أن تقسيم الجمهور هو الأعلم والأحكم. أما الذي يضر فهو إنكارهم دلالة مفهوم المخالفة، وكان يفترض أن يسبقوا إلى القول به ما دام أنهم ينعتون بمزيد ذكاء وفطنة.

وما قيل عن تقسيم الحنفية للفظ الواضح، وأنه متدرج في الوضوح[15]، ليس منقبة امتازوا بها عن الجمهور، ولا فضلا استأثروا بإدراكه، لأن تقسيم الجمهور للواضح موفٍ بالغرض، وتكلف الزيادة في تفصيله ليس فضلا ولا علما، بل لعله من التكلف الذي لا ينفع العلم به ولا يضر الجهل به كعلم المنطق، أو حتى كبعض المباحث التي أقحمت في علم الأصول وهي ليست منه بسبيل. وقد أقحم مواد المنطق والفلسفة في علم الأصول

14- كان مرجئة الفقهاء قد فارقوا السلف في مسمى الإيمان الذي هو عند السلف اعتقاد ونطق وعمل فأنكروا دخول الأعمال في مسمى الإيمان وأنكروا بناء على ذلك تفاضله والاستثناء فيه، ومع ذلك لم يكونوا يهونون من شأن الأعمال بل يرونها عظيمة الخطر فكان الخلاف قريبا إلى الخلاف اللفظي ولكن الخلاف اللفظي الاصطلاحي فتح الباب شيئا فشيئا وصار ذريعة إلى ظهور الفسق والانحلال فصار الخطأ اليسير في اللفظ سببا لخطأ عظيم في العقائد والأعمال ولهذا أعظم أئمة السلف القول في المرجئة وبالغوا في ثلبهم وذمهم. اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**7 / 507** و: **394-395**).

15- اظ: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صالح. (**225/1**).

المتكلمون الذين انضموا إلى معسكر الشافعي، وفيهم يقول ابن تيمية: (من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين كابن الخطيب[16] وغيره، يتكلمون في أصول الفقه الذي هو علم إسلامي محض، فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية)[17].

ويظهر -والله تعالى أعلم- أن هذا الاختلاف في المصطلحات، حتى ولو كان في بعض صوره اختلافا لفظيا، فإن سببه قد يكون الاختلاف في مصدر التقعيد الأصولي. فالجمهور بما فيهم المتكلمون يعتمدون على البراهين الشرعية، أو العقلية، أو اللغوية، ومنها يقعدون، أما طريقة الحنفية الموسومة بطريقة الفقهاء، فتعتمد على فروع أئمتهم، عليها تبني ومنها تقعد. ولما كان أئمة الرأي على نقص واضح في العلم بالسنة، لأنها لم تبلغهم، كان لهم -نتيجة لذلك-أقوال ضعيفة، بنى عليها أتباعهم قواعد وأصولا ضعيفة، وما بني على الضعيف فهو ضعيف، لأن الفقه الذي بنيت عليه القواعد لم يكن جميعه صوابا، بل فيه الصواب والخطأ، لأن فيه كثيرا من الأحكام الاجتهادية التي اضطر أصحابها للاجتهاد لعدم بلوغ النصوص.

ومن هنا قد يقع الخطأ، وفرق كبير بين من يبني القواعد اعتمادا على كلام صاحب الشريعة وما حمل عليه من طرق الفهم السليمة، ومن يبني القواعد على اجتهاد في أصوله حظ عظيم من النظر، فيحتمل الخطأ أكثر من احتماله الصواب، لا سيما إذا كان أصحابه غير ملمين بالسنة.

ولما كانت الفروع المبنى عليها على هذه الشاكلة، أورثت اضطرابا وتشويشا على الأتباع، أثناء تقعيدهم للمذهب، وقد ظهر هذا جليا في قضية كثرة الاستثناءات من القواعد عندهم.

قال محمد شلبي: (يؤخذ عليهم أن بعض قواعدهم جاءت ملتوية كنتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيما تاما. وأنهم كانوا يذكرون أمورا ليست من موضوع العلم، كالفروع الفقهية التي عرضوا للاختلاف فيها، لذلك تراهم إذا ما قعدوا قاعدة ثم وجدوا

16- محمد بن عمر بن الحسين أبو الفضل الفخر الرازي المعروف بابن الخطيب، وقد مضت ترجمته.

17- مجموع الفتاوى: (**2** / **86**).

فرعا فقهيا شذ عنها، أعادوا تقريرها على شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع، إما بوضع قيد أو بزيادة شرط، مما جعلها تبدو للناس وفيها شيء من الغرابة)[18].

إن المعنى الذي تعطيه عبارة (طريقة الفقهاء) هو أنهم يؤسسون القواعد تبعا لدلالة الكتاب والميزان، ولكن الواقع خلاف ذلك، فهم ينطلقون من آراء أئمتهم التي لم يؤسس كل فقهها على الكتاب والميزان، بدليل ردهم لكثير من دلالة النصوص والميزان الصحيح وإعمالهم الرأي حيث لا ينبغي إعماله، لذلك سموا: أهل الرأي فكانوا بإزاء أهل الحديث، فانقسم الفقه إلى قسمين: فقه الحديث، وفقه الرأي.

أما الأول فأئمته هم جمهور الأمة كإسحاق[19] ومالك والشافعي وأحمد والبخاري وغيرهم. وأما الثاني فأبرز أئمته أبو حنيفة.

وهذا يوصلنا إلى القطع بأن عبارة (طريقة الفقهاء) فيها شيء من الغموض والتوسع الذي يحتاج إلى بيان وتفصيل، فإن معناها على الحقيقة طريقة فقهاء الرأي، لأن طريقة فقهاء الحديث قد أرسى دعائمها الإمام الشافعي وسميت طريقتهم بطريقة الجمهور، وبعضهم يسميها طريقة المتكلمين لانحياز المتكلمين إليها باعتبارها تحكم الدليل في التقعيد، لا مجرد التقليد لفروع إمام يخالفه غيره من الأئمة، وكان يمكن أن تسمى: (طريقة فقهاء الحديث) حتى تكون في مقابلة (طريقة فقهاء الرأي) وهذا لو حصل لكان نتيجة لانقسام الفقه نفسه إلى فقه الرأي، وفقه الحديث.

18- أصول الفقه الإسلامي: (**1/52-53**).

19- إسحاق بن راهويه (**161**هـ - **238**م) الإمام الكبير، شيخ المشرق، سيد الحفاظ أبو يعقوب التميمي الحنظلي المروزي نزيل نيسابور وعالمها بل شيخ أهل المشرق يعرف بابن راهويه. سمع من ابن المبارك، ولقي الكبار وكتب عن خلق من أتباع التابعين، كان مع حفظه إماما في التفسير، ورأسا في الفقه، من أئمة الاجتهاد. عن أحمد قال: لا أعلم لإسحاق بالعراق نظيرا. وقال النسائي: إسحاق ثقة مأمون إمام. وقال أبو زرعة: ما رئي أحفظ من إسحاق. قال أبو حاتم: العجب من إتقانه وسلامته من الغلط مع ما رزق من الحفظ. قال أحمد بن سلمة: سمعت إسحاق بن راهويه يقول: جمعني وهذا المبتدع ابن أبي صالح مجلس الأمير عبد الله بن طاهر فسألني الأمير عن أخبار النزول فسردتها، فقال ابن أبي صالح: كفرت برب ينزل من سماء إلى سماء، فقلت: آمنت برب يفعل ما يشاء. هذه حكاية صحيحة رواها البيهقي في الأسماء والصفات. اظ: سير أعلام النبلاء للذهبي: الذهبي. (**11**/ **258** و **375** رقم: **79**)، و: تذكرة الحفاظ: (**2** / **433** رقم **440**).

فإن كان المقصود بطريقة الفقهاء طريقة أبي حنيفة، فإنه لم يكن في معرفة اللسان والعلم بالكتاب والسنة كفقهاء الحديث لا سيما الشافعي مؤسس طريقة الجمهور التي انتسب إليه المتكلمون، فإنه كان على علم باللسان والأصول والنصوص وكل ما يخدم الفقه، فتقسيمه وتقعيده أقرب إلى روح المصادر[20]، حتى قال أحمد: (كان الفقه قفلا على أهله، حتى فتحه الله بالشافعي)[21]، لذلك نقول: إنه لا يحق التقعيد إلا لمن تمرس بالأصول وتشبع بفقه النصوص، فإن أي نقص في ذلك يورث تقعيدا فاسدا، لذلك كان الأوائل من علماء الرأي معذورين في مخالفة السنة، لأنها لم تبلغهم فنعذرهم، ولكن ما بنوه من القواعد التي اعتذروا بها عن ترك السنة كان خطأ محضا لا يجوز متابعتهم عليه.

الفرع الأول: دلالات صريحة باعتبار ظهور المعنى وخفائه.

لا بد من وضوح الألفاظ لاستجلاء روح النص، وكل إبهام يقع في اللفظ فهو سد لباب ذلك الاستجلاء، وإذا كان وضوح اللفظ أحيانا لا يكفي وحده لاستجلاء روح النص، فكيف إذا كان اللفظ مبهما؟

المسألة الأولى: النص والظاهر من واضح الدلالة.

20- وقد جاء في المفاضلة بين إمام مدرسة الحديث في زمانه مالك بن أنس وبين إمام مدرسة الرأي أبي حنيفة مناظرة لطيفة بين الشافعي باعتباره امتدادا لتوجه مالك وبين محمد بن الحسن باعتباره امتدادا لتوجه أبي حنيفة، تدل هذه المناظرة على فضل وعلم وأدب جم وإنصاف نادر الوجود، قال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: قال لي محمد: أيهما أعلم صاحبنا أم صاحبكم ؟ يعني أبا حنيفة ومالكا. قلت: على الإنصاف ؟ قال: نعم. قلت: أنشدك بالله، من أعلم بالقرآن؟ قال: صاحبكم. قلت: من أعلم بالسنة ؟ قال: صاحبكم. قلت: فمن أعلم بأقاويل الصحابة والمتقدمين؟ قال: صاحبكم. قلت: فلم يبق إلا القياس، والقياس لا يكون إلا على هذه الأشياء، فمن لم يعرف الأصول، على أي شيء يقيس؟ سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**8** /**76** و: **112**).

21- تهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي. ت: مصطفى عبد القادر عطا. (**1/70**).

إن نصوص الكتاب والسنة قد تكون واضحة الدلالة على الأحكام مما يساعد على استجلاء روح التشريع فيها، وقد تكون مبهمة الدلالة مما يغلق الباب أمام محاولة استجلاء روح التشريع، لذلك كان هناك نوعان من الألفاظ:

الأول: ألفاظ واضحة الدلالة: أي أن معناها واضح من نفس اللفظ، وهي متفاوتة في الوضوح، وهي: النص، والظاهر.

الثاني: ألفاظ مبهمة الدلالة: لا يظهر معناها المراد إلا بأمر خارج عنها، وهي المجمل، وأضاف بعضهم المتشابه، ولكن الصحيح أن المتشابه بمعنى المجمل.

قال الشيرازي: (أما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه: فمنهم من قال: هو والمجمل واحد. [ثم ذكر أقوالا أخرى ثم قال:] والصحيح هو الأول، لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه)[22].

فالكلام من هذه الحيثية ينقسم إلى نص وظاهر ومجمل: فإن لم يحتمل إلا معنى واحدا مع السلامة من تطرق التأويل إليه، نحو قوله تعالى: {تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ } [البقرة : **196**]، فهو النص: لذلك قيل في تعريفه: (هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال)[23]. أما إن احتمل الكلام أكثر من معنى، مع رجحان أحد هذه المعاني على ما سواه فهو الظاهر، فهو ليس كالنص من حيث أن الاحتمال في النص منفي، وفي الظاهر قائم، ولكنه احتمال مرجوح أمام دلالة الظاهر الراجحة، وتسمى الدلالات المرجوحة مؤولة، فلفظة الأسد تدل على الحيوان المعروف دلالة ظاهرة، كما تدل على الرجل الشجاع دلالة مؤولة، ومن هنا قالوا في تعريف الظاهر: (ما احتمل معنيين، هو في أحدهما أظهر)[24]، أي: أنه يدل على معناه دلالة راجحة، ويحتمل غيرها احتمالا مرجوحا.

22- اللمع: الشيرازي. (ص: **29**).

23- روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط:**2**، **1399**هـ، (**177/1**).

24- م.ن: (**1** / **178**).

أما إن دل الكلام على أكثر من معنى من غير رجحان بعضها على بعض، فهذا هو المبهم أو المجمل أو المتشابه، وهي مسميات لمسمى واحد فهو: (ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال)[25]، فدلالته غير واضحة، لذلك كان حكمه التوقف على البيان الخارجي، فلا يجوز العمل بأحد محتملاته إلا بدليل خارج عن لفظه، لعدم دلالة لفظه على المراد به، وامتناع التكليف بما لا دليل عليه[26].

فكل ما توقفت معرفة المراد به على بيان الشارع، دخل في مسمى المجمل، ولا يزول عنه الإجمال إلا ببيان الشرع، لأنه ليس في اللفظ بيان الكيفية، غاية ما في اللفظ المعنى اللغوي، فلا نفهم المعنى الشرعي إلا ببيان الرسول ﷺ، مثل الألفاظ المشتركة كلفظة العين المشتركة بين الذهب والعين الناظرة، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة.

وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله تعالى: {أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ} [البقرة : **237**]، متردد بين الزوج والولي.

وقد يكون بحسب التصريف، كالمختار يصلح للفاعل والمفعول.

وقد يكون لأجل حرف محتمل، كالواو، تصلح عاطفة ومبتدأة، و: من، تصلح للتبعيض وابتداء الغاية والجنس، وأمثال ذلك[27].

المسألة الثانية: حكم النص.

بعد بيان حقيقة النص، لا يبقى هناك مجال للشك بأن حكمه هو وجوب أن يصار إليه، إلا أن يكون منسوخا، لأن مع كون الاحتمال والتأويل منفيين عن الدلالة لا يبقى هناك متمسك لرده، لأن (كل ما استفيد من النص فهو قطعي الدلالة لا ظنيها)[28]، ومن هنا قالوا:

25- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2** / **13**).

26- اظ: شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**414/3**).

27- اظ: روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** / **180-181**).

28-الفروق مع هوامشه: القرافي. (**196/2**).

لا اجتهاد في مورد النص. فليس معنى النص في قولهم هذا مطلق النص، ولكن معناه النص السالم من التأويل والاحتمال، فهو قطعي في ناحية دلالته، بدليل أن الاجتهاد كائن مع توفر الظواهر، لأنها ظنية في ناحية دلالتها. فالاجتهاد هو في الظني، لا في القطعي، فكل (حكم يثبت بدليل ظني فهو اجتهادي، إذ لا اجتهاد مع القطع)[29].

قال ابن بدران: (أما مع عدم النسخ ونصوصية اللفظ، فتركه يكون عنادا ومراغمة للشرع)[30].

قال ابن عبد البر: (إن ما لم ينسخ من الكتاب والسنة، لا يجوز تركه ولا الرجوع عنه لأحد صح عنده)[31].

وأمثلة النص في الكتاب والسنة كثيرة جدا، خلافا لمن أبى ذلك وادعى القول بندرة النصوص التي لا تحتمل التأويل، ودعواهم بلا شك ضعيفة، لأنهم لم يلتفتوا إلى القرائن المحتفة بالنصوص والتي تدفع عنها الاحتمال، فعزلوا القرائن عن النصوص، فأورثهم ذلك اعتقاد ندرة النصوص[32].

ومن أمثلة النص: قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} [الإسراء : **32**]، فهذه الآية نص في تحريم الزنا، لا تحتمل التأويل، وقد استفدنا ذلك من نفس لفظها من غير تعلق بقرينة خارجية، فهي لا تحتمل التأويل، ولكن تحتمل النسخ سوى أنها محكمة غير منسوخة.

29- صفة الفتوى: أحمد بن حمدان النمري الحراني أبو عبد الله. ت: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**3**، **1397**هـ، (**1** / **53**).

30- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: عبد القادر بن بدران. دار الكتب العلمية، بيروت، (**28-27/2**).

31- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي. ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، **2000**م، (**1** / **277**).

32- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. ت: د. محمد تامر. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، **1421**هـ - **2000**م، (**1** / **374-376**).

وحكم الصيرورة إليه، وإن كان الوجوب لوضوح المعنى، وبعده عن التأويل والاحتمال، فهذا إنما يجري حيث لا تعارض بين النصوص والأصول في الناحيتين النظرية والواقعية، وهذا معنى قولي قبلا: إن الدلالة اللفظية مجرد مرحلة من مراحل ترسم روح النص وروح التشريع، وليست هي المرحلة الأخيرة، فضلا عن أن تكون المرحلة الوحيدة.

ودليل هذه الجملة، أننا مع الإقرار بأن الآية أو الحديث نص في المسألة، إلا أننا قد لا نعمل به عند كونه منسوخا مثلا، لذلك اشترطوا في العمل بالدليل شروطا زائدة على مجرد كونه نصا، فالنص يدخل في لباب نظرية روح التشريع دخولا أوليا إذا كان محكما، لأن دلالته لا يطرقها التأويل، ولكن الكلام فيما لو عارضته نصوص أو أصول تقاوم دلالته، أو تمنع من تنزيله على الواقع، مع الإقرار بوجوب الصيرورة إليه في حالة الاختيار، وانتفاء المعارض المقاوم.

وأيضا، فإن النصية يستفاد منها في ترسم روح التشريع من حيث كون المعنى المستفاد من اللفظ مقطوعا به، لأنه وإن جاز البناء على الظواهر، واتباع الظن الراجح، إلا أن النصية أقطع لباب الاحتمال والتشغيب عند الخصم، إن رام جدلا ولجاجا.

المسألة الثالثة: حكم الظاهر.

سبقت الإشارة إلى أن الكلام إن احتمل أكثر من معنى مع رجحان أحد هذه المعاني على ما سواه فهو الظاهر؛ فالاحتمال موجود، ولكن ترجّحَ معنى على سائر المعاني بمرجحات صحيحة، فلم يقدح بذلك في لزوم اتباع الدلالة الراجحة وترك المرجوحة، لأن الرجحان كان بعلم لا بتخمين؛ وقد سبق أن فندنا قول بعضهم غالب الفقه ظنون، وما يرمون إليه من الغرض بهذا الإطلاق، لأنه إن كان المقصود أن من الفقه ما هو مبني على الظواهر على ما فيها من الاحتمال فهذا صحيح، ولكنه غير قادح في وجوب اتباعها، كما لم يقدح بناء كثير من التصحيح والتضعيف للآثار على غلبة الظنون في لزوم اتباعها، وهذا منزع قوي، وبه قيل: إن حديث الآحاد غير المحتف بالقرائن لا يفيد القطع ولكن يفيد الظن الراجح، ولكن مع قولنا بإفادته للظن الراجح، يجب علينا اعتقاد دلالته والعمل به، فكأن إفادته للقطع أو الظن الراجح عديمة الثمرة، لطالما أنه يجب اعتقاد دلالته والعمل به.

فالاحتمال في مثل هذه المواطن ضعيف، لا يسقط به وجوب اتباع الظواهر، ولو سقطت به لضاعت الشريعة، وانطمست معالمها، فقولهم بسقوط الاستدلال عند تطرق الاحتمال، إنما معناه الصحيح الاحتمال القوي والمساوي، أما الضعيف فلا عبرة به.

قال القرافي: (إن الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها، لتطرق احتمال التخصيص إليها، بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ، لكن ذلك باطل، فتعين حينئذ أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال، إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب، أما المرجوح فلا)[33].

وبناء على هذا، فإنه يجب الصيرورة إلى الظاهر، ولا يجوز تركه، لأن تركه، إما أن يكون إلى التأويل، أو إلى أصل آخر، أو أن يكون تركا محضا إلى غير بدل، وكلا هذين الوجهين فاسد.

أما الأول: فيقال: إذا ترك الظاهر للاحتمال، فكيف يتبع التأويل وهو أشد ضعفا من الظاهر إلا أن يعضده دليل أو قرينة؟ فقصارى هذه القضية ترك الظاهر إلى أضعف منه، لأنه وقتها لا بد أن يكون تركا لأصل أشد ضعفا من الظاهر، كاستصحاب البراءة، أو التمسك بالعموم، وهذه الأصول إنما تثير ظنا راجحا.

وأما الثاني: فهو أشبه بالانخلاع من ربقة التكليف واتباع دين البراهمة.

قال الخطيب[34]: (يجب أن يحمل حديث رسول الله على عمومه وظاهره، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد به غير ذلك، فيعدل إلى ما دل الدليل عليه)[35].

33- الفروق مع هوامشه: (**2 / 154**). وانظر: أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفي شلبي. (**1/385-386**).

34- الإمام الأوحد، العلامة المفتي، الحافظ الناقد، محدث الوقت، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ ولد:سنة اثنتين وتسعين وثلاث مائة. سمع وهو ابن إحدى عشرة سنة، وكتب الكثير، وتقدم في هذا الشأن، وبذ الأقران، وجمع وصنف وصحح، وعلل وجرح، وعدل وأرخ وأوضح، وصار أحفظ أهل عصره على الإطلاق. ينزل إلى أن يكتب عن تلامذته وهذا شأن كل حافظ يروي عن الكبار والصغار. وكان من كبار الشافعية. قال ابن ماكولا: كان أبو بكر آخر الأعيان، ممن شاهدناه معرفة، وحفظا وإتقانا، وضبطا لحديث رسول الله ﷺ وتفننا في علله وأسانيده، وعلما بصحيحه وغريبه، وفرده ومنكره=

وقال الشافعي: (لو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني، فلا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد: أنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ، أو قول عامة أهل العلم)[36].

قال ابن القيم: (فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه)[37].

نعم، إذا ثبت الناقل عن اتباع الظاهر، وكان صالحا لذلك، نحو نص أو إجماع أو قرينة صالحة، فهنا يتبع المحتمل المرجوح، وهو التأويل الصحيح، وإنما صح لصحة الدليل، أو القرينة الناقلة عن الظاهر.

قال ابن قدامة: (فحكمه أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل)[38].

أي: لا يعدل عنه إلا بدليل على قصد المحتمل المرجوح، وذلك هو التأويل الصحيح، (وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة، ويطابقها، هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة، هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك، وكل تأويل وافق ما جاء به الرسول فهو المقبول، وما خالفه فهو المردود)[39].

=ومطروحه، ولم يكن للبغداديين - بعد أبي الحسن الدارقطني - مثله. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**18** / **270**).

[35]- الفقيه والمتفقه: (**1** / **313** برقم: **571**).

[36]- الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي. (**1** / **314** برقم: **572**).

[37]- إعلام الموقعين: (**3** / **108-109**).

38- روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** / **178**).

39- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**1** /**187**).

قال أبو حامد الغزالي: (إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل؛ اقتضى بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد أصحابها الإغراب، لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له، وبهذه الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها، وتنزيلها على رأيهم)[40].

المسألة الرابعة: أمثلة عن الظواهر.

الظواهر كثيرة، لذلك نمثل ببعضها في جملة نقاط بما يقرب المطلوب.

النقطة الأولى: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب مؤولة في غيره.

إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب مؤولة في غيره، كالندب والإباحة والوقف، فقوله ﷺ: "سم الله، وكل بيمينك"[41] ظاهر في الوجوب، مؤول في الندب، فقد ذهب بعض العلماء إلى إيجاب ذلك، قال ابن حزم: (وتسمية الله تعالى فرض على كل آكل عند ابتداء أكله)[42]. وقال الجمهور: الأمر هنا للندب لوجود قرينة وهي أنه خرج مخرج إرشاد.

قال ابن قدامة:(وتستحب التسمية عند الأكل)[43].

النقطة الثانية: صيغة النهي كذلك ظاهرة في التحريم مؤولة في الكراهة.

وصيغة النهي كذلك ظاهرة في التحريم، مؤولة في الكراهة، فقوله ﷺ: "لا سمر بعد الصلاة إلا لمصل أو مسافر"[44]، ظاهر في التحريم مؤول في الكراهة.

40- إحياء علوم الدين: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. دار المعرفة، بيروت، (**37/1**).

41- صحيح البخاري: كتاب الأطعمة. باب التسمية على الطعام والأكل باليمين. (**2056/5** برقم: **5061**). من حديث عمر بن أبي سلمة ﷺ.

42- المحلى: (**7 / 424**).

43- المغني: (**16 / 21**).

قال النووي: (قيل: وعلة الكراهة ما يؤدي إليه السهر من مخافة غلبة النوم آخر الليل، عن القيام لصلاة الصبح في جماعة، أو الإتيان بها في وقت الفضيلة والاختيار، أو القيام للورد من صلاة أو قراءة في حق من عادته ذلك، ولا أقل لمن أمن من ذلك من الكسل بالنهار، عما يجب من الحقوق فيه والطاعات)[45].

النقطة الثالثة: ألفاظ العموم ظاهرة فيه، مؤولة في الخصوص.

فقوله ﷺ: "لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان"[46] فهنا وردت النكرة في سياق النفي، وهي تفيد العموم، لكنها ظاهرة فيه، فيكون النهي عن كل صلاة فريضة أو نافلة عند وجود الطعام، فتخصيص بعض الصلوات عن هذا العموم مؤول.

وقد ذهب إلى الأخذ بظاهر الحديث الظاهرية وبعض الصحابة والأئمة وجزموا ببطلان الصلاة إذا قدمت. وذهب الجمهور إلى الكراهة، لأن العلة هي اشتغال القلب بالطعام وذهاب كمال الخشوع في الصلاة عند حضوره[47].

المسألة الخامسة: تأثير التأويل الصحيح في تحديد معالم روح التشريع في الألفاظ الواضحة.

الألفاظ على ضربين:

ضرب يوجد في مصادر الشريعة، وضرب لا يوجد في مصادر الشريعة، والطريقة المثلى في التعامل مع الضربين، هي: معرفة اللفظ في مصادره الأصلية، وجعله أصلا محكما، ثم النظر إلى المعنى في غير المصادر الأصلية، ماذا يعني به أصحابه؟ مع ضرورة رده إلى المعنى الأول وفهمه على مقتضاه. فإن وافقه كان صحيحا، وإن خالفه كان فاسدا.

44- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصلاة. باب كراهية النوم قبل العشاء حتى يتأخر عن وقتها وكراهية الحديث بعدها فى غير خير. (**1** / **452** برقم: **2215**).

45- نيل الأوطار: (**1** / **417**).

46- صحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب كراهية الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال. (**393/1** برقم: **560**).

47- اظ: نيل الأوطار: الشوكاني. (**1** / **405**).

ولا يخفى على اللبيب خطورة تفسير الألفاظ العتيقة بالمصطلحات الحادثة، التي لم ترد في المصادر الشرعية، أو وردت ولكن صار لها معان اصطلاحية مغايرة لمعانيها الأصلية، والخطورة تكمن فيما يعمد إليه عادة، الذين في قلوبهم زيغ من إحداث ألفاظ ذات معاني فاسدة، يجعلونها أصلا وقانونا كليا يحاكمون إليه ألفاظ المصادر الأصلية، فيدفعون في نحرها بالرد والإنكار والتأويل، وتارة يفسرون النص تفسيرا فاسدا ليس له سند إلى صاحبه الذي هو أدرى بمعناه، بل اعتمادا منهم على مصادر التلقي عندهم، وهي الأذواق أو العقول والآراء المخالفة للمصادر الأصلية، ثم يشرعون في محاكمة القرآن والسنة إلى ما نسجوه من الأوهام.

والمتأمل في الانحرافات العقدية أو الفروعية، يجد غالبها من هذا الباب، وما أروع ما قاله الإمام أحمد منبها على خطورة هذه المزالق بأخصر عبارة: (أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. وقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس)[48].

ومن هنا نعلم أن التأويل قسمان: تأويل خرج عن الظاهر بدلالة صاحب الشرع لا غيره، وتأويل خرج عن الظاهر بما أحدث من الألفاظ والمعاني التي هي على خلاف المصادر الأصلية، فاتخذه هؤلاء ذريعة للتملص من ألفاظ المصادر الشرعية ومعانيها المخالفة لما أحدثوه، وهو التأويل الفاسد الذي سلطوه على النصوص، فكاد أن يبيد خضراءها، لولا أن الله تعالى تكفل بحفظ دينه وشريعته.

فالضرب الأول من التأويل، هو: تأويل صحيح يعين على فهم المعاني الشرعية، ويساهم مساهمة عظيمة في رسم روح التشريع؛ أما الثاني فعلى النقيض من ذلك، فهو يفسد المعاني الشرعية، ويقلب الحقائق، ويشوش على المفاهيم، فهو من جنس التحريف والتبديل، ويغلق الباب أمام استجلاء الروح الحقيقية للتشريع الإسلامي.

48- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**17** / **355**).

المسألة السادسة: أمثلة عن كيفية تأثير التأويل الصحيح في تحديد روح التشريع في الألفاظ الواضحة.

ونوضح هنا دور التأويل الصحيح في الصرف عن الظواهر، وكيف أن ذلك معدود من دوره في تحديد المعاني، والمساعدة على رسم روح التشريع.

المثال الأول: قال تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ} [المائدة : **3**] فلفظ (الدم)، ظاهر في تحريم الدم المسفوح وغير المسفوح، وقد صرف هذا اللفظ عن إرادة العموم بقوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا} [الأنعام : **145**]، فتعين بهذه الآية الثانية أن المراد بـ(الدم) في الآية الأولى هو الدم المسفوح.

وهذا تأويل صحيح، لأنه موافق لعادة صاحب الشرع، وهو أن الدم في الشريعة مسفوح وغير مسفوح، وقد قام الدليل على حمل لفظ (الدم) على المسفوح، لأن الآية الثانية خصصت الأولى، وبينت المراد بـ(الدم) الذي حرمته، وهذا التأويل يندرج في نوع التأويل بنص شرعي.

المثال الثاني: قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ} [البقرة : **282**] وقال تعالى: {وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ} [البقرة : **282**]. إن صيغة الأمر في هذه الآية ظاهرة في الوجوب، فيكون الإشهاد عند البيع واجبا.

وقد تمهد في علم الأصول أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب مؤولة في غيره، والحمل على هذا الظاهر لا يخلو من نظر لما فيه من الحرج، فمن اشترى شيئا تافها لا يحتاج إلى الإشهاد، فيؤول هذا الأمر إلى الندب، وهذا من التأويل الصحيح، وبه قال الجمهور لوجود القرينة، وهي أنه لم يطرد الإشهاد في كل بيوعه ﷺ ورهونه، وكذلك لم يطرد الإشهاد في بيوع طوائف من الصحابة والسلف، زيادة على ما يوقعه الإشهاد في كل بيع من مشقة. وقد خالف الظاهرية وطائفة من العلماء، وحملوا الأمر على ما هو ظاهر فيه وهو الإيجاب[49].

49- اظ: تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. ت: هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، (**383/3** و: **403**).

المثال الثالث: حديث الحوالة بالدين، ونصه: "مطل الغني ظلم، فإذا أتبع أحدكم على مليء، فليتبع"[50]، فقد حمل الظاهرية وطوائف معهم، الأمر هنا على ما هو ظاهر فيه، وقالوا بوجوب قبول المحتال إذا أحيل على مليء، وذهب الجمهور إلى تأويل صيغة الأمر إلى الندب.

وذهب الشوكاني إلى أن الحديث يدل: (على أنه يجب على من أحيل بحقه على ملئ أن يحتال، وإلى ذلك ذهب أهل الظاهر وأكثر الحنابلة وأبو ثور[51] وابن جرير)[52].

وما وقع بين العلماء في تأويل النصوص أو عدم تأويلها، لا سيما بين الجمهور والظاهرية، كان مسرحا للاجتهاد، تجلت فيه العبقريات الفذة، والمواهب الفريدة، والقدرات الهائلة التي يختص الله تعالى بها من يشاء من عباده، وكان لأبي محمد في رد القرائن المؤيدة للتأويل، صولات وجولات، وانتقادات واعتراضات، وإلزامات وتتبعات، حمي فيها أنفه، ولم تأخذه في سبيل نصرة اعتقاده لومة لائم، وكان يديل مرة، ويدال عليه أخرى، إذ الحرب سجال، والأيام دول، ولكن ما عهدناه ولى الدبر، ولا تولى يوم الزحف، ولسان حاله يقول :

يغار علينا واترين فيشتفـــــى بنا إن أصبنا أو نغير على وتـــر

قسمنا بذاك الدهر شطرين بيننا فما ينقضي إلا ونحن على شطر.

بحيث لم يمكن التملص من إلزاماته، إلا بالحجج القوية والبراهين المتينة، لا بتقليد من يجوز عليه الخطأ، ولا بدعوى: قال أصحابنا، ورجح شيوخنا، فإن هذه البضاعة ليست

50- صحيح البخاري: كتاب الحوالات. باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة؟. (**2** / **799** برقم: **2166**).

51- أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي الإمام، الحافظ، الحجة، المجتهد، مفتي العراق، البغدادي، الفقيه. (**170** تقريبا=**240**). سمع من: سفيان بن عيينة، وأبي عبد الله الشافعي، وطبقتهم. وحدث عنه: أبو داود، وابن ماجه وخلق سواهم. قال أحمد: أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة، وهو عندي في مسلاخ سفيان الثوري. أي في هديه. وقال أبو حاتم بن حبان: كان أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وورعا وفضلا. صنف الكتب، وفرع على السنن، وذب عنها. قال الخطيب: كان أبو ثور يتفقه أولا بالرأي، ويذهب إلى قول العراقيين، حتى قدم الشافعي، فاختلف إليه، ورجع عن الرأي إلى الحديث. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**12** / **72**).

52- نيل الأوطار: الشوكاني. (**5** / **292**).

بنافقة في سوق المناظرة، وليس لها الانفراد بالحكم النافذ، ولا قريب من ذلك، حتى إنه أظمأ أكباد مخالفيه إلى التطلع إلى قيله، فضلا عن موافقيه.

ومن تأمل ذلك أخذ الإعجاب بمجامع قلبه، وكاد ينكر أن يكون مثل أبي محمد في قوة العارضة، وشدة المعارضة، وكثرة الإطلاع، يعثر تلك العثرة التي أردته، وهي إنكار حِكَم الشارع وتعليلاته؛ ووجد من المتعة والحلاوة في تمعن حججه، وإبطال حجج خصومه، ما يرغبه في تحصيل العلم من منابعه الأصلية، والحرص على الانتصار للدليل مهما كان قائله.

ورغم عثرات أبي محمد وهناته التي سببها الغلو في الجمود على الظواهر، وقصر القرينة على النصوص وحدها أو الإجماع، إلا أن له قصب السبق في النفح عن حياض الشريعة، عند رده على غلاة المؤولين، سواء من جماعة الفقهاء، أو غلاة المرجئة والروافض والباطنية، فلله دره من إمام، فكم له في نصرة الإسلام من مقام .

وقد كان الجمهور أوفر حظا من الظاهرية في باب التأويل، لتوسعهم في دليله، حيث لم يقصروه على النص والإجماع، بل القرائن عندهم تكفي لاعتماده، وترك الظاهر له، لأن اتباع القرائن قد يتعين، وتتوقف عليه استقامة المعنى.

فالنص والظاهر وإن كانا سببين من أسباب العلم بمعاني الألفاظ، إلا أن ضمهما إلى الأدلة، والقرائن الأخرى، والأصول الكبرى، قد يكون معينا على استجلاء روح التشريع التي ربما تكون بخلاف دلالة الظاهر، لأن التأويل قد يقابل الظاهر ويرجح عليه، إذا كان مستنده قويا.

الفرع الثاني: دلالات صريحة باعتبار طرق دلالتها على الأحكام.

نتناول في الدلالات الصريحة باعتبار طرق الدلالة على الأحكام كلا من المنطوق الصريح، ومفهوم الموافقة.

المسألة الأولى: المنطوق الصريح.

إن الألفاظ قوالب المعاني المستفادة منها، وهي في ذات الآن الدليل عليها، فاللفظ دليل المعنى، والمعنى إنما يستفاد من اللفظ، ولكن هذه الاستفادة قد تكون صريحة، وقد لا تكون كذلك، وإنما تلمح تلميحا. فالاستفادة الصريحة هي المنطوق، وغير الصريحة هي المفهوم، وينقسم المنطوق إلى: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح، والصريح هو: دلالة اللفظ بالمطابقة والتضمن، وغير الصريح هو دلالة اللفظ بالاقتضاء والإيماء والإشارة[53].

فدلالة المنطوق عموما هي: (دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به؛ مطابقة أو تضمنا أو التزاما)[54]، فهو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق[55]، أي: أن المعنى مستفاد من اللفظ صراحة[56]، وإنما التفاوت في درجات هذا التصريح، لذلك كان النص والظاهر من المنطوق الصريح، ولكن إفادة النص للمعنى لا تحتمل التأويل بخلاف إفادة الظاهر للمعنى فتحتمل التأويل.

فالنص والظاهر من أقسام المنطوق الصريح، وقد تكلمنا فيهما. وإنما الفرق بين المنطوق الصريح وغير الصريح، أن دلالة المنطوق الصريح هي بطريق المطابقة والتضمن[57]، ودلالة المنطوق غير الصريح هي بطريق الالتزام وتشمل: دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة. إلا أننا سنتناول المنطوق غير الصريح في الدلالات غير الصريحة.

53- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي.(**88/3**)، وإرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني.(**2 / 36**).

54- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د/ محمد أديب صالح. (**591/1**).

55- شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار. ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد. مكتبة العبيكان، ط:**2**، **1418**هـ - **1997** م، (**473/3**).

56- اظ: شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**473/3**).

57- اظ: م.ن: (**473/3**).

قال السبكي[58]: (الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام، لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أو لا؛ والأول: المطابقة، كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأس. والثاني: إما أن يكون على جزء مسماه أو لا؛ والأول: دلالة التضمن كدلالة البيت على الجدار فقط؛ والثاني: أن يكون خارجا عن مسماه، وهي: دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة)[59].

فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على كمال مسماه، ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه.

فقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} [البقرة : **275**]، هو دلالة على حل البيع وتحريم الربا بمنطوق الآية الصريح.

ولا نحتاج إلى كبير عناء -لا سيما بعد أن علمنا اندراج النص والظاهر في جملة المنطوق الصريح- إلى أن نعرف قيمة هذا المنطوق في تحديد المعنى، والإعانة على رسم روح التشريع إلى درجة أن صراحته كما في النص يرتسم معها المرحلة الأولى من مراحل النظرية تلقائيا، ولا تحتاج إلى اجتهاد.

58- الإمام تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسور بن سوار بن سليم السبكي الشافعي المفسر الحافظ الأصولي اللغوي النحوي المقرئ البياني الجدلي الخلافي النظار البارع شيخ الإسلام أوحد المجتهدين. (**683**=؟) أجاز له خلق يجمعهم معجمه وتخرج به خلق في أنواع العلوم وأقر له الفضلاء وولي قضاء الشام فباشره بعفة ونزاهة غير ملتفت إلى الأكابر والملوك ولم يعارضه أحد من نواب الشام إلا قسمه الله وكان محققا مدققا نظارا له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها وكان منصفا في البحث على قدم من الصلاح والعفاف. شذرات الذهب: ابن العماد. (**6** / **179**).

59- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: علي بن عبد الكافي السبكي. ت: جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1404**هـ، (**1** / **205**).

المسألة الثانية: مفهوم الموافقة.

المفهوم بوجه عام هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، فهو المعنى المستفاد من حيث السكوت اللازم للفظ[60].

وهو قسمان مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.

والذي يعنينا هنا، هو مفهوم الموافقة، مع الإشارة إلى أنه قد اتفق على عد مفهوم المخالفة من المفهوم[61]، وقد اختلف في مفهوم الموافقة، هل هو من المنطوق غير الصريح أم من المفهوم[62]؟

ومفهوم الموافقة هو الذي يسميه جماعة من العلماء كالشافعي وغيره: القياس في معنى الأصل، وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به، فيسمى: فحوى الخطاب، وإن كان مساويا له فيسمى: لحن الخطاب.

وقد تكلمنا فيه ومثلنا له بقوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء : **23**]، وبينا أن منطوق الآية هو النهي عن قول أف، ومفهومها هو النهي عن الضرب والخنق والقتل. وبينا اشتداد نكير أهل الإسلام على الظاهرية في إنكارهم له، وبينا أن دلالته لفظية وليست قياسية خلافا للشافعي. فإنكاره له نتائج ولوازم غاية في الشناعة، والأمر كما ترى.

قال ابن تيمية: (قياس الأولى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا)[63].

60- اظ: شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**473/3**).

61- اظ: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة: محمد الأمين بن المختار الشنقيطي. المكتبة السلفية، المدينة المنورة، **1391**هـ، (ص: **235**).

62- اظ: م.ن: (ص: **235**).

63- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**207/21**).

فدلالة مفهوم الموافقة على روح النص، دلالة قوية، لا سيما وقد تبين أنها دلالة لفظية لا قياسية، فإذا كان النص على المعنى، من أدل الدليل على روح التشريع، نحو قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء : 23] فإنها نص في النهي عن التأفف، فكيف لا يكون ما هو أعظم من التأفف أولى بالدلالة على روح التشريع؟

وكذلك قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ} [الأنعام : 151]، فإذا كان النهي فيه عن قتلهم للإملاق هو منطوق الآية، فإن النهي عن قتلهم مع الغنى أولى بالحكم، ولكن تخصيص الإملاق أو التأفف بالذكر قد يكون للحاجة إلى المعرفة لا أن المسكوت عنه مأذون فيه.

كذلك نهيه ﷺ عن لباس السراويل في الحج، لا يعني أن لبس التبابين يجوز، بل هو مثله أو أولى.

وكذلك نهيه عن لبس العمائم في الحج، لا يعني أن القلانس يجوز لبسها، فما ذكر إنما ذكر للحاجة إلى ذكره، وما سكت عنه هو مثله أو أولى بالحكم منه، لا أنه مأذون فيه؛ وكيف يجوز أن يؤذن فيه، وهو مثل المنهي عنه، أو أولى؟ وهل هذا إلا عين التفريق بين المتماثلين بغير موجب للتفريق؟[64].

فإهمال دلالة مفهوم الموافقة هو إدخال لأعظم الخلل على الخطاب الشرعي، بل الخطاب العربي، ومن ثم لا يمكن استلهام روح التشريع من النصوص، وهذا عينه الذي حدث للظاهرية، حيث أنكروه، فلم يروا له دلالة، حيث عدوه مسكوتا عنه، وما كان كذلك لم يثبت عندهم. قال ابن حزم: (إن كل خطاب، وكل قضية، فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكما في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله)[65].

64- اظ: م.س: (**209/21**).

65- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ، (**323/7**).

الفرع الثالث: دلالات صريحة باعتبار وضع اللفظ للمعنى.

نتناول في الدلالات الصريحة باعتبار وضع اللفظ للمعنى، كلا من: العام والخاص، وما يندرج تحت الخاص من أنواع: كالأمر والنهي، والمطلق والمقيد. فهذه الجزئية مجال خصب تظهر فيه قيمة الدلالات في أساليب الكلام، ونتناول أهم أبحاث هذه القضية في جملة مسائل وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

المسألة الأولى: العام.

النقطة الأولى: تعريف العام.

هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد.[66]

فاللفظ لابد وأن يصلح للدلالة على شيء، فإن دل على جميع ذلك الشيء الذي يصلح بالدلالة عليه، فهو العام، وإلا فليس بعام.

مثاله لفظ: السارق والسارقة، في قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة : **38**]، عام لأنه موضوع وضعا واحدا ليدل على استغراق كل سارق وسارقة، من غير حصر في عدد معين.

النقطة الثانية: ذكر الدليل على إفادة العموم لروح التشريع.

إن إفادة العموم لروح التشريع ومساعدته على تحصيله، قضية لا يرتاب فيها من له اطلاع على النصوص والمقاصد والأسرار، لا سيما مع انضمام القرائن إليه التي توغله في العموم، وتبعده عن إرادة الخصوص. حتى ذهب الشيرازي إلى حصر دلالة الكتاب في النص والظاهر والعموم[67].

66- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1** / **285**).

[67] – اظ: المعونة في الجدل: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق. ت: د. علي عبد العزيز العميريني. جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط:**1**، **1407**هـ، (**1** / **27**).

إن ألفاظ العموم تقتضي العموم بالوضع، وهذا الوضع هو قصد الواضع إلى العموم، ما لم يقم دليل أو قرينة تدل على أن المراد بها الخصوص، فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، وهل القصد إلى ذلك إلا تعبير عن روح التشريع؟

وهذا المذهب هو الصحيح في هذه المسألة، -وهو مذهب الجمهور أرباب العموم -بدليل إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل على تخصيصه دليل، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم، فعملوا بقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء : **11**]، واستدلوا به على إرث فاطمة[68] حتى نقل أبو بكر: "لا نورث، ما تركناه صدقة"[69].

أما مذهب أرباب الخصوص، الذين يقولون: إن هذه الألفاظ موضوعة لأقل الجمع، وهو إما اثنان، وإما ثلاثة على الخلاف فيه، فهم يحملون الألفاظ على بعض ما تقتضيه دون بعض. فهو مذهب باطل، كبطلان مذهب الواقفية، وهم: الأشعري وابن الباقلاني وجماعة من المتكلمين، وحاصله أن هذه الألفاظ لم توضع لا لعموم، ولا لخصوص، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على الأقل، أو تناول صنف أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام[70].

ولا نحتاج إلى كبير عناء لإثبات فساد مذهبي الخصوص والوقف، لأنهما يعارضان إجماع أهل اللغة وعرف الشرع، مضافا إلى ذلك أنه لا أثر لهما في المسائل الفقهية، بل قد

68- فاطمة الزهراء بنت إمام المتقين رسول الله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمية صلى الله على أبيها وآله وسلم ورضي عنها. وهي أصغر بنات النبي ﷺ وأحبهن إليه وانقطع نسل رسول الله -ﷺ- إلاّ من فاطمة، وفضائلها كثيرة. اظ: الإصابة: ابن حجر. (**377/4 - 378**).

69- صحيح البخاري: كتاب الفرائض. باب قول النبي ﷺ: "لا نورث ما تركنا صدقة". (**2474/6** برقم: **6346**).

70- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**292/1-294**)؛ و: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د/محمد أديب صالح. (**23/2-53**).

يؤدي العمل بهما أو بأحدهما إلى تعطيل نصوص الشريعة عند الاستنباط منها. وبالتالي فإن سبيل العلم بروح التشريع يسد سدا لا مطمع في فتحه أبدا.

قال الشوكاني: (الحاصل أن كون المذهب الأول هو الحق الذي لا سترة به، ولا شبهة فيه، ظاهر لكل من يفهم فهما صحيحا، ويعقل الحجة، ويعرف مقدارها في نفسها، ومقدار ما يخالفها)[71].

فالقول بأن ألفاظ العموم لا تقتضي العموم، هو تشويش كبير على الخطاب الشرعي، ومحاولة إبطال الخطاب من أصله، ولولا قاعدة اقتضاء العموم من ألفاظه لما أمكن لمذهب كمذهب الظاهرية أن يشب عن الطوق، إلى درجة هدد فيها المذاهب الأخرى، وكان معها كفرسي رهان، حتى إن مجامع ونظما فقهية معاصرة ترجع إليه[72]، وسبب ذلك بدرجة أكبر، هو قولهم باقتضاء العموم من ألفاظه، فقد جبرت هذه القاعدة النقص الهائل الذي نال من المذهب الظاهري، حتى كاد يهزه من أصله وهو إنكار التعليل.

النقطة الثالثة: دلالة العام والخاص.

ولا يشكل على ما قلناه كون دلالة العام ظنية، لأن دلالة الظاهر ظنية، ومع ذلك فقد انبنى غالب روح التشريع على معاني الظواهر، فكون دلالة العام ظنية، ليس بمانع بالمرة من التعبير عن إرادة الشارع، ولا بمانع عن فهم النص، بل الطريق الأسلم لفهم النص هو اعتماد دلالة العام على ظنيتها.

71- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**294/1**).

72- كما في مسألة الوصية الواجبة مثلا فقد قال ابن حزم: (فرض على كل مسلم أن يوصي لقرابته الذين لا يرثون، إما لرق، وأما لكفر، وإما لأن هنالك من يحجبهم، عن الميراث أو لأنهم لا يرثون فيوصي لهم بما طابت به نفسه، لا حد في ذلك، فإن لم يفعل أعطوا، ولا بد ما رآه الورثة، أو الوصي). المحلى: (**9 / 314**)؛ وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (**43 / 226**)، هذا وقد أخذت نظم وضعية بهذا الرأي. انظر: أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية: زكي الدين شعبان وأحمد الغندور. مكتبة الفلاح، **1404**هـ- **1984**م، (ص:**23**).

قال ابن القيم: (الأدلة الشرعية، مثل: خبر الواحد العدل، والأمر، والنهي، والعموم، والقياس، إنما يجب اتباعها إذا لم يقم دليل أقوى منها يخالف ظاهرها)[73].

فالعام الذي لم يدخله تخصيص ظني الدلالة على كل فرد بخصوصه، بخلاف الخاص فهو قطعي الدلالة، فالعام الذي لم يدخله تخصيص عند جمهور العلماء هو كالعام الذي دخله تخصيص، فكلاهما ظني الدلالة.

وأما الحنفية فيقولون في العام الذي دخله التخصيص كقول الجمهور، ويخالفونهم في العام الذي لم يدخله التخصيص، فيذهبون إلى أنه قطعي الدلالة، فيجعلونه بمنزلة الخاص[74].

وليس يخفى أن مذهب الجمهور أرجح لأن العام يحتمل التخصيص، وقد ذكر العلماء أنه ما من عام إلا وقد دخله تخصيص، إلا النادر القليل كقوله تعالى: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة : **282**]، وقوله {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} [النساء : **23**] وقوله: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} [هود : **6**].

فالقول بقطعية دلالة العام مع كونه محتملا للتخصيص، لا يخلو من نظر، لأن القطع لا يجامع الاحتمال. كذلك القول بإسقاط دلالته لمجرد احتمال التخصيص، لا يخلو من نظر. فهما طرفا نقيض، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم، بل العام له دلالة معتبرة، ولكنها ظنية.

قال الفتوحي[75]: (إن التخصيص بالمتراخي لا يكون نسخا، ولو كان العام نصا على أفراده لكان نسخا، وذلك أن صيغ العموم ترد تارة باقية على عمومها، وتارة يراد بها بعض

73- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **131**).

74- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. ت: د. محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ، **1421**هـ - **2000**م، (**197/2**).

75- محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء، الشهير بابن النجار. (**898** - **972** هـ = **1492** - **1564** م): فقيه حنبلي مصري. من القضاة. قال الشعراني: صحبته أربعين سنة فما رأيت عليه شيئا يشينه، وما=

الأفراد، وتارة يقع فيها التخصيص، ومع الاحتمال لا قطع، بل لما كان الأصل بقاء العموم فيها كان هو الظاهر المعتمد للظن)[76].

وقال ابن القيم: (إن القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص، وفي الحقيقة باحتمال المجاز والنقل والاشتراك وسائر ما ذكر، يبطل حجج الله على خلقه بآياته، ويبطل أوامره ونواهيه، وفائدة أخباره)[77].

وقد ذكر ابن القيم الوجوه التي تنقسم إليها معاني ألفاظ القرآن فأوصلها إلى عشرة أقسام، ثم خلص بعدها إلى أن الألفاظ المتضمنة لها ثلاثة أنواع:

أحدها: ألفاظ في غاية العموم لا سبيل إلى تخصيصها. كقوله تعالى: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة : **282**]، وما أشبهه.

الثاني: ألفاظ في غاية الخصوص لا سبيل إلى تعميمها كقوله تعالى: {فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا} [الأحزاب : **37**]، وما أشبهه.

الثالث: ألفاظ متوسطة بين العموم والخصوص. كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة : **104**] و{قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ} [آل عمران : **64**]، وما أشبهه، وهو نوع –كما هو ظاهر من تسميته- يخص طائفة معينة من الناس دون غيرها، ففيه شبهة الخصوص بالمؤمنين –مثلا-، ولكنه عام فيهم، وقد علقت الأحكام فيه بالصفات المقتضية لتلك الأحكام، فاكتسب العموم من جهة اللفظ ومن جهة المعنى، فأي تخصيص له ببعض ما اشتمل عليه هو أبطال لدلالته[78].

=رأيت أحدا أحلى منطقا منه ولا أكثر أدبا مع جليسه. له (منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات). الأعلام: الزركلي. (**6 / 6**).

76- شرح الكوكب المنير: (**115/3**).

77- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**2 / 683**).

78- اظ: م.ن: (**2 /684- 687**).

قال ابن القيم: (ادعى قوم من أهل التأويل في كثير من عمومات هذا النوع التخصيص .. وقالوا الدليل اللفظي العام مبني على مقدمات منها: عدم التخصيص. وانتفاؤه غير معلوم. وقالوا: أكثر عمومات القرآن مخصوصة. وليس ذلك بصحيح، بل أكثرها محفوظة باقية على عمومها. فعليك بحفظ العموم، فإنه يخلصك من أقوال كثيرة باطلة، وقد وقع فيها مدعو الخصوص بغير برهان من الله، لأنك تجد عمومات القرآن المقصود عمومها، التي إذا أبطل عمومها، بطل مقصود عامة القرآن)[79].

وصرح ابن القيم في مسألة حجية العام إذا خص، وبَيَّنَ اتفاق السلف على أنه حجة بعد التخصيص، وقال: (لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة أنه حجة، ومن نقل عن أحد منهم أنه لا يحتج بالعام المخصوص، فهو غلط أقبح غلط وأفحشه، وإذا لم يحتج بالعام المخصوص، ذهب أكثر الشريعة، وبطلت أعظم أصول الفقه)[80].

وتأمل هنا كيف علق بقاء الشرع المعصوم وحفظ أصوله الكبار، على تفعيل دلالة العام بعد التخصيص، لتدرك عظيم قيمته في استجلاء روح التشريع، فكيف يكون القول في تأثير إنكار دلالة العام مطلقا على الشرع روحا وأصولا؟

أليس هذا أولى بأن يبقي التشريع أثرا بعد عين؟ وهذا ما تنبه له شمس الأئمة السرخسي[81]، وحذر منه، وميزه تمييزا صريحا عن أصول أهل الإسلام، حفاظا عليها

79- م.س: (**2** / **687**-**690** باختصار).

80- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: محمد بن الموصلي. دار الكتب العلمية، بيروت، **1405**هـ/**1985**م، (**260/2**).

81- محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر، شمس الأئمة السَّرَخَسيّ (؟ ـ **483**هـ).: الإمام الكبير أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا من أهل سرخس (في خراسان). أخذ الفقه والأصول عن شمس الأئمة الحلواني. عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل. كان عالمًا عاملاً ناصحًا للحكام. سجنه الخاقان بسبب نصحه له. ولم يقعده السجن عن تعليم تلاميذه؛ فقد أملى كتاب المبسوط ـ وهو أكبر كتاب في الفقه الحنفي مطبوع في ثلاثين جزءاً ـ وهو سجين في الجبّ، كما أملى شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن، وله شرح مختصر الطحاوي، وله في أصول الفقه كتاب من أكبر كتب الأصول عند الحنفية، ويعرف بأصول السرخسي. الأعلام: الزركلي. (**5** / **315**)؛ و: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، طبقات الحنفية: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد. مير محمد كتب خانه، كراتشي. (**28/2**).

وحماية لها من سيئ آثاره، ووخيم عواقبه، حيث قال: (إنكار العموم بدعة حدثت في الإسلام بعد القرون الثلاثة)[82]، ومقصوده بكونها بدعة أنه بسببها تتعطل نصوص الشريعة ويؤتى على بنيانها من القواعد[83].

ولو تأمل العاقل أقوال منكري العموم من الواقفية وغيرهم، لأيقن بأن نعت توجههم بالبدعة، هو أقل ما يمكن أن يقال فيهم، وإلا فإن الأمر وراء ذلك، وأن حقيقة هذه الحركة هي حرب على الشريعة[84] ونكاية فيها أشد من نكاية سيوف أعدائها.

المسألة الثانية: الخاص.

الخاص. بخلاف العام؛ لأنه قسيمه، وهو ما دل على ما وضع له دلالة أخص من دلالة ما هو أعم منه[85].

والتخصيص هو إخراج بعض ما كان داخلًا تحت العموم، على تقدير عدم المخصص[86].

أي هو قصر العام على بعض أفراده بدليل يدل على ذلك.

وهو متفق على جوازه ووقوعه بين العلماء[87].

ومنزلته في الكشف عن معاني التخاطب عظيمة جدا، وذلك لأن العموم لا يكون مرادا في كثير من الأحيان، فلو لم نعلم التخصيص لحدث في التخاطب فساد عظيم، بل لبطلت الشريعة برمتها، وهذا برهان على أن دلالة الخاص على روح التشريع أعظم من دلالة العام، ويمكن التدليل على ذلك في جملة نقاط وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

82- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**2 / 690**).

83- اظ: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د/ محمد أديب صالح. (**38/2**).

84- اظ: م.ن: (**43/2**).

85- شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**3 / 104**).

86- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1 / 352**).

87- م.ن: (**1 / 354**).

النقطة الأولى: أن التخصيص طرق كل العمومات إلا القليل النادر.

وهذا معنى قولهم: ما من عام إلا هو مخصوص إلا قوله تعالى: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة : 282] ونحوه، ومن هنا لزم أن يظهر مصطلح العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص. ومع ذلك فأكثر هذه العمومات المخصوصة هي من النوع الثالث الذي ذكره ابن القيم آنفا فهي وإن خصت من وجه فقد حفظت على عمومها من وجه آخر.

قال الغزالي: «إن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقا، كقولك: زيد، وهذا الرجل، وإما عام مطلقا كالمذكور والمعلوم، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالإضافة كلفظ: المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاما من حيث شموله لما شمله، خاصا من حيث اقتصاره على ما شمله، وقصوره عما لم يشمله، ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت عنه»[88].

النقطة الثانية: تشديد طائفة من أهل العلم حيث شرطوا للعمل بالعام أن يبحث قبله عن المخصص، حتى جعلوا العمل به دون بحث عن الخاص من اتباع المتشابه.

ولتصوير هذه المسألة ينبغي أن نعلم أنه لا خلاف بين العلماء في أن العام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن المخصص، وإنما الخلاف في العموم الذي لم يعلم تخصيصه، أو علم تخصيص صور معينة منه[89].

فذهب جماعة من العلماء إلى أن اعتقاد العموم لا يجب حتى يبحث عن المخصص فلا يجد، وذهب الحنفية في إحدى الروايتين عنهم إلى أنه إذا سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم، فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا[90].

88- المستصفى في علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. ت: محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب، العلمية، بيروت، ط:**1**، **1413**هـ، (**224/1**).

89- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**29 / 166**).

قال الشاطبي: (لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما؛ فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص؛ صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغا وانحرافا عن الصواب)[91].

فقطع الخاص عن العام، والمقيد عن المطلق، يورث حالة التشابه المنهي عن اتباعها[92]. فالعام من هذه الحيثية هو كالمنسوخ والمجمل والمطلق قبل معرفة مبيناتها فهي جميعا داخلة تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة تحت معنى المحكم[93].

وقد أبعد النجعة من ادعى الإجماع على المنع من العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، كالغزالي، والآمدي، وابن الحاجب[94]. وهي دعوى يفندها النزاع المشهور في المسألة لذلك قال الشوكاني: (إن في حكاية الإجماع نظرا)[95].

واستدل من قال بعدم وجوب اعتقاد العموم، أن لفظ العام يفيد الاستغراق مشروطا بعدم المخصص، ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط، ولذلك كل دليل أمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض[96].

90- اظ: نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران الدمشقي. (**157/2**).

91- الموافقات: الشاطبي. (**3 / 312**).

92- اظ: م.ن: (**3 / 318**).

93- اظ: م.ن: (**3 / 306**).

94- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1 / 345**).

95- م.ن: (**1 / 346**).

96- اظ: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: ابن بدران الدمشقي. (**2/157-158**).

وقد صحح ابن تيمية التفصيل القاضي بأنه لا يجوز للمتأخرين كالذين عاصروا زمن الإمام أحمد استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عن تفسيرها من السنة وآثار الصحابة والتابعين؛ واحتج له بكون (الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه، لا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه غلب على الظن مقتضاه. وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض، سواء جعل عدم المعارض جزءا من الدليل .. أو جعل المعارض المانع من الدليل)[97].

ثم اختلف هؤلاء إلى متى يجب البحث؟ فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بانتفائه عند الاستقصاء في البحث، وقال آخرون: لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا مخصص[98].

قال الشوكاني مفندا قول من اشترط الاعتقاد الجازم: (وهو ضعيف؛ إذ القطع لا سبيل إليه، واشتراطه يفضي إلى عدم العمل بكل عموم)[99].

وذهب جمهور العلماء إلى القول بوجوب اعتقاد العموم والعمل به من غير توقف على البحث عن المخصص، لأن العموم ظاهر في شمول جميع الأفراد، والظاهر يجب العمل به حتى يوجد دليل صارف عنه، ثم إن النسخ تخصيص في الأزمان، كما أنه تخصيص في الأعيان، فاعتقاد عموم اللفظ في الأزمان واجب حتى يظهر الناسخ، فكذلك اعتقاده في الأعيان يجب أن يكون واجبا حتى يظهر المخصص، فإذا قيل لنا: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} [المائدة : 3]، فهذا اللفظ يقتضي دوام التحريم في جميع زمن التكليف، وهو العموم الزمني، مع احتمال أنه يرفع في بعض الأزمنة بالنسخ، ويقتضي أيضا تعلق التحريم بكل فرد من أفراد الميتة، وهو العموم العيني، مع احتمال أنه يسقط عن بعض الأعيان كالسمك والجراد.

97- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**29 / 167**).

98- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: أحمد عزو عناية ، دمشق، كفر بطنا. دار الكتاب العربي، ط:**1**، **1419**هـ - **1999**م، (**1/345-346**).

99- م.ن: (**1 / 346**).

ثم إنا في الأول لم نقل: إنا لا نعتقد دوام هذا التحريم في كل زمان لاحتمال ارتفاعه في بعض الأزمان بالنسخ، فكذلك يجب أن نقول: إنا لا نعتقد تعلق التحريم بكل ميتة لاحتمال ارتفاعه عن بعض أفرادها بالتخصيص، ولا نعني باعتقاد العموم إلا هذا[100].

واحتج الصيرفي كذلك بأن الأصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظن عدم التخصيص، فيكفي في إثبات ظن الحكم.

وقد ثبت عن سلف الأمة العمل بالعموم دون توقف، إلا إذا ثبت عندهم التخصيص، فالأصل عندهم هو العموم فلا يسألون عنه، وإنما يسألون عن دليل الخصوص، فقد استدل عمر بن الخطاب ﷺ على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بعموم حديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله[101]"، وغيرها من الوقائع التي لا تكاد تحصى[102].

قال ابن بدران: (إن هذا لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك، يسوغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تعبده الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص، فإن مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره)[103].

النقطة الثالثة: كون دلالة الخاص قطعية.

كما تظهر دلالة الخاص على روح التشريع من حيث كون دلالته قطعية، لأنه فرد قصر من العام حصرا، فهو من هذه الحيثية -أقصد إفادة القطع- كالنص، وقد كان النص أشد إفادة لروح التشريع من الظاهر، وكما أن منزلته في الدرجة لم يلزم منها إهدار دلالة الظاهر على روح التشريع، كذلك منزلة الخاص لم يلزم منها إهدار منزلة العام في الدلالة

100- اظ: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: ابن بدران الدمشقي. (**158/2**).

101- صحيح البخاري: أبواب القبلة. باب فضل استقبال القبلة. (**153/1** برقم: **385**)، وقد سبق تخريجه من رواية مسلم، انظر: (ص: **76**).

102- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1 / 346**).

103- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: ابن بدران الدمشقي. (**157/2**).

على روح التشريع، وإنما قصارى القضية في الأفضلية، ودرجات قوة الدلالة، أما قضية الوجوب فيجب اعتقاد دلالة الكل، والعمل بدلالة الكل.

النقطة الرابعة: أن الخاص يبنى على العام، سواء تقدم عليه أو تأخر عنه، وهذا يعني قوة دلالته.

إن التحقيق هو تخصيص العام بالخاص سواء تقدم عنه أو تأخر، خلافا لأبي حنيفة القائل بأن المتأخر ناسخ محتجا، بقول ابن عباس: (كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ)[104].

وبأن العام قطعي الشمول للأفراد عنده، وعليه إن جهل التاريخ يلزم التوقف حتى يدل دليل آخر على أحدهما[105].

وهذا مذهب مرجوح، والصحيح بناء الخاص على العام مطلقا بدلالة برهانين عظيمين:

أحدهما: أن الصحابة ذهبت إليه، فخصصوا قوله تعالى: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ} [النساء : **24**] برواية أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها"[106].

وخصصوا قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} [النساء: **11**]، بقوله: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"[107] و"لا يرث القاتل[108]".

104- نص كلامه عند مسلم: كتاب الصيام. باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية (**784/2** برقم: **1113**)، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه أخبره أن رسول الله -ﷺ- خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وكان صحابة رسول الله -ﷺ- يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره).

105- اظ: روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط:**2**، **1399**هـ، (**245/1**).

106- سبق تخريجه: (ص: **184**).

107- صحيح البخاري: كتاب الفرائض. باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم. (**2484/6** برقم: **6383**).

108- لا تخلو أسانيد هذا الحديث من مقال إلا أن البيهقي قواه بالشواهد. اظ: خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي: ابن الملقن. مكتبة الرشد. ط:**1**، (**2 / 137**). وفي فيض القدير: المناوي (**5 / 481**): (ورواه الدارمي موقوفا على ابن عباس بلفظ: "لا يرث القاتل" بإسناد حسن). وأغرب ابن عبد البر في دعوى=

وخصصوا عموم قوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ} [البقرة : **230**] بحديث: "حتى يذوق عسيلتك"[109].

إلى نظائر كثيرة لا تحصى، مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام، من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نظر في تقديم ولا تأخير، فلم ينقل شيء من ذلك مع كثرة مجاري اجتهاداتهم بتخصيص العام وغيره[110].

الثاني: أنه إذا ورد عام وخاص، فالظاهر الغالب أن حكم الخاص مراد به، وأن المراد بالعام ما عدا الحكم الخاص.

مثاله: أن إرادة أن الأنبياء لا يورثون من قوله ﷺ "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"[111] أظهر من إرادة أن النبي ﷺ يورث من قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} [النساء : **11**]، وإذا كانت إرادة الخاص أغلب وأظهر، قُدّم لظهوره وغلبته، لذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين[112].

المسألة الثالثة: أنواع الخاص: الأمر والنهي، والمطلق والمقيد.

النقطة الأولى والثانية: الأمر والنهي.

الشريعة أمر ونهي، لا يكون التزام ولا دين إلا بذلك، وقد قال تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} [القيامة : **36**]، وروح الشريعة تستلهم أكثر من أوامرها ونواهيها، ولكن هذه الأوامر والنواهي لا تؤدي الغرض المطلوب في رسم روح التشريع، إلا إذا درست على سنن مراسيم الشريعة ولسانها العربي.

=الاتفاق على صحته فقد قال: (إسناده صحيح بالاتفاق وله شواهد كثيرة). لأن كلام النقاد فيه في غاية الوضوح، نعم هو محتمل للتحسين بالشواهد. والله أعلم. اظ: فيض القدير: المناوي. (**5 / 481**).

109- صحيح البخاري: كتاب الطلاق. باب من أجاز الطلاق الثلاث. (**2014/5** برقم: **4960**).

110- اظ: نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**2 /164-165**).

111- سبق تخريجه: (ص: **463**).

112- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**165/2**).

ومن هنا ظهرت أهمية الأمر والنهي وغيرهما من صيغ الكلام في رسم روح التشريع، فلو نحي بالأمر والنهي سنن آخر، وقامت الدراسة فيهما على غير القواعد الشرعية والدلالات اللغوية،-بل لو فرض اتباع المرجوح من أقوال العلماء في قواعد الأمر والنهي،- لأدى ذلك إلى كون الرسول ﷺ غير مبين عن الله تعالى مراده، والواقع أنه مبين {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل : **44**]، لذلك قال الإمام السرخسي: (أحق ما يبدأ به في البيان: الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام)[113].

فمن هذا الوجه دخل الأمر والنهي وأساليبهما وسائر أبحاثهما، في لباب النظرية محل البحث، لأنه لا يمكن فهم مراد الشارع إلى بترسم تلك الأساليب والخطط والقواعد، وإن الخروج عن دلالات الأمر والنهي هو إهمال لروح التشريع، ومن ثم هو تضييع للشريعة نفسها.

وفيما يلي ندرس حقيقة الأمر، وما يتبعها من مسائل، لنرى أن مراد الشارع لا يمكن تحصيله إلا بفهم هذه القواعد ومراعاتها.

أولا: حقيقة الأمر.

قال ابن قدامة: (الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)[114].

ومفهوم عبارة: على وجه الاستعلاء، أنه إن كان على عكس ذلك فهو دعاء، وإن كان على التساوي فهو التماس.

ومن هذه الحقيقة علمنا أنه ليس لأحد أن يأمر إلا الله تعالى، أو من أذن الله تعالى له أن يأمر كالرسول ﷺ، والوالدين، والخلفاء، ونحوهم، لذلك إذا أمر الزوج أو الوالد أو الأمير بمعصية الله تعالى، حرمت طاعته، لأنه خرج عن الأمر بإذن الله تعالى.

113- أصول السرخسي: دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ط:**1**، **1414** هـ- **1993** م، (**11/1**).

114- روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة. (**189/1**).

فنلحظ أن روح التشريع حقيقة لصيقة بحقيقة الإلزام في الإسلام، فلو وكل الإلزام لغير الله تعالى، لم تبق هناك روح للإسلام، لأنه لا يعقل أن تقوم روح الإسلام في حين أن حقيقة الإلزام تتلقى من غير الإسلام.

ثانيا: حقيقة النهي.

النهي في اللغة معناه المنع، يقال: نهاه عن كذا، أي: منعه عنه.

وهو في الاصطلاح: القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء. فخرج الأمر؛ لأنه طلب فعل، غير كف، وخرج الالتماس والدعاء؛ لأنه لا استعلاء فيهما[115].

قال ابن قدامة: (إن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي على العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير)[116].

ثالثا: اقتضاء الأمر للوجوب عند التجرد عن القرائن.

وهذه المسألة هي أهم مسائل موضوع الأمر، لأنه بتحديد اقتضاء الأمر عند التجرد عن القرينة، يظهر مراد الشارع وروح الأمر، ولم تخل هذه المسألة من خلاف.

فصيغة الأمر إذ وردت مجردة عن القرائن اقتضت الوجوب، وهذا قول الجمهور، وهو الراجح، بدلالة الكتاب والسنة والإجماع وقول أهل اللسان.

فأما القرآن: فقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور : **63**]، فقد حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتض للوجوب لما لحقه ذلك.

115- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1** / **278**).

116- روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة. (**1** / **216**).

وأما السنة: فقد روى البراء بن عازب ﷺ أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق حتى دخل على أم سلمة غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ فقال: "وما لي لا أغضب، وأنا آمر بالأمر فلا أتبع"[117]. فقد علل النبي ﷺ غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب، لما غضب من تركه.

وأما الإجماع: فقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب طاعة الله تعالى وامتثال أوامره، من غير سؤال النبي ﷺ عما عنى بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله ﷺ: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"[118]، وغسل الإناء بالولوغ بقوله ﷺ: "فليغسله سبعا[119]"، والصلاة عند ذكرها بقوله: "فليصلها إذا ذكرها[120]"، ونظائر ذلك مما لا يخفى، يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب[121].

قال الشوكاني: (وأما المنقول، فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب، وشاع ذلك وذاع بلا نكير، فأوجب العلم العادي باتفاقهم)[122].

فالحق أن الأمر المجرد عن القرائن، يقتضي الإيجاب فلا يصرف عنه إلا بقرينة، إلا أن الجمهور الذين قالوا بهذا المذهب قد يختلفون في كون هذه القرينة هل تصلح لصرف الأمر من الوجوب إلى غيره أم لا تصلح؟ فلا تكون قرينة، فيبقى الأمر على الوجوب، وبناء

117- أخرجه أحمد في المسند: (487/30 برقم: 18523) وابن ماجه في سننه: كتاب المناسك. باب فسخ الحج. (993/2 ، رقم 2982). وفي الزوائد للبوصيري: رجال إسناده ثقات. إلا أن فيه أبا إسحاق. واسمه عمرو ابن عبد الله. وقد اختلط بآخرة . ولم يتبين حال ابن عياش، هل روى قبل الاختلاط أو بعده فيتوقف حديثه حتى يتبين حاله. وأخرجه أيضًا : أبو يعلى (233/3 ، رقم 1672). قال الهيثمي (233/3): رجاله رجال الصحيح.

118- سنن البيهقي الكبرى: كتاب الجزية. باب المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم (189/9 برقم: **18434**). والطبراني في المعجم الكبير: ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط:2، 1404هـ – 1983م. (437/19 برقم: 1059).

119- صحيح البخاري: كتاب الوضوء. باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان. (75/1 برقم: 170).

120- صحيح مسلم: كتاب المساجد. باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها. (471/1 برقم: 680 و:684).

121- اظ: روضة الناظر: ابن قدامة.(193/1 وما بعدها).

122- إرشاد الفحول: الشوكاني. (248/1).

على اختلافهم في تقدير القرينة، ومدى صلاحيتها لصرف الأمر من الوجوب إلى غيره، يختلفون في كثير من الأحكام الفقهية. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فهم يختلفون مع الظاهرية في مسألة القرينة بعد اتفاقهم مع الظاهرية على أن الأمر يقتضي الوجوب، ولكن الظاهرية لا يأخذون بالقرينة ولا يرونها صالحة لصرف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب وغيره، فكل أمر في الكتاب والسنة فهو عندهم للوجوب إلا بنص أو إجماع متيقن يصرفه إلى غيره، ومن ثم اختلفوا مع الجمهور في كثير من المسائل الفقهية.

رابعا: دلالة النهي على التحريم.

النهي المجرد عن القرائن يدل على تحريم المنهي عنه، ولا ينصرف إلى غير التحريم إلا بقرينة.

فالنهي المطلق موضوع لغة، للدلالة على وجه الحقيقة على طلب الترك على وجه الإلزام، والشريعة إنما نزلت باللسان العربي.

قال الشافعي: (أصل النهي من رسول الله ﷺ، أن كل ما نهى عنه فهو محرم، حتى تأتي عليه دلالة تدل على أنه عنى به غير معنى التحريم، إما أراد به نهيا عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتنزيه للمنهي عنه والأدب والاختيار، ولا يفرق بين نهي رسول الله ﷺ أو أمر لم يختلف فيه المسلمون، فنعلم أن المسلمين كلهم لا يجهلون سنته وقد يمكن أن يجهلها بعضهم)[123].

خامسا: دلالة النهي على الفساد.

الكلام في مسألة اقتضاء النهي الفساد هو من حيث تجرد النهي عن القرائن، أما مع وجود القرائن فلها الحكم النافذ[124]. فإذا تجرد النهي عن القرائن، هل يقتضي الفساد أم لا يقتضيه؟

123- الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي. (**1/104** رقم: **222**).

124- اظ: نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**2/112**).

وهل يكتفى باقتضائه التحريم، فيحتاج الحكم بالفساد بعده إلى دليل خاص؟

وهل دليل التحريم موجب للحكم بالتأثيم فقط؟ حتى يفتقر الحكم بالبطلان إلى دليل خاص؟

المتأمل في مدارك الأحكام، يلحظ أن النهي يدل على الفساد، لأن الفساد لا يستدل عليه حصرا بصيغة الفساد والبطلان التي فهمها المتأخرون واصطلحوا عليها، بل يستفاد أيضا من صيغة النهي. ويلحظ المتأمل أيضا أن هذا هو فهم الصحابة للمسألة، فقد أفسد عمر نكاح من تزوج وهو محرم[125]، وأبطل معاوية نكاح من نكح في الشغار وفرق بينهما[126].

قال العلائي: (الظاهر أن مستند الصحابة رضي الله عنهم في فساد هذه القضايا كلها هو النهي الوارد فيها)[127].

ومعلوم أن الحكم بالبطلان في هاتين الحالتين إنما استفيد من نفس النهي.

قال ابن تيمية: (وإنما الشارع دل الناس بالأمر والنهي، والتحليل والتحريم، وبقوله في عقود: هذا لا يصح، علم أنه فساد، كما قال في بيع مدين بمد تمرا "لا يصح"[128].

125- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: (**5** / **66** برقم: **9429**) عن أبى غطفان بن طريف المري أنه أخبره : أن أباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب ﷺ نكاحه. وبرقم:(**9430**) عن الحسن عن علي ﷺ قال: من تزوج وهو محرم نزعنا منه امرأته. وبرقم: (**9432**) عن شوذب مولى لزيد بن ثابت : أنه تزوج وهو محرم ففرق بينهما زيد بن ثابت. وبرقم:(**9434**) عن سعيد بن المسيب: أن رجلا تزوج وهو محرم فأجمع أهل المدينة على أن يفرق بينهما.

126- سنن أبى داود: كتاب النكاح. باب في الشغار. (**227/2** برقم: **2075**) من حديث عبد الرحمن بن هرمز الأعرج أن العباس بن عبد الله بن العباس أنكح عبد الرحمن بن الحكم ابنته وأنكحه عبد الرحمن ابنته وكانا جعلا صداقا فكتب معاوية إلى مروان يأمره بالتفريق بينهما وقال في كتابه: هذا الشغار الذي نهى عنه رسول الله -ﷺ -.

127- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد: خليل بن كيكلدي العلائي. دار الكتب الثقافية، (**1** / **36**).

128- روى النسائي في السنن: كتاب البيوع. بيع التمر بالتمر متفاضلا. (**7** / **272** برقم: **4554**) من حديث أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ أتي بتمر ريان، وكان تمر رسول الله ﷺ بعلا فيه يبس. فقال: "أنى لكم هذا؟" قالوا: ابتعناه صاعا بصاعين من تمرنا. فقال: "لا تفعل، فإن هذا لا يصح، ولكن بع تمرك، واشتر من هذا حاجتك". وروى الترمذي في السنن: (**3** / **539** برقم: **1238**) من حديث جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "الحيوان، اثنان بواحد لا يصح نسيئا، ولا بأس به يدا بيد". قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

والصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي، كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن، وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين..، وكذلك الصحابة استدلوا على فساد نكاح الشغار بالنهي عنه، فهو من الفساد ليس من الصلاح، فإن الله لا يحب الفساد، ويحب الصلاح، ولا ينهى عما يحبه، وإنما ينهى عما لا يحبه، فعلموا أن النهي عنه فاسد ليس بصالح، وإن كانت فيه مصلحة، فمصلحته مرجوحة بمفسدته)[129].

كما يلحظ المتأمل في المسألة، أنه لا دليل على التفريق في إجراء هذه القاعدة بين أن يكون النهي عن الشيء لذاته، أو لغيره، كما هو مذهب الحنفية والشافعية، لأن غالب النهي عن الشيء لغيره محكوم أيضا ببطلانه بنفس النهي، فالنهي عن الجمع بين الأختين هو لسد ذريعة قطيعة الأرحام، ولا يخفى أن القطيعة أمر خارج عن النكاح، وتحريم الربا هو لسد ذريعة أكل أموال الناس بالباطل، وهو أمر خارج عن عقد الربا، ومع ذلك فهو باطل، بل تحريم الخمر والميسر كان سدا لذريعة ترك الصلاة والعداوة بين الناس، وهو أمر خارج عن العقد، فالمنهي لا بد أن يكون فيه معنى نهي عنه بسببه، أما أن ينهى عنه لغير معنى، فهذا تتنزه عنه الشريعة الحكيمة، كذلك النهي عنه لمعنى أجنبي عنه، مما تنزه عن الشريعة الحكيمة، لأنه من جنس عقوبة العبد بذنب غيره.

قال ابن تيمية: (من هؤلاء الذين قالوا: إن النهي قد يكون لمعنى في المنهي عنه، وقد يكون لمعنى في غيره، من قال: إنه قد يكون لوصف في الفعل لا في أصله، فيدل على صحته، كالنهي عن صوم يومي العيدين، قالوا: هو منهي عنه لوصف العيدين لا لجنس الصوم، فإذا صام صح، لأنه سماه صوماً، فيقال لهم: وكذلك الصوم في أيام الحيض، وكذلك الصلاة بلا طهارة، وإلى غير القبلة جنس مشروع، وإنما النهي لوصف خاص وهو الحيض والحدث واستقبال غير القبلة، ولا يعرف بين هذا وهذا فرق معقول له تأثير في الشرع)[130].

129- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**282/29**).

130- م.ن: (**288/29**).

كذلك يلحظ المتأمل في إطلاق القاعدة، أنه لم يثبت التفريق في إجرائها بين العبادات والمعاملات، فهي جارية فيهما ما لم يقم الدليل المانع من ذلك.

قال الشوكاني: (والحق أن كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيا، ولا يخرج من ذلك إلا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك، فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له)[131].

قال ابن تيمية: (ولا يوجد قط في شيء من صور النهي صورة ثبتتْ فيها الصحة بنص ولا إجماع)[132].

والاستثناء من هذه القاعدة هو فيما يلي:

أ-: إذا تعلق النهي بحق العبد فتسامح به، وأجازه، فإنه يصح في هذه الحالة.

قال ابن تيمية: (لكن من البيوع ما نهي عنه لما فيها من ظلم أحدهما للآخر، كبيع المصراة، والمعيب، وتلقي السلع، والنجش ونحو ذلك، ولكن هذه البيوع لم يجعلها الشارع لازمة كالبيوع الحلال، بل جعلها غير لازمة، والخيرة فيها إلى المظلوم، إن شاء أبطلها، وإن شاء أجازها، فإن الحق في ذلك له، والشارع لم ينه عنها لحق مختص بالله، كما نهي عن الفواحش)[133].

ب-: إذا كان النهي عن الشيء مطلقا ودائما، ولكن تعلق في بعض الأوقات بفعل مأمور به. فهنا لا نعمل قاعدة اقتضاء النهي الفساد، فلبس الحرير منهي عنه دائما، فلو تعلق بالصلاة، وصلى العبد بثوب من حرير، لم نحكم بفساد صلاته، لعدم تعلق النهي عن لبسه بالصلاة، وهذا التعلق كأن ينهانا الشارع عن الصلاة في ثوب الحرير، ففي هذه الحالة تبطل الصلاة، وفرق كبير بين الصورتين.

131- إرشاد الفحول: الشوكاني. (**282/1**).

132- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**283/29**).

133- م.ن: (**282/29**).

قال الشوكاني: (قال بعض المحققين من أهل الأصول: إن النهي عن الشيء لوصفه، هو أن ينهى عن الشيء مقيدًا بصفة نحو: "لا تصل كذا" ولا "تبع كذا" وحاصله ما ينهى عن وصفه، لا ما يكون الوصف علة للنهي)[134].

وقد كان من أدلة اقتضاء النهي للفساد ما يلي:

أ-: قوله ﷺ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد[135]": والرد هو الباطل الذي لا تترتب عليه الآثار التي تترتب على الصحيح، وكان يمكن أن يعبر من أوتي جوامع الكلم بعبارة: فهو باطل، ولكنه عبر بعبارة: فهو رد، لأن (الرد فعل بمعنى المفعول، أي: فهو مردود، وعبر عن المفعول بالمصدر مبالغة، حتى كأنه نفس الرد، وهذا تصريح بإبطال كل عمل على خلاف أمره، ورده، وعدم اعتباره في حكمه المقبول. ومعلوم أن المردود هو الباطل بعينه، بل كونه ردا أبلغ من كونه باطلا، إذ الباطل قد يقال لما لا نفع فيه، أو لما منفعته قليلة جدا، وقد يقال لما ينتفع به ثم يبطل نفعه، وأما المردود فهو الذي لم يجعله شيئا، ولم يترتب عليه مقصوده أصلا)[136].

فهذا الحديث الشريف يكفي لإبطال (كل عقد نهى الله ورسوله عنه، وحرمه، وأنه لغو لا يعتد به، نكاحا كان أو طلاقا أو غيرهما، إلا أن تجمع الأمة إجماعا معلوما على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه، وحرمه من العقود، صحيح لازم معتد به غير مردود، فهي لا تجمع على خطأ)[137].

ومن أمثلة ما يقع تحت عموم هذا الحديث الشريف إبطال الطلاق المحرم، فقد استدل المبطلون للطلاق المحرم، بكونه منهيا عنه، فلو صححوه لم يكن هناك فرق بين المنهي عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد، وأيضا (فالشارع إنما نهى عنه وحرمه، لأنه يبغضه، ولا يحب وقوعه، بل وقوعه مكروه إليه، فحرمه لئلا يقع ما يبغضه ويكرهه،

134- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1** / **283**).

135- سبق تخريجه: (ص: **58**).

136- حاشية ابن القيم: ابن القيم. (**6** / **169**).

137- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1** / **383**).

وفى تصحيحه وتنفيذه ضد هذا المقصود. وإذا كان النكاح المنهي عنه لا يصح، لأجل النهى، فما الفرق بينه وبين الطلاق، وكيف يقبل إبطال ما نهى الله عنه من النكاح، ويصحح ما حرمه ونهى عنه من الطلاق، والنهى يقتضى البطلان في الموضعين؟)[138].

ب-: ما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم من الحكم بإبطال المنهي عنه بمجرد النهي عنه، من غير طلب لصيغة أخرى خاصة، تفيد البطلان، بل النهي عن العقود مستلزم لبطلانها. وما حكموا فيه بالبطلان، حكموا فيه من غير نكير من بعضهم، فكان إجماعا[139].

ج-: أن رجحان المفسدة في المنهي عنه مستلزم للحكم بفساد الفعل، لأنه وإن قابلتها مصلحة فيه، فهي مصلحة مرجوحة، والفعل إنما ينهى عنه لغلبة مفسدته على مصلحته[140].

د-: أن اقتضاء النهي للفساد هو عرف الشارع المعلوم من خطابه. وإن كان لا تعرض لصحة المنهي ولا فساده في أصل موضوع اللغة، ومثله في ذلك خطاب الشارع لواحد من الأمة يقتضي تناول غيره، وإن كان موضوع اللفظ لغة لا يقتضي ذلك، فكذلك ما نحن بصدده، فإن هذا لغة صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده ، ولما كان كذلك، (فلا يحمل كلامه إلا على عرفه والمألوف من خطابه، وإن لم يكن ذلك مفهوما من أصل الوضع في اللغة)[141].

138- زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم. (**5 / 224**، باختصار وتصرف يسير).

139- اظ: روضة الناظر: ابن قدامة. (**114/2**)؛ و: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**281/29، 282**)؛ و: شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**85/3، 86**).

140- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**282/25**) (**282/29، 283**).

141- جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. دار العروبة، الكويت، ط:**2**، **1407**هـ - **1987**م، (**1 / 387**).

بل حتى ما قيل في الفعل إذا كان له جهتان: جهة هو مأمور به فيها، وجهة هو منهي عنه فيها، وما جعل فيصلا بين الأمرين من القول بانفكاك الجهة، وعدم انفكاكها، فإذا انفكت لم يحكم بالفساد، وإذا لم تنفك حكم به؛ الظاهر أنه لم يقم عليه دليل في الكتاب والسنة وفقه الصحابة، بل الظاهر من هذه الأصول عدم ورود دليل التفريق.

فلا فرق بين أن يكون النهي عن الشيء لذاته، أو لجزئه، أو لوصفه، فإن النهي عنه لوصفه يقتضي فساد الأصل، لأنه لا دليل على التفريق، فإن ثبت التفريق وحكم بالصحة في بعض صور المنهي عنه لوصفه، كان ذلك دليلا يستثني تلك الصورة من عموم القاعدة. وقد أشرنا إلى أنهم حكموا ببطلان صوم يوم العيد بنفس النهي عن صومه، ولا يخفى أن النهي عن صومه ليس لذاته، ولا لجزئه، بل هو لوصف فيه وهو يوم العيد[142].

قال الشوكاني: (وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته، ولجزئه، ولوصف لازم، ولوصف مجاور، ويحكمون في بعض بالصحة، وفي بعض بالفساد في الأصل، أو في الوصف، ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة)[143].

النقطة الثالثة والرابعة: المطلق والمقيد.

أولا: تعريف المطلق.

المطلق عرفه ابن قدامة بقوله: (هو المتناول لواحد لا بعينه، باعتباره حقيقة شاملة لجنسه)[144].

مثاله قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} [المجادلة : **3**]، فإن لفظ (الرقبة) ذكر مطلقا، فيتناول واحدا غير معين من جنس الرقاب، بحيث لم يقيد بقيد يقلل من شيوعه في أفراده.

142- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1** / **283**).

143- م.ن: (**1** /**283**- **284**).

144- روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** / **259**).

ثانيا: تعريف المقيد.

المقيد: عرفه ابن قدامة أيضا بقوله: (هو المتناول لمعين أو لغير معين، موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه)[145].

ومثاله قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا} [النساء : **92**]، إلى قوله تعالى: {فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا} [النساء : **92**]، فقد قيد (الرقبة) بالإيمان، و(الصيام) بالتتابع.

وقد يكون اللفظ مقيدا من جهة، مطلقا من جهة أخرى، كقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} [النساء : **92**] فهي مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات.

والمطلق – من حيث الاتساع – يشبه العام، لذلك عظمت ضرورة روح التشريع إليه.

ثالثا: حمل المطلق على المقيد.

وأهم قضية في مسألة المطلق والمقيد من حيث تعلقها بالموضوع محل البحث هي قضية حمل المطلق على المقيد، إذ بها يحدث القرب من مرتبة تحصيل ملكة روح التشريع، ولتوضيحها أقول وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

إذا ورد الخطاب الشرعي مطلقا فإنه يحمل على إطلاقه، وإذا ورد مقيدا فإنه يحمل على تقييده، وإذا ورد مطلقا في موضع، ومقيدا في موضع آخر، فالحكم يختلف باختلاف الأقسام:

أ-: القسم الأول: أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق.

مثاله : لفظ الأيدي جاء مطلقا في آية السرقة: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ} [المائدة : **38**]، وجاء مقيدا في آية الوضوء: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى

145- م.س: (**1** / **260**).

الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} [المائدة : **6**]، فالحكم مختلف، لأنه في الآية الأولى القطع، وفي الثانية الغسل، والسبب أيضا مختلف، فهو في الآية الأولى السرقة، وفي الآية الثانية الحدث، ففي هذا القسم لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق.

ب-: القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة؛ وقال في موضوع آخر: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة. وقد نقل الاتفاق في هذا القسم أيضا.

وظاهر إطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا، أو جهل السابق، فإنه يتعين الحمل.

مثاله : قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ} [المائدة : **3**] مع قوله في آية الأنعام: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا } [الأنعام : **145**]، فالدم أطلق في موضع، وقيد في موضع آخر بكونه مسفوحا.

ج-: القسم الثالث: أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار،: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا } [المجادلة : **3**] وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل: {وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ} [النساء : **92**]، فالحكم واحد وهو وجوب الإعتاق، والسبب مختلف، وهو: الظهار والقتل، فهذا القسم هو موضع الخلاف.

رجح الشوكاني مذهب الشافعي وجمهور أصحابه القائلين بالحمل. فالرقبة في كفارة الظهار جاءت مطلقة، فتقيد بقيد الإيمان الوارد في كفارة القتل[146].

قال ابن القيم: (إن العتق المأمور به شرعا لا يجزئ إلا في رقبة مؤمنة، وإلا لم يكن للتعليل بالإيمان فائدة، فإن الأعم متى كان علة للحكم كان الأخص عديم التأثير، وأيضا فإن المقصود من إعتاق المسلم تفريغه لعبادة ربه، وتخليصه من عبودية المخلوق إلى عبودية الخالق، ولا ريب أن هذا أمر مقصود للشارع محبوب له، فلا يجوز إلغاؤه، وكيف يستوي عند الله ورسوله تفريغ العبد لعبادته وحده، وتفريغه لعبادة الصليب، أو الشمس

146- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2 / 6-8**).

والقمر والنار، وقد بين سبحانه اشتراط الإيمان في كفارة القتل، وأحال ما سكت عنه على بيانه، كما بين اشتراط العدالة في الشاهدين، وأحال ما أطلقه، وسكت عنه على ما بينه، وكذلك غالب مطلقات كلامه سبحانه، ومقيداته لمن تأملها، وهى أكثر من أن تذكر)[147].

د-: القسم الرابع: أن يختلفا في الحكم، نحو: اكس يتيما، أطعم يتيما عالما، فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه[148].

الفرع الرابع: دلالات صريحة باعتبار استعمال اللفظ.

نتناول في الألفاظ الصريحة باعتبار استعمال اللفظ: الحقيقة والصريح، فالحقيقة في مقابل المجاز، والصريح في مقابل الكناية، فيكون هذا المقابل بالضرورة في الألفاظ غير الصريحة باعتبار استعمال اللفظ.

المسألة الأولى: الحقيقة.

لما كانت الحقيقة لا تتناول إلا في مقابلة المجاز، اقتضى هذا اتباع مسلك نتناول من خلاله بعض مباحث المجاز التي يصعب انفكاك دراستها عن دراسة الحقيقة، لأن دراسة هذه المباحث المشار إليها، هو دراسة لأمر ضروري، لما له من الارتباط بمباحث الحقيقة. مضافا إلى ذلك أن طبيعة البحث تحتم تناوله على هذه الطريقة لأنه استجلاء لروح التشريع من مصادره، وليس دراسة تقليدية بحتة، تتناول المباحث على طريقة روتينية. وهذا أمر قد لحظته في كتب الأصول، فجلها على طريقة واحدة، فيأتي المتأخر فيعيد نفس الأفكار على النسق نفسه، وأكثر جهده أنه يعتمد على أسلوبه الخاص.

النقطة الأولى: تعريف الحقيقة.

147- زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم. (**5** / **342**).

148- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2** / **6-8**).

أولا: الحقيقة لغة.

الحقيقة: فعيلة من الحق، ثم إن كان بمعنى الثابت، فهي اسم فاعل، وإن كان بمعنى المثبت، فهي اسم مفعول[149].

ثانيا: الحقيقة اصطلاحا: قال ابن قدامة: (هي اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي)[150].

النقطة الثانية: منزلة الحقيقة الشرعية من نظرية روح التشريع.

لولا الانضباط بمسلك أهل الحق في فهم الألفاظ الشرعية على حقائقها ما لم يقم دليل على إرادة غيرها، لضاعت الشريعة. فالحقيقة هي أم اللسان، ومنهج البيان، والأصل الذي لا يصح العدول عنه إلا بشهادة العدول؛ وضرورتها في فهم الخطاب الشرعي واستنباط الأحكام بالمكان الذي لا ينكر، فلو سلطت عليها وسائل تبطلها، للزم من ذلك انعدام وظيفة البيان، -والحال أن الرسول ﷺ قد بين عن الله تعالى البلاغ المبين- مما يؤدي إلى تبدل الشريعة وانقلابها ظهرا لبطن.

ويمكن أن يستدل لهذا بكون العلماء نصوا على جعل الأصل في الخطاب: الحقيقة، وهذا ظاهر لا يعدل إلى غيره من التأويل بادعاء المجاز، إلا بما يصلح لذلك، وفي هذه النقطة يكون التركيز على قانون فهم الحقيقة، وترتيب أنواعها، لتحصيل المطلوب من الخطاب، حسب القواعد العلمية، فأقول وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

الحقائق ثلاثة أنواع: وضعية وعرفية وشرعية[151]. وفيما يلي عرض لها مع بيان أولاها بالتقديم في حالة التعارض.

149- شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**149/1**).

150- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**8/2**).

151- اظ: الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (**52/1**). التحبير شرح التحرير: المرداوي. (**1 / 326**).

أولا: الحقيقة الوضعية.

أما الحقيقة الوضعية: فهي: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي. لذلك يقال عنها أيضا: (ما وضعها واضع اللغة، كالدابة: لكل ما دب على وجه الأرض، والصلاة للدعاء)[152].

قال ابن بدران في شرح تعريف ابن قدامة الآنف: (واللفظ المستعمل، جنس يشمل الحقيقة والمجاز، كلاهما لفظ مستعمل، وقوله: في موضوعه الأصلي، فصل أخرج المجاز، لأنه مستعمل في غير موضوعه الأصلي)[153].

ثانيا: الحقيقة العرفية.

وأما العرفية: فإن الاسم يصير عرفيا باعتبارين:

أ- : أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية، كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب[154].

ب-: أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولا، بل هو مجاز فيه كالغائط والعذرة والراوية، وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعذرة فناء الدار، والراوية الجمل الذي يستقى عليه، فصار أصل الوضع منسيا، والمجاز معروفا سابقا إلى الفهم، إلا أنه ثبت في عرف الاستعمال، لا بالوضع الأول.[155]

ثالثا: الحقيقة الشرعية.

وأما الشرعية: فهي ما وضعها الشارع[156]، كالأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، كالصلاة والصيام والزكاة والحج، وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة[157].

152- الفروق مع هوامشه: القرافي. (1 / 313).

153- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (8/2).

154- اظ: الفروق مع هوامشه: القرافي. (1 / 313).

155- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (2/9-10).

156- الفروق مع هوامشه: القرافي. (1 / 313).

157- نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (2/10-11).

أ-: ثبوت الحقيقة الشرعية ولزوم الحمل عليها.

وينبغي التنبيه هنا إلى أنه لم يقع الاتفاق بين العلماء إلا على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية، كما نقله الشوكاني[158]، وأما الحقيقة الشرعية، ففيها نزاع، وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى، فجمهور العلماء على إثباته، وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وبعض المتأخرين، ورجحه الرازي إلى أنها مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية، لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع.

واستدل الجمهور بأن الصلاة –مثلا- في لسان الشارع وأهل الشرع، هي: معنى للأفعال المخصوصة، وهذا المدلول هو المتبادر عند الإطلاق، وذلك علامة الحقيقة مع أن معناها لغة هو الدعاء، ولم يأت المخالف بما يصلح للاستدلال[159].

قال ابن القيم: (الشارع يتصرف في الأسماء اللغوية بالنقل تارة، وبالتعميم تارة، وبالتخصيص تارة، هكذا يفعل أهل العرف، فهذا ليس بمنكر شرعا ولا عرفا)[160].

وثمرة الخلاف هي في تفسير الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، إذا لم تصحبها قرينة تعين معناها، هل تحمل على المعنى الشرعي، كما هو مذهب الجمهور، أم تحمل على المعنى اللغوي، كما ذهب إليه طائفة من أهل الكلام؟

والناظر فيما استدل به منكرو الحقائق الشرعية، يلحظ ضعف مدركهم، كقولهم: إن تلك الألفاظ لو لم تكن مجازات عربية، بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني، لكانت غير عربية فلا يكون القرآن عربيا[161].

158- اظ: إرشاد الفحول: الشوكاني. (**63/1**).

159- اظ: م.ن: (**63/1** -**66**) و: نزهة الخاطر العاطر:ابن بدران. (**10/2-12**).

160- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**154/1**).

161- اظ: نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**12/2**).

وهذا الكلام منقوض بكون ما تصوره الشرع من العبادات، ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف، إما النقل وإما التخصيص، وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جدا، وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، وبالتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه[162].

وكذلك قولهم: إن الشارع لو وضع للمعاني الشرعية أسماء، كما ذكرتم، لوجب أن عرف الأمة ذلك بطريق علمي أو توقيفي، لكنه لم يعرفهم ذلك، فلا يكون قد وضع للمعاني الشرعية أسماء وضعا استقلاليا[163].

وهذا أيضا ليس بشيء، وهو إنما يجب إذا لم يعلم مقصود الشارع بالقرائن والتكرير، فإذا فهم حصل الغرض، فعند الإطلاق الشرعي للألفاظ يجب أن تحمل على المعنى الشرعي، أي: الحقيقة الشرعية، لأن الإطلاق إطلاقه، وليس إطلاق أهل اللغة، فالعادة أن الشارع يستعمل الألفاظ على عرفه، فلا تكون بحال مجملة[164].

والناظر في النصوص يلحظ أن الأسماء الواردة فيها على ثلاثة أنحاء منها ما يعرف معناه بالشرع كالصلاة والزكاة وهذا قد بينه الله تعالى ورسوله ﷺ ومنها ما يعرف حده باللغة كالشمس والقمر ومنها ما يعرف حده بعرف الناس كالبيع والنكاح، وقد عرف السلف المعنى المراد بالثاني والثالث لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حد شرعي ولا لغوي[165].

قال ابن تيمية: (الاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه، لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو، كيف ما كان الأمر، فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر، فإنه قد بين أن كل مسكر خمر، فعرف المراد بالقرآن، وسواء

162- اظ: روضة الناظر بشرح ابن بدران: ابن قدامة. (**2/13-14**).

163- اظ: نزهة الخاطر العاطر: ابن بدران. (**2/13**) و: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1/154**).

164- اظ: م.س: (**2/14**).

165- اظ: مجموع الفتاوى: (**19/ 235**).

كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر، أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك، إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم .. وإذا كان الأمر كذلك، فما أطلقه الله من الأسماء، وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله.)[166].

فكأن ابن تيمية يجعل ثمرة الخلاف عديمة، إذ المقصود عنده معرفة مراد الشارع بقطع النظر عن النقل أو الزيادة.

فالحمل على الحقيقة الشرعية هو المتعين، لأنه يجب اتباع عرف صاحب الشريعة، فأمام عرفه يطرح عرف أهل اللغة وغيره، ورغم أن الشريعة عربية تفهم على قانون كلام العرب، إلا أن عرف صاحب الشريعة أخص من عرف أهل اللسان، لأن لصاحب الشريعة مرادا يريد تبليغه، واتخذ لذلك اللسان العربي وسيلة، فاللسان العربي وسيلة لإبلاغ مراد الشارع، وليس وسيلة لإبلاغ مراد أهل اللسان، لأن الخطاب خطابه لا خطابهم، إذ هو منزل الكتاب فلا ينبغي تقييد مراده بمراد أهل اللسان، بل الألفاظ تفهم على مراده لا على مرادهم، لذلك ينبغي مراعاة عرف صاحب الشريعة مطلقا، لأن الغاية من البحث في معاني الألفاظ هي معرفة مراده، فإذا وجدناه كان المعنى اللغوي أو الاصطلاحي مهدورا.

ومن أمثلة ذلك، أنهم ذكروا أن لفظ القرء عند أهل اللسان يطلق على الطهر، كما يطلق على الحيض، ولكن التأمل في الخطاب الشرعي وعادة صاحب الشريعة، يلحظ أنه لم يستعمله إلا في الحيض، فكأنه قيد الإطلاق اللغوي، لذلك ينبغي حمله على عادة لسان الشريعة، قال ابن القيم: (إن لفظ القرء لم يستعمل في كلام الشارع إلا للحيض، ولم يجئ عنه في موضع واحد استعماله للطهر، فحمله في الآية على المعهود المعروف من خطاب الشارع أولى)[167].

166- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** /**235**).

167- زاد المعاد: ابن القيم. (**209/5**).

ومن اقتصر في فهم الألفاظ على مجرد التراكيب اللغوية، من غير نظر إلى عرف صاحب الشريعة، فإنه لا محالة واقع في الخطأ. كذلك من رام إعراب القرآن مكتفيا بالنظر في التراكيب اللغوية، من غير لحظ مقصود الشارع وعرف خطابه، فإنه واقع في الخطأ لا محالة، ومن لطيف محفوظاتي في الصغر: (الإعراب فرع المعنى)[168]، أي أن إعراب الكلمة يتبين من فهم المعنى أولا، فإذا فهمنا المعنى سهل الإعراب.

قال ابن القيم: (لا يجوز أن يحمل كلام الله عز وجل، ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي، الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى، في سياق آخر وكلام آخر فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن).[169]

وقال السيوطي[170]: (أما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان ..:

أحدهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

168- كثيرا ما كنا نسمع هذه العبارة عن بعض معلمينا المهتمين بالإعراب في الطور المتوسط لذلك انتقشت في الذهن ورسخت في العقل على تعاقب السنين، وقد ذكرها غير واحد من الباحثين منهم: الزركشي في البرهان في علوم القرآن: ت: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية، ط:**1**، **1376** هـ - **1957** م، (**302/1**). ومحمد سالم صالح في: أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى: (**37/1**).

169- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**538-537/3**).

170- عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين (**849 - 911** هـ، = **1445 - 1505**م): إمام حافظ مؤرخ أديب. له نحو **600** مصنفا، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيما ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويا عن أصحابه جميعا، كأنه لا يعرف أحدا منهم، فألف أكثر كتبه. وكان الأغنياء والأمراء يزورونه ويعرضون عليه الأموال والهدايا فيردها. وطلبه السلطان مرارا فلم يحضر إليه، وأرسل إليه هدايا فردها. وبقي على ذلك إلى أن توفي. من كتبه: (الإتقان في علوم القرآن) و(الأشباه والنظائر) في العربية، و(الأشباه والنظائر) في فروع الشافعية و(تدريب الراوي) في شرح تقريب النواوي، وغيرها. الأعلام: الزركلي. (**3 / 301**).

والثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان. والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام)[171].

ب-: أمثلة من أخطاء المعربين بمجرد التراكيب اللغوية من غير مراعاة المعاني الشرعية.

ذكر المحققون في إعراب كلمة التوحيد: (لا إله إلا الله) أن: (لا) نافية للجنس، و(الإله) اسمها، وخبرها محذوف تقديره (بحقّ)،فيصير المعنى (لا معبود بحقّ إلا الله)، وهذا التقدير هو الصحيح بيقين، ويخرج به كل معبود عُبد بغير حق، وهو كل ما سوى الله من ملك مقرب، أو نبيّ مرسل أو عبد صالح،أو شجر أو حجر أو شمس أو قمر أو غيرها.

ولا يُستثنى من النفي إلا من عُبد بحق، وليس ذلك إلا الله تعالى وحده، كما قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} [الحج : **62**]. أي: هو الإله الذي لا تنبغي العبادة إلا له، وكل ما عُبد من دونه تعالى فهو باطل لأنه لا يملك ضرا ولا نفعا، ولأنه العليّ الذي لا أعلى منه، الكبير الذي هو أكبر من كلّ شيء[172].

ولكن النحاة قدروا المحذوف بقولهم: (في الوجود)، وهذا خطأ لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة، وتقدير الخبر بلفظ (في الوجود) لا يحصل به المقصود من بيان أحقية ألوهية الله سبحانه، وبطلان ما سواها، لأن لقائل أن يقول: كيف تقولون: (لا إله في الوجود إلا الله)، وقد أخبر الله سبحانه عن وجود آلهة كثيرة للمشركين كما في قوله سبحانه: {وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ} [هود : **101**]،

171- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي. (**2282/6**).

172- اظ: تفسير ابن كثير: (**6 / 350**).

وقوله سبحانه: {فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ} [الأحقاف : **28**].

فلا سبيل إلى التخلص من هذا الاعتراض، وبيان عظمة هذه الكلمة، وأنها كلمة التوحيد المبطلة لآلهة المشركين، وعبادتهم من دون الله، إلا بتقدير الخبر بغير ما ذكر النحاة، وهو كلمة (حق) لأنها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة، وتبين أن الإله الحق، والمعبود بالحق هو الله وحده، كما نبه على ذلك جمع من أهل العلم منهم أبو العباس ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم وآخرون.[173]

ذلك بأن عمل النحاة الأوائل كان غير بعيد عن روح اللغة، وارتباطها بالحس والنفس، واتسمت تعليلاتهم بالتزام موافقة الإعراب للمعنى، وبالبعد عن الفرض والتخيل والجدل[174]، ولكن بعد ذلك تأثر النحو بالفلسفة كثيرا، فصار التعليل النحوي فلسفيا، وأضحى العامل ذا تأثير كبير في النحو كله، حتى أهمل معه مراعاة المعنى[175].

فالمعنى هو المعول عليه في الإعراب عند المحققين الأوائل، وقد كان سيبويه يستدل بالمعنى للوصول إلى الإعراب. فمن ذلك استدلاله بالمعنى على جواز رفع بعض المصادر على الابتداء، وإن كانت نكرات نحو قولك: سلام عليك، وعلى جواز رفع الاسم المشتغل عنه في مثل: زيد ضربته.

173- اظ: شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي. ت: جماعة من العلماء. المكتب الإسلامي، بيروت ط:**4**، **1391**هـ، (ص: **598**).

174- اظ: النحو العربي، العلة النحوية: نشأتها وتطورها (ص: **57-58**) نقلا عن: من نحو المباني إلى نحو المعاني: د/ محمد طاهر الحمصي. دار سعد الدين، ط:**1**، **1424**هـ-**2003**م، (ص: **9**).

175- اظ: من نحو المباني إلى نحو المعاني: محمد الطاهر الحمصي. (ص: **9**).

وكذلك الفراء[176] كان يستدل بالمعنى على الإعراب في كتابه معاني القرآن، إلا أن فارس هذا المضمار بحق، هو: عبد القاهر الجرجاني[177] في كتابه: دلائل الإعجاز. - بخلاف سائر كتبه التي كان فيها ككثير من المتأخرين -، فقد ضرب في القضية بسهم وافر، فقد كان ينظر للمعنى في الإعراب، مثل نظره في قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا} [الحديد : **27**].

فقد ذكر أن رهبانية إما منصوبة بالعطف على رحمة، وإما منصوبة بإضمار فعل يفسره الظاهر، ورجح هذا الوجه الثاني، وأبطل الأول بدلالة المعنى، لأن الله تعالى لم يرض لهم الرهبانية، لذلك قال ابتدعوها، فلو كانت معطوفة على رحمة لكانت ابتدعوها صفة لها، ولو كان الأمر كذلك لكان حكمها حكم الرحمة، ولكنها مختلفة عن الرحمة، لذلك وصفت بأنها مبتدعة، وما كان مبتدعا فلا يكون حكمه حكم الرحمة[178].

فلما لم تراع روح الشريعة والنصوص، ومقصود الشارع ومعانيه، ترتب من الأخطاء ما مضت الإشارة إلى بعضه، وقد تنبه محققو النحاة إلى خطورة هذا المزلق، وأن تغييره للمعاني، وطمسه لروح التشريع أعظم من تغيير منار الأرض، قال عبد القاهر الجرجاني في بيان قيمة لحظ المعنى وقد عبر عنه بالنظم: (هذا هو السبيل، فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو، قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه

176- الفراء (- **207**) يحيى بن زياد الكوفي النحوي هو أجل أصحاب الكسائي، كان رأسا في النحو واللغة. قال ابن الأهدل في تاريخه: الإمام البارع يحيى بن زياد الفرائي، قيل: لولاه لما كانت العربية لأنه هذبها وضبطها. وعجب له تعظيم الكسائي وهو أعلم بالنحو منه. قال: أموت وفي نفسي من "حتى" شيء لأنها تجلب الحركات الثلاث. اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. (**1** / **372** رقم **368**)؛ و: شذرات الذهب: ابن العماد. (**2** / **19**).

177- شيخ العربية، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني. أخذ النحو بجرجان عن أبي الحسين محمد ابن حسن ابن أخت الأستاذ أبي علي الفارسي. وصنف شرحا حافلا (للإيضاح) يكون ثلاثين مجلدا، وله (إعجاز القرآن) ضخم، و(مختصر شرح الإيضاح)، ثلاثة أسفار، وكتاب (العوامل المائة)، وكتاب (المفتاح)، وفسر الفاتحة في مجلد، وله (العمد في التصريف)، و(الجمل) وغير ذلك. وكان آية في النحو. (**471**هـ أو **474**هـ= ؟). سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**18** / **432**).

178- اظ: المقتصد: (**239/1**) نقلا عن: من نحو المباني إلى نحو المعاني: محمد الطاهر الحمصي. (ص: **12**-**13**).

المعاملة، فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له؛ فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه)[179].

وقد أورد ابن هشام[180] أمثلة كثيرة بني فيها على ظاهر اللفظ، ولم ينظر في موجب المعنى، فحصل الفساد، وبعض هذه الأمثلة وقع للمعربين فيه وهم بهذا السبب، من ذلك قوله تعالى: {أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ} [هود : **87**]، فإنه يتبادر إلى الذهن عطف (أن نفعل) على (أن نترك) وذلك باطل، لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون، وإنما هو عطف على (ما) فهو معمول للترك، والمعنى: أن نترك أن نفعل .. وموجب الوهم المذكور أن المعرب يرى (أن) والفعل مرتين وبينهما حرف العطف[181].

179- دلائل الإعجاز. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. ت: د.محمد التنجي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1995**م، (**78/1**). أراد عبد القاهر بكتابه دلائل الإعجاز أن يرد على من كانوا يرجعون إعجاز القرآن إلى الألفاظ، ورفض أن يكون الإعجاز راجعًا إلى المفردات أو حتى معانيها؛ أو جريانها وسهولتها وعذوبتها وعدم ثقلها على الألسنة. كما رفض أن يكون الإعجاز راجعًا إلى الاستعارات أو المجازات أو الفواصل أو الإيجاز، وإنما رد إعجاز القرآن إلى حسن النظم. ومجمل نظريته أن نظم الكلام سر بلاغته، وأن الألفاظ خدم للمعاني، وأنها لا تكون بليغة حتى ترتب وتؤلف في عبارات. فلا اعتداد بمعاني الكلمات المفردة إن لم تنتظم في سياق تركيبي، وهو ما يعرف بالنحو، فهو يرى أن الدلالة المعجمية معروفة لمعظم أهل اللغة ولكن دلالة اللفظة التي تكتسبها خلال نظمها في سياق تركيبي هي التي يسعى إليها مستخدم اللغة، لاختلاف دلالة اللفظة تبعًا للتركيب النحوي الذي تنتظم فيه، والمواضع المختلفة التي تحتلها في السياقات الناتجة عن أصل سياقي واحد.
اظ: الموسوعة العربية الميسرة: إشراف: محمد شفيق غربال. دار إحياء التراث العربي. **1965**م، (**621/1**)، وانظر أيضا: الموسوعة العربية العالمية: عند ترجمته: الجرجاني، عبد القاهر.

180- عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (**761**=؟): من أئمة العربية. قال ابن خلدون: ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه. من تصانيفه: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. وقطر الندى. وغيرهما. الأعلام: الزركلي. (**4 / 147**).

181- اظ: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري. ت: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. دار الفكر، بيروت، ط:**6**، **1985**م، (**1 / 686**).

ج-: تفسير النصوص على الحقائق الشرعية، هو الدرع الواقية من التحريف.

فقانون تفسير النصوص على حقائقها الشرعية دون حقائقها اللغوية –وهو نوع مجاز-، هو الذي يحمي الشريعة من التبديل، والدين من التغيير، وعلى مقتضاه يفهم عن الشارع مراده، وعلى منهاجه تستلهم روح التشريع، وهذا هو أصل كل الأصول، فإذا انهدم لم يقم بعده للشريعة أصل، وعدم الالتزام بهذا القانون لا يضيع روح التشريع فحسب، بل يقلب المفاهيم، وينكسها ويبطل الحقائق. فتقديم الحقيقة اللغوية على الشرعية بلا موجب لذلك، ولا برهان بين، يؤدي إلى الخروج عن مراسيم الشريعة، كما حدث لطوائف حاولوا فهم النصوص اكتفاء بعلمهم باللغة، بل القول بأن اللفظ مجمل حين لا تظهر قرينة تلحقه بالمعنى الشرعي، أو اللغوي، هو قول يسد باب الفهم، ويعطل النصوص ويوقف الحركة.

كذلك الحال إذا تعذر الحمل على الحقيقة الشرعية، فإن اللجاج على ذلك يؤدي إلى نوع تحريف، يناقض مقاصد الشريعة وروح الفقه.

قال الشنقيطي: (إن اللفظ إما أن يبقى على أصل وضعه، أو يغير عنه، فإن غير فلا بد أن يكون ذلك التغيير من قبل الشرع، أو من قبل عرف الاستعمال، أو من قبل استعمال اللفظ في غير موضعه لعلاقة بقرينة، فالأول الوضعية، والثاني الشرعية، والثالث العرفية، والرابع المجاز.

والتحقيق: حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية، ثم العرفية، ثم اللغوية، ثم المجاز عند القائل به، إن دلت عليه قرينة)[182].

وقال الشوكاني: (من زعم أن حرفا من حروف الكتاب والسنة لا يراد به المعنى الحقيقي، والمدلول الواضح، فقد زعم على الله ورسوله زعما يخالف اللفظ الذي جاءنا عنهما، فإن كان ذلك لمسوغ شرعي، تتوقف عليه الصحة الشرعية، أو العقلية التي يتفق العقلاء عليها، -لا مجرد ما يدعيه أهل المذاهب والنحل على العقل، مطابقا لما قد حببه

---

182 مذكرة أصول الفقه: الشنقيطي: (ص: **175** بتصرف يسير).

إليهم التعصب، وأدناه من عقولهم البعد عن الإنصاف- فلا بأس بذلك، وإلا فدعوى التجوز مردودة، مضروب بها في وجه صاحبها)[183].

فالحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية، رغم أن الأوضاع العرفية طارئة على اللغة[184]، قال القرافي: (قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام: إن القراء التزموا قاعدة أن المعرف باللام للعموم في الأصول، وخالفوها في الفروع حيث قالوا: لو قال الطلاق يلزمني بغير نية لم يلزمه إلا طلقة واحدة. فقال: سبب المخالفة، أن الأيمان تتبع المنقولات العرفية دون الأوضاع اللغوية إذا تعارضا، وقد انتقل اللام في الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس، فلذا كان الحالف لا يلزمه إلا الماهية المشتركة، فلا تزيد اللام له على الواحد)[185].

فالخروج بالألفاظ عن الحقيقة الشرعية إلى غيرها من الحقائق الوضعية أو العرفية من غير برهان، هو من جنس تحريف الشريعة، ومن أعظم العقبات التي تحول دون فهم النص، واستجلاء روح التشريع، بل قد يكون على خلاف روح التشريع وعكسه تماما، مضافا إلى ذلك أنه يورث الخلاف بين الأمة، لعدم ضبط قاعدة الفهم لنصوص الكتاب والسنة، وهذا نفسه موجب لتفاقم البدع والأهواء.

قال ابن تيمية: (وأهل البدع إنما دخل عليهم الداخل، لأنهم أعرضوا عن هذه الطريق، وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها، إما في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله ورسوله، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله فإنها تكون ضلالا. ولهذا تكلم أحمد في رسالته المعروفة في الرد على من يتمسك بما يظهر له من القرآن، من غير استدلال ببيان الرسول والصحابة والتابعين ...

---

[183]- أدب الطلب ومنتهى الأرب: الشوكاني. ت: عبد الله يحي السريحي. دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1419**هـ-**1998**م، (ص: **235-236**).

[184]- اظ: الفروق مع هوامشه: القرافي. (**1 /314، 317**).

[185]- م.ن: (**3 / 296**).

وهذه طريقة سائر أئمة المسلمين، لا يعدلون عن بيان الرسول، إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا، ومن عدل عن سبيلهم وقع في البدع)[186].

فالخروج عن الأصل الذي هو فهم الألفاظ على حقيقتها الشرعية إلى حقائقها العرفية أو اللغوية، هو في الإضرار بالخطاب، والتحريف للمقاصد، أشد من وضع الأحاديث، الذي قال فيه النبي ﷺ: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[187]، لأن أمر الوضع بيّنٌ، أما الانعطاف عن المعنى الشرعي إلى غيره من غير دليل، فهو ليس ببيّن إلا للنادر من العلماء في بعض أفراده، حتى ذكر ابن تيمية أن بعض المصنفين حين يصنفون في اختلاف العلماء، يذكرون الأقوال في المسألة المختلف فيها، وهي أقوال كلها خاطئة، ولا يذكرون القول الصحيح، بل لعلهم لا يعرفونه أصلا، فلا يشعرون به.

قال: (وكثيرا من الكتب المصنفة في أصول علوم الدين وغيرها، تجد الرجل المصنف فيها في المسألة العظيمة، كمسألة القرآن، والرؤية، والصفات، والمعاد، وحدوث العالم، وغير ذلك، يذكر أقوالا متعددة، والقول الذي جاء به الرسول وكان عليه سلف الأمة ليس في تلك الكتب، بل ولا عرفه مصنفوها، ولا شعروا به)[188].

فتفسير النص بغير المراد الشرعي، مع العلم بذلك، إحداث في الدين، ومضاهاة لمن يستجيز الاختراع والوضع على رسول الله ﷺ. فهذا ظلم وضلال وإفساد للدين على الخلق ودخول في قوله ﷺ: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[189]، بل الشر في هذا التفسير للنص بغير مراد الشارع، أعظم من مجرد الوضع في الحديث، لأنه مبدل للثقة بالألفاظ، وقاطع لطريق الاستفادة والفهم من القرآن والسنة بالكلية.[190]

186- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**288/7** باختصار).

187- صحيح البخاري: كتاب الجنائز. باب ما يكره من النياحة على الميت. (**434/1** برقم: **1229**).

188- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**115/12**).

189- سبق تخريجه: (ص: **500**).

190- اظ: إحياء علوم الدين: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. دار المعرفة، بيروت، (**1 /37- 38**).

د-: أمثلة عن حقائق شرعية نحي بها إلى غير معانيها، كالمعاني الاصطلاحية ونحوها.

كثيرا ما ترد الألفاظ في القرآن والسنة بمعان مقصودة من الشارع، يفهمها الصحابة على مراده، لأنه نزلت بلسان عربي مبين، هم أهل فصاحته وبيانه، مع طول صحبتهم للنبي ﷺ وعلمهم بأحواله، ومشاهدتهم للدلائل والقرائن والأمارات وسائر الأحوال، التي كانت تصاحب إصدار الأحكام؛ ولكن مع مرور الزمن، واستقلال الفنون بعضها عن بعض، يصير لتلك الألفاظ معان زائدة على المعاني الشرعية الأصلية، أو يكون للفظ عدة أوجه من المعاني فيلغيها الاصطلاح، ويقتصر على بعضها، فيحدث بذلك من الخطأ للمتأخرين ما يدفعهم إلى جهل مراد الشارع بالخطاب الشرعي.

وقد نبه الشيخ ابن باديس[191] إلى خطورة هذا المسلك، لما عالجه من صنوف البدعة والشعوذة، فقال: (فيا أيها المسلمون تثبتوا في الحقائق الشرعية، واطلبوا تفسيرها من صاحب الشريعة، أو ممن قرب زمنُه من زمنِه، ولا تعتمدوا في فهم حقائق دينكم على عرفكم وعادتكم، فإن الجهل بالسنة، وخروج أمر العامة من يد العاملين بها، مما ابتليت به الأمة الإسلامية قديما)[192].

191- عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس المعروف بعبد الحميد بن باديس (**1889**م = **1940**م). من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام ولد بمدينة قسنطينة، ونشأ في أسرة كريمة مشهورة بالعلم والأدب، فعنيت بتعليم ابنها وتهذيبه، فحفظ القرآن وهو في الثالثة عشرة من عمره، وتعلّم مبادئ العربية والعلوم الإسلامية ثم سافر إلى تونس في سنة (**1326**هـ= **1908**م) وانتسب إلى جامع الزيتونة، فتخرج في سنة (**1330**هـ= **1912**م) حاملاً شهادة "التطويع" وعاد إلى بلاده فحاك أعداؤه المكائد ضده فرحل إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، كما اتصل بعدد من علماء مصر والشام، وتتلمذ على الشيخ حسين أحمد الهندي الذي نصحه بالعودة إلى الجزائر، واستثمار علمه في الإصلاح، إذ لا خير في علم ليس بعده عمل، فعاد إلى الجزائر وبدأ جهوده الإصلاحية ثم تنادى مع جماعة من العلماء إلى إنشاء جمعية تناهض أهداف المستعمر الفرنسي، وجعلوا شعارها: "الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا"، وانتخبوا ابن باديس رئيسًا لها. وكان شديد الحملات على الاستعمار الفرنسي، حاولت الحكومة الفرنسية إغراءه ببعض المناصب فامتنع واستمر في جهاده وقد أتت دعوته ثمارها، وساعدت في تحرير الجزائر من براثن الاحتلال الفرنسي، وإن ظلت تعاني من آثاره. اظ: معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض. مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط:**2**، **1400**هـ-**1980**م، (ص:**28**-**29**).

192- مجالس التذكير من حديث البشير النذير: عبد الحميد بن باديس. دار البعث، قسنطينة، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م، (ص: **202**).

ونأخذ على هذا مثالين يوضحان المقصود:

المثال الأول: لفظ القضاء.

عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: "إذا سمعتم الإقامة، فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار، ولا تسرعوا، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا"[193]، وفي لفظ: "فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاقضوا"[194].

وقد استدل بلفظ: "فاقضوا" من يرى أن المسبوق في الصلاة يقضي ما فاته بعد سلام الإمام ولا يتم، ولكن الصحيح أنه يتم كما في اللفظ الأول، ولا مخالفة بين لفظ: (اقضوا) ولفظ: (أتموا)، لأن من نصب الخلاف بينهما، قد فسر لفظ القضاء ببعض معناه، وهو المقصور على المعنى الذي اصطلح عليه المتأخرون، وهو الإتيان بالعبادة بعد فوات وقتها، بينما معناه في الكتاب والسنة هو بمعنى الأداء والإتمام والفراغ كما في اللفظ الأول، وهو بهذا المعنى وارد كثيرا، كما قال تعالى: {فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ} [البقرة : **200**] أي أتممتم مناسككم، وقال: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ} [الجمعة : **10**]، أي: تمت الصلاة؛ فالقضاء معناه الإتمام، ويرد كذلك بالمعنى المصطلح عليه عند المتأخرين، لكن غلب المعنى الاصطلاحي على معنى الإتمام الوارد في القرآن[195].

المثال الثاني: لفظ لا ينبغي.

ومثاله أيضا لفظ: (لا ينبغي)، فإنه مستعمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ في المحرم، أو المستحيل، كما في قوله تعالى: {وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا} [مريم : **92**] وقوله: {وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ۝ وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ} [الشعراء : **210** ، **211**]، وكما في قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: "كذبني ابن آدم وما ينبغي له،

193- صحيح البخاري: كتاب الأذان. باب لا يسعى إلى الصلاة وليأت بالسكينة والوقار. (**228/1** برقم: **610**).

194- سنن النسائي: ت: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب. ط:**2**، **1406**هـ – **1986**م. كتاب الإمامة. باب السعي إلى الصلاة. (**2 / 114** برقم: **861**).

195- اظ: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. إدارة الطباعة المنيرية، (**3 / 164**).

وشتمني ابن آدم وما ينبغي له"[196] وقوله ﷺ في لباس الحرير: "لا ينبغي هذا للمتقين"[197].
أما في الاصطلاح الحادث فلفظ: (لا ينبغي) لا يستفاد منه إلا مجرد كراهية الشيء.

قال ابن القيم: (فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، أما المتأخرون فقد اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث، فغلط في ذلك؛ وأقبح غلطا منه من حمل لفظ الكراهة أو لفظ (لا ينبغي) في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث، وقد اطرد في كلام الله ورسوله استعمال: (لا ينبغي) في المحظور شرعا أو قدرا في المستحيل الممتنع)[198].

فالحاصل، أن الألفاظ يجب أن تفهم على حقائقها الشرعية، فالخروج بها عن حقائقها الشرعية إلى الحقائق العرفية أو اللغوية من غير دليل على ذلك، هو أعظم سبيل تبدل به الشرائع، فلا أعلم سبيلا لتغيير معالم الدين من تفسير الألفاظ الشرعية بالمعاني الاصطلاحية الحادثة، وهو باب دخل منه عامة البلاء على علوم الأمة، بل عد أحد نوعي التحريف والتبديل[199]، وهو بلا شك أدق النوعين وأعظمهما ضررا وأبعدهما أثرا.

قال ابن تيمية: (ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله، أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها)[200].

196- صحيح البخاري: كتاب التفسير. باب قول الله: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة : **31**]، (**1629/4** برقم: **4212**).

197- صحيح البخاري: أبواب الصلاة في الثياب. باب من صلى في فروج حرير ثم نزعه. (**147/1** برقم: **368**).

198- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1 / 43**).

199- التحريف نوعان نوع يقع بتبديل نفس كلام الله تعالى، ونوع يقع بتأويله على وجوه فاسدة لذلك اختلفوا في تحريف اليهود للتوراة هل هو من النوع الأول أم من النوع الثاني؟ وقد حكى الخلاف العلامة الآلوسي في: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: (**102/3**)، ولكن الناظر في واقع كتب اليهود والنصارى اليوم يوقن أنهم تلبسوا بالنوعين معا وأن حركة التحريف لا تزال مستمرة. قال أبو حيان: (الصحيح أن تحريف الكلم عن مواضعه هو التغيير في اللفظ والمعنى، ومن اطلع على التوراة علم ذلك حقيقة). البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي الغرناطي. دار الفكر، بيروت، لبنان، **1425**هـ-**2005**م، (**4 / 205**).

200- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**12 /107**).

المسألة الثانية: الصريح.

النقطة الأولى: تعريف الصريح.

الصريح يقابل الكناية، وهو من الدلالات اللفظية الصريحة، فاسمه يدل عليه، فهو اسم على مسمى.

فهو: البين الواضح، واشتقاقه من الصراحة، وهي الخلوص والوضوح[201]، ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية[202].

أما اصطلاحا: فهو اللفظ الذي انكشف المراد منه في نفسه بحيث لا يحتاج غيره ليكون بينا، فلا يحتاج إلى قرينة ولا تفسير[203]. فقد ظهر منه المراد ظهورا تاما بالاستعمال[204]. فيدخل فيه المبين والمحكم[205].

وليس بخاف بعد هذا، السر في إدراجه في الدلالات الصريحة.

وقد يكون سبب الصراحة فيه، كثرة الاستعمال لذلك كان شاملا للحقيقة والمجاز، فقد يكون حقيقة، وقد يكون مجازا[206]. فالصريح أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا.

فالحقيقة التي لم تهجر، من الصريح، لأنها بقيت مستعملة فيما وضعت له، والمجاز الغالب في الاستعمال من الصريح، كقولك: أكلت من هذه الشجرة، فيفهم السامع دون تأمل أن المقصود من ثمرها، وذلك أن الحقيقة في مثل هذا الموطن قد صارت مهجورة[207].

201- اظ: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة. دار السلام، ط:**2**، **2000**م، (ص: **161**).

202- اظ البحر المحيط: الزركشي. (**597/1**).

203- اظ: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة. (ص:**161**).

204- اظ: معجم أصول الفقه: خالد رمضان حسن. الروضة، ط**1**، **1998**م، (ص: **163**).

205- اظ: البحر المحيط: الزركشي. (**597/13**).

206- اظ: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة. (ص:**161**).

207- اظ: م.ن: (ص:**161**).

النقطة الثانية: حكم الصريح.

والصريح يوجب ثبوت معناه من غير توقف على النية، فهو ثابت نواه القائل أو لم ينوه، فمن قال لزوجته: أنت طالق، كانت طالقا، ولو لم ينو الطلاق ما دام قاصدا للفظ الطلاق. فاللفظ يثبت الحكم، لأن المعنى نيط باللفظ، فكان اللفظ قائما مقام المعنى[208]، فتعلق الحكم بعين الكلام ونفسه، وقيامه مقام معناه، حتى استغنى عن العزيمة والنية حقيقة كان أو مجازا[209].

قال زيدان: (وحكم الصريح ثبوت موجبه بلا نية، أي: تعلق الحكم بنفس الكلام دون توقف على نية المتكلم، أي: سواء نوى معناه أو لم ينوه، لظهور معناه ووضوحه، كلفظ الطلاق جعله الشارع سببا لوقوع الفرقة، فيثبت هذا الحكم قضاء بمجرد التلفظ بلفظ الطلاق، إذا ما توافرت شروط صحة الطلاق، ولا يصدق في أنه نوى الخلاص من القيد، لأن اللفظ صريح في الطلاق، فيحكم القاضي بظاهره).[210]

ومن هنا بدت منزلته في فهم النص، والمساعدة على رسم روح التشريع، فهو يريح من عناء التكلفات والتجويزات والاحتمالات، لا سيما في أبواب البيع والطلاق والنكاح والقذف[211]. وما كان كذلك كان دالا على مقصد الشارع كأخذ اليد لمسا. ولكشفه عن المعاني الشرعية وتقريبه سبيل استلهام روح التشريع عدوا منه المحكم والمبين.

208- اظ: م.س: (ص:**161**).

209: اظ: معجم أصول الفقه: خالد رمضان حسن. الروضة ط**1** سنة **1998**م (ص: **163**).

210- الوجيز في أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان، ط:**5**، **1417**هـ-**1996**م، (ص: **336**).

211- اظ: البحر المحيط: الزركشي. (**1**/ **597**).

المطلب الثاني: الدلالات اللفظية غير الصريحة.

الدلالات غير الصريحة تعد عائقا من معوقات النظرية، لذلك نعرض عن دراسة المبهم والمشترك ونحوهما من الدلالات غير الصريحة، ولا نتناول هنا سوى الألفاظ غير الصريحة باعتبار طرق الدلالة، وهي: مفهوم المخالفة، والمنطوق غير الصريح، لأنها صريحة من وجه، وغير صريحة من وجه، فعدم صراحتها هو أمر إضافي، أي عند مقارنتها بالمنطوق الصريح ومفهوم الموافقة، أما في نفس الأمر فهي مما تفهم منه المعاني ويستلهم منه المقصود الشرعي، مما يعين على معرفة روح التشريع، فهي ليست كالمشترك مثلا الذي يحتاج إلى بيان وإيضاح، فهي مقبولة على الجملة عند جماهير العلماء سلفا وخلفا، لأنهم قد اعتمدوها طريقا للنظر والاستنباط والفهم، ولا يضر ما وضعوه من الشروط، فإن العمل بالنص والظاهر ليس عريا عن الشروط.

نعم قد جرى الخلاف في دلالة الاقتضاء، والإشارة، والإيماء، والتنبيه، هل هي من المنطوق، أو من المفهوم؟ جزم ابن قدامة بأنها من المفهوم، وأجرى غيره فيها الخلاف[212].

فمع الاختلاف في تصنيفها، إلا أن الاتفاق بين المختلفين حاصل، وهو اعتمادها أسلوبا صحيحا للفهم والاستنباط، مما يدل على أن الخلاف في تصنيفها ليس بذي ثمرة.

وثم سبب آخر من إيرادهما في الدلالة غير الصريحة، وهو الخلاف القوي في مسألة مفهوم المخالفة، حيث لم ينفرد الظاهرية بإنكار دلالته، بل شاركهم طوائف من أهل العلم[213]، فأثار ذلك شبهة أوجبت إدراجه في الدلالة غير الصريحة.

وأيضا، فإن الأصل أن المفهوم بنوعيه هو من الدلالة غير الصريحة، لأنه في مقابلة المنطوق، فالمنطوق هو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به، أما المفهوم فهو المعنى المستفاد من حيث السكوت اللازم للفظ، ولكن إدراجنا لمفهوم الموافقة في قسم

212- اظ: مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي: (ص: **235**).

213- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2** / **39**).

الدلالات الصريحة، هو لكونه في بعض الحالات أولى بالحكم من المنطوق، أما مفهوم المخالفة فجرينا فيه على الأصل، والأصل أن المفهوم هو في مقابلة المنطوق[214].

الفرع الأول: مفهوم المخالفة.

المسألة الأولى: تعريف مفهوم المخالفة.

مفهوم المخالفة هو: أن يكون المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به، كقوله ﷺ: "وفي صدقة الغنم في سائمتها، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة"[215].

فالمنطوق هو: "السائمة"، والمسكوت عنه هو: "المعلوفة"، فالتقييد بالسوم يفهم منه عدم الزكاة في المعلوفة.

قال ابن رجب[216]: (إنَّه يدل بمفهومه على أنه لا زكاة في غير السائمة، وقد أخذ الأكثرون بذلك، واعتبروا مفهوم المخالفة، وجعلوه حجة)[217].

ويسمى مفهوم المخالفة: دليل الخطاب، وتنبيه الخطاب، وهو ثمانية أقسام:

214- اظ: شرح الكوكب المنير: ابن النجار. (**3** / **473**).

215- صحيح البخاري: كتاب الزكاة. باب زكاة الغنم. (**2** / **527** برقم: **1386**).

216- هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن أبي أحمد رجب عبد الله البغدادي الدمشقي الحنبلي الشهير بابن رجب الإمام العالم العلامة الزاهد القدوة البركة الحافظ العمدة الثقة الحجة الحنبلي المذهب، قدم من بغداد مع والده إلى دمشق سنة **744**، اشتغل بسماع الحديث، كانت مجالس تذكيره للقلوب صارعة وللناس عامة مباركة نافعة، اجتمعت الفرق عليه وهالت القلوب بالمحبة إليه، وله مصنفات مفيدة ومؤلفات عديدة. اظ: شذرات الذهب: ابن العماد. (**6** / **339**). من كتبه (شرح جامع الترمذي) و(جامع العلوم والحكم) في الحديث، وهو المعروف بشرح الأربعين، و(الاستخراج لأحكام الخراج) و(القواعد الفقهية) و(لطائف المعارف) وغيرها. الأعلام: الزركلي. (**3** / **295**).

217- جامع العلوم والحكم: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1408**هـ، (**1** / **282**).

مفهوم الحصر، ومفهوم الغاية، ومفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، ومفهوم الظرف زمانا ومكانا، ومفهوم العلة، ومفهوم اللقب.

قال الشوكاني: (جميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع، وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع عن القفال الشاشي[218]، وأبي حامد المروزي)[219].

المسألة الثانية: قيمة دلالة مفهوم المخالفة في المساعدة على استجلاء روح التشريع.

وأتناول قيمة دلالة مفهوم المخالفة في المساعدة على استجلاء روح التشريع في جملة نقاط بتأييد الله تعالى وحسن توفيقه:

النقطة الأولى: قوة دلالة مفهوم المخالفة.

عند التأمل، فإن دلالة مفهوم المخالفة تقوى في غالب أقسامه حتى يضطر نفاة المفهوم إلى قبوله والتسليم بدلالته، وحتى الذين يصرون على نفي بعض أقسامه لم يكن لهم دليل إلا طرد نفيه في الباب كله، فمفهوم اللقب مردود عند التحقيق إلا عند احتفافه بالقرائن، فالحكم للقرائن وقتها لا له بمفرده، كما أن بعض أقسام المفهوم المعتبر قد تلغى دلالتها لقرينة خارجية، ومعلوم أن حكم المفهوم بانضمام القرائن في جانبي الإثبات والنفي، هو خروج عن أصل المسألة الذي هو دلالة مفهوم المخالفة مجردا.

218- الإمام، العلامة، الفقيه، الأصولي، اللغوي، عالم خراسان، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير، إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف. (**291= 365**) قال الحاكم:كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث. له مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها، وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر. قال أبو سهل الصعلوكي، -وسئل عن تفسير أبي بكر القفال-، فقال:قدسه من وجه، ودنسه من وجه، أي:دنسه من جهة نصره للاعتزال.قال الذهبي: الكمال عزيز، وإنما يمدح العالم بكثرة ماله من الفضائل، فلا تدفن المحاسن لورطة، ولعله رجع عنها.وقد يغفر له باستفراغه الوسع في طلب الحق ولا قوة إلا بالله. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**16 / 283**).

219- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2 / 39**).

وقد كان من دقيق الاستدلال لمفهوم المخالفة، أن القضية ترجع إلى اللسان العربي بالدرجة الأولى، فما كان مقبولا في اللسان العربي لم تنفه الشريعة، بل علقت به الأحكام، لأن الله تعالى أرسل رسوله بلسان قومه ليبين لهم، فما فهموه من الخطاب الشرعي حسب دلالاتهم اللغوية فهو المعتبر، إلا إذا تصرف فيه الشارع نفسه بالنقل أو الزيادة.

النقطة الثانية: التخصيص بمفهوم المخالفة.

كما تظهر قيمة مفهوم المخالفة في المساعدة على استلهام روح التشريع في مسألة التخصيص به، وقد قررها القائلون به، فقال الآمدي: (لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم، أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة)[220].

ومن أمثلته: أنه لم يثبت عن النبي ﷺ نص عام في وجوب استبراء كل من تجدد له عليها ملك، على أي حالة كانت، وإنما نهى عن وطء السبايا حتى تضع حواملهن، وتحيض حوائلهن.

فإن قيل: فعمومه يقتضى تحريم وطء أبكارهن قبل الاستبراء، كما يمتنع وطء الثيب؟

وقائل هذا الكلام يريد أن يصل إلى لزوم استبراء البكر قبل وطئها، تماما كالثيب فهي لا توطأ قبل الاستبراء.

ولكن غاية الحديث أنه عام في تحريم وطء السبايا حتى تضع حواملهن، وتحيض حوائلهن، فيخص بمفهوم قوله ﷺ في حديث رويفع: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا

220- الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (2 / 353).

ينكح ثيبا من السبايا حتى تحيض"[221] . فمفهومه جواز وطء البكر قبل الاستبراء، وعليه فإنه لا يجب استبراؤها، وهو الذي نصره أبو العباس ابن سريج[222] وأبو العباس ابن تيمية[223] .

وبناء على ما تقدم، فإن مفهوم المخالفة يعطي دلالة تستلهم منها الأحكام، حتى شذ من شذ، وقال بتقديم دلالته على دلالة المنطوق، وهو وإن كان قولا شاذا إلا أنه يبين ما وصلت إليه دلالته من القيمة حتى زاحمت دلالة المنطوق، حتى أورث ذلك مثل هذا القول الشاذ[224] .

وهذه الدلالة بلا شك متعددة، وهي معتمدة عند أهل اللسان، تفهم بها مقاصد المخاطبين، ومن ثم، فإنه يتوجه القول باعتمادها دلالة على روح التشريع، ولا شك أنها ليست في القوة من حيث الجملة كدلالة المنطوق، وهذا التفاوت لا يضر، فقد أخذنا بدلالة الظاهر رغم ضعف دلالته مقارنة بدلالة النص، كما أخذنا بدلالة العام رغم ضعف دلالته مقارنة بدلالة الخاص.

النقطة الثالثة: الآثار السيئة لعدم اعتبار مفهوم المخالفة.

221- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري. ت: بكري حياني وصفوة السقا. مؤسسة الرسالة. ط:**5**، **1401**هـ/**1981**م. (**4 / 116** برقم: **9822**).

222- الإمام، شيخ الإسلام، فقيه العراقيين، أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، القاضي الشافعي، صاحب المصنفات. به انتشر مذهب الشافعي، ببغداد، وتخرج به الأصحاب. ولي القضاء بشيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي، حتى على المزني. وإن فهرست كتبه كان يشتمل على أربع مائة مصنف، وكان الشيخ أبو حامد الإسفراييني يقول:نحن نجري مع أبي العباس في ظواهر الفقه دون دقائقه. وقال أبو الوليد الفقيه:سمعت ابن سريج يقول:قل ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح، يفوته الفقه ولا يصل إلى معرفة الكلام. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**14 / 201**).

223- اظ: زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم. (**5 /717- 718**). و: سبل السلام: محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط:**4**، **1379**هـ/ **1960**م، (**3 / 209-210**).

224 اظ: مذكرة أصول الفقه: الشنقيطي. (ص: **326**)

وإلغاء مفهوم المخالفة هو إلغاء لدلالة عظيمة من اللسان العربي، وبالتالي من اللسان الشرعي، لاعتماد هذا على ذاك، ولا شك أن نتائج ذلك غاية في الشناعة، كنسبة كلام الشارع إلى الحشو واللغو، لأن تقييد إيجاب الزكاة بالسائمة إذا لم يعتبر مفهومه، كان إلى اللغو أقرب، وكلام من أوتي جوامع الكلم منزه عن ذلك.

ومن تأمل حديث يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا} [النساء: **101**] فقد أمن الناس، فقال: لقد عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته"[225]، من تأمل هذا الحديث علم أن المفهوم حجة على الجملة، لأن النبي ﷺ لم ينكر على عمر الاستدلال بالمفهوم، فقد فهم أن القصر في حالة الأمن غير مشروع، وقد أقر النبي ﷺ فهمه، ولكن بين له أن القصر في حالة الأمن مشروع بدليل آخر، وهو تفضل الباري سبحانه على عباده المؤمنين، فهنا تركت دلالة المفهوم لوجود المعارض.

المسألة الثالثة: شروط الأخذ بمفهوم المخالفة.

قال ابن بدران: (والضابط في باب المفهوم: أنه متى أفاد ظنا عرف من تصرف الشارع الالتفات إلى مثله، -خاليا عن معارض- كان حجة يجب العمل به. والظنون المستفادة من دليل الخطاب متفاوتة بتفاوت مراتبه، ومن تدرب بالنظر في اللغة، وعرف مواقع الألفاظ، ومقاصد المتكلمين، سهل عنده إدراك ذلك التفاوت، والفرق بين تلك المراتب)[226].

أما إذا كان التخصيص بالذكر لا يدل على التخصيص بالحكم، ففي هذه الحالة تسقط دلالة مفهوم المخالفة، ومن هنا ندرك أن التخصيص بالذكر قد لا يدل بالضرورة على التخصيص بالحكم، بل قد يكون لعدم (قصد بيان حكمه، أو كون المسكوت أولى بالحكم منه، أو كونه مساويا له في بادئ الرأي، أو كونه سئل عن المنطوق، أو يكون قد

225- صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين. باب صلاة المسافرين وقصرها. (**478/1** برقم: **686**)؛ وسنن الترمذي: كتاب التفسير. سورة النساء. (**242/5** برقم: **3034**). قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

226- المدخل: (ص:**128**).

جرى بسبب أوجب بيان المنطوق، أو كون الحاجة داعية إلى بيان المنطوق، أو كون الغالب على أفراد ذلك النوع هو المنطوق، فإذا علم أو غلب على الظن أن لا موجب للتخصيص بالذكر من هذه الأسباب ونحوها، علم أنه إنما خصه بالذكر، لأنه مخصوص بالحكم)[227].

لذلك توجه التمييز بين ما يقبل من مفهوم المخالفة وبين ما لا يقبل، بتوضيح شروط القبول، وهي ثمانية:

الشرط الأول: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة، أما القياس المعمول به، فلا شك أنه يخصص عموم المفهوم، كما يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولا به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له.

مثاله قوله تعالى: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا} [النساء : **101**] فإن هذه الآية قيدت قصر الصلاة بحالة الخوف، ولكن هذا المفهوم لا يؤخذ به، لأنه عارضه منطوق يبين أن قصر الصلاة عام في الخوف والأمن، وذلك قوله ﷺ: "صدقة تصدق بها الله عليكم فاقبلوا صدقته"[228].

الشرط الثاني: أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان، كقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا} [النحل : **14**]، فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطري كالقديد.

الشرط الثالث: أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص، ولا حادثة خاصة من مذكور، ولكن يبدو أن هذا لا وجه له، لأنه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السؤال.

227- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**138/31**).

228- مضى تخريجه: (ص: **511**).

قال الزركشي: لعل الفرق [يعني بين عموم اللفظ وعموم المفهوم] أن دلالة المفهوم ضعيفة، تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام، وهذا فرق قوي، لكنه إنما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة، أما المفاهيم التي دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا، ومثلوا لهذا النوع بقوله تعالى: {لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً} [آل عمران : **130**] فلا مفهوم للفظ (الأضعاف)، لأنه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول: إما أن تعطي وإما أن تربي، فيتضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة؛ فنزلت الآية على ذلك.

الشرط الرابع: أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال، كقوله ﷺ: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج"[229]، فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر وتأكيد الحال، فلا يعني هذا الحديث بمفهومه إباحة إحداد المرأة التي لا تؤمن بالله واليوم الآخر على غير زوجها أكثر من ثلاث.

الشرط الخامس: أن يذكر مستقلا، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: {وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ} [البقرة : **187**]، فإن تقييد الاعتكاف بكونه في المساجد لا يتحقق فيه مفهوم المخالفة، فيكون الاعتكاف بغير المسجد غير مانع من المباشرة، لأن الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد، فلا مفهوم لهذا التقييد لأن المباشرة ممنوعة مطلقا.

الشرط السادس: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر، فلا مفهوم له، كقوله تعالى: {وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الحشر : **6**]، للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن، وليس بشيء، فإن المقصود بقوله: {عَلَى كُلِّ شَيْءٍ} التعميم.

الشرط السابع: أن لا يعود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال، أما لو كان كذلك فلا يعمل به.

229- صحيح البخاري: كتاب الجنائز. باب حد المرأة على غير زوجها. (**430/1** برقم: **1221**).

الشرط الثامن: أن لا يكون خرج مخرج الأغلب، كقوله تعالى: {وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ} [النساء : 23]، فإن الغالب كون الربائب في الحجور فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه[230].

الفرع الثاني: المنطوق غير الصريح.

سبق أن أشرنا إلى أن استفادة المعنى من اللفظ قد تكون صريحة، وقد لا تكون كذلك، وإنما تلمح تلميحا، فالاستفادة الصريحة هي المنطوق، وغير الصريحة هي المفهوم، وبينا انقسام المنطوق إلى: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح. والصريح هو دلالة اللفظ بالمطابقة والتضمن، وقد تكلمنا فيهما، وأرجأنا الكلام عن المنطوق غير الصريح هو دلالة اللفظ بالاقتضاء والإيماء والإشارة[231]، إلى هذا الموطن، لأنه قد جرى فيها الخلاف هل هي من المنطوق غير الصريح، أو من المفهوم، وقد جزم ابن قدامة بأنها من المفهوم كما مضت الإشارة إليه، وأجرى غيره فيها الخلاف، بينما جعلها الشوكاني من المنطوق غير الصريح[232].

وعلى كلا التقديرين فهي غير صريحة، فإن كانت من المفهوم، فإنما تستفاد المعاني من الألفاظ تلميحا- لا تصريحا- في حالة المفهوم ، وأما إن كانت من المنطوق غير الصريح، فالخطب أسهل، إذ الكلام في الدلالات غير الصريحة.

230- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: الشيخ أحمد عزو عناية ، دار الكتاب العربي، دمشق، كفر بطنا. (42/2).

231- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي.(88/3)، و: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (2 / 36).

232- اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (2 / 36).

فالمنطوق قسمان: منطوق صريح إن كانت دلالة اللفظ عليه بالمطابقة أو التضمن، ومنطوق غير صريح إن كانت الدلالة عليه بالالتزام، وينقسم إلى ثلاثة أقسام نتناولها في ثلاث مسائل، وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

المسألة الأولى: دلالة الاقتضاء.

دلالة الاقتضاء هي: أن يتوقف الصدق، أو الصحة العقلية، أو الشرعية، عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم. فالمدلول يكون فيه مضمرا، لذلك تنازعوا في عموم المقتضي[233].
فأحيانا يكون المضمر مما يتوقف عليه صدق الكلام كما في قوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} [البقرة : **184**]، فتقدير المضمر عند جماهير العلماء من السلف والخلف : فمن كان منكم مريضا أو على سفر – فأفطر – فعدة من أيام أخر) فاستفيد بتقدير هذا المضمر أن من كان مسافرا وصام في السفر فصيامه صحيح، بينما لا يقدر ابن حزم هذا المضمر، لذلك فهم من الآية أن من سافر وجب عليه الإفطار فلو صام لوجب عليه القضاء[234].

قال ابن بدران: (إن قضاء الصوم على المسافر إنما يجب إذا أفطر في سفره، أما إذا صام في سفره، فلا موجب للقضاء، ودليل ذلك ظاهر لغة وشرعا، خلافا لما يحكى عن أهل الظاهر من أن فرض المسافر عدة من أيام أخر، سواء صام في السفر أو أفطر، وهو من جمودهم المعروف)[235].

233- أحيانا نلحظ أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء حتى يستقيم المعنى، وهناك مضمرات متعددة فهل تقدر جميعها، أو يكتفي بواحد منها، مثال ذلك قوله ﷺ:"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان"، أخرجه الطبراني في مسند الشاميين (**152/2** ، رقم **1090**) وله طرق عديدة، انظرها في: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: ابن الملقن. ت: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط:**1**، **1425**هـ-**2004**م، (**4 / 177**).
فهنا لا بد من تقدير حتى ستقيم الكلام لأن الخطأ والنسيان لا يقع على ذات الأمة، فنقدر المضمر إما برفع الإثم أو الضمان أو الحساب. فهناك من ذهب إلى حمل الكلام على كل المضمرات وهو مذهب ضعيف والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أن المقتضي لا عموم له فلا بد في تعيين المقدر من دليل يصلح لذلك فإن لم يتعين كان اللفظ مجملا. اظ: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**1 / 327**).

234- اظ: المحلى: ابن حزم الأندلسي. (**243/6**).

235- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: (**1 / 135**).

فلولا دلالة الاقتضاء لفهم من ألفاظ الشارع عكس مقصوده، ونقيض روح فقهه وتشريعه، فإباحة الفطر في السفر إنما هي رخصة من الله تعالى، خفف بها عن عباده، ولم يوجب ذلك عليهم، إذ من العباد من لا يصيبه مشقة بالصيام في السفر، بل لو أفطر وقضى بعد ذلك ربما وجد مشقة، فالقول بأن الصيام للقادر عليه في السفر ممنوع، وأن الإفطار متعين عليه، بحيث لو صام وجب عليه القضاء، ينافي مقصود الرخصة إذ يصيرها واجبة، ففر من شدة العزيمة التي تلزم بالصوم في السفر، إلى عزيمة قد تكون أعظم مشقة منها، وهي الإلزام بالإفطار وإيجاب القضاء، وربما يكون العبد أنشط في وقت الأداء.

وليس من عادة الشارع رفع الحرج بحرج مثله، ولا من عادته تخفيف العزيمة بعزيمة مثلها، بل الذي يفهم من التخفيف أمر وراء ذلك، والذي أوقع الظاهرية في هذا القول المعارض لروح التشريع، هو اطراحهم العمل بدلالة الاقتضاء، وهذا يبين عن منزلتها في استجلاء المقصود وفهم المراد.

المسألة الثانية: دلالة الإيماء.

دلالة الإيماء هي: اقتران الوصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، لكان ذلك الاقتران بعيدا من فصاحة كلام الشارع، وإتيانه بالألفاظ في غير مواضعها لتنزه كلامه عن الحشو الذي لا فائدة فيه [236].

ودلالة الإيماء أنواع نذكرها في جملة نقاط:

النقطة الأولى: ذكر الحكم عقيب الوصف بالفاء. نحو: "من بدل دينه فاقتلوه"[237]، إذ الفاء للتعقيب، فتفيد تعقب الحكم الوصف، وأنه سببه، إذ السبب: ما يثبت

236- اظ: التحبير شرح التحرير: المرداوي. (**7 / 3324**)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2 / 121**).

237- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب لا يعذب بعذاب الله. (**1098/3** برقم: **2854**).

الحكم عقيبه، ولهذا تفهم السببية مع عدم المناسبة، نحو: "من مس ذكره فليتوضأ"[238]، وكذلك لفظ الراوي نحو: سها فسجد[239]، وزنى ماعز فرجم[240]. اعتمادا على فهمه وأمانته، وكونه من أهل اللغة[241].

النقطة الثانية : ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء.

نحو: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۞ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} [الطلاق : **2** ، **3**] أي: لأجل تقواه وتوكله، لأن الجزاء يتعقب الجزاء الشرط[242].

238- سنن أبي داود: كتاب الطهارة. باب الوضوء من مس الذكر. (**46/1** برقم: **181**). وسنن الترمذي: أبواب الطهارة. باب الوضوء من مس الذكر. (**1** / **126** برقم: **82**). بلفظ: "من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ".

239- في سنن الترمذي من حديث عمران بن حصين. أبواب الصلاة. باب التشهد في سجدتي السهو. (**2** / **240** برقم: **395**): أن النبي ﷺ صلى بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم.

وذكر التشهد هنا غير محفوظ. لذلك كان في سنن النسائي دون ذكر التشهد. كتاب السهو. باب ذكر الاختلاف على أبى هريرة في السجدتين. (**3** / **26** برقم: **1236**). أن النبي -ﷺ- صلى بهم فسها فسجد سجدتين ثم سلم.

240- في رواية البخاري في الصحيح. كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة. باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت. (**6** / **2502** برقم: **6438**) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له: "لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت". قال: لا يا رسول الله قال: "أنكتها". لا يكني. قال: فعند ذلك أمر برجمه.

241- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**3** / **356**) و: التحبير شرح التحرير: المرداوي. (**7** / **3325**)، و: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2** / **121**). و: الفقيه والمتفقه: للخطيب البغدادي. (**2** / **127**).

242- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**3** / **366**)؛ و: التحبير شرح التحرير: المرداوي. (**7** / **3329**).

النقطة الثالثة: ذكر الحكم جوابا لسؤال يفيد أن السؤال أو مضمونه علته. كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان. فقال: "أعتق رقبة"[243]، فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، والسؤال مقدر في الجواب، كأنه قال: إذا واقعت، فكفر[244].

النقطة الرابعة: أن يذكر مع الحكم ما لو لم يعلل به، للغى. فيعلل به صيانة لكلام الشارع عن اللغو، نحو قوله ﷺ -حين سئل عن بيع الرطب بالتمر- : "أينقص الرطب إذا يبس" ؟ قالوا: نعم، قال: "فلا إذن"[245]، فهو استفهام تقريري، لا استعلامي لظهوره[246].

النقطة الخامسة: تعقيب الكلام أو تضمينه ما لو لم يعلل به، لم ينتظم. نحو: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"[247]، إذ القضاء لا يمنع مطلقا، فلا بد إذن من مانع؛ وليس إلا ما فهم من سياق النص ومضمونه[248].

243- مضى تخريجه: (ص: **302**).

244- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**3 / 366**)؛ و: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني. (**2 / 122**).

245- هو في سنن الترمذي: كتاب البيوع. باب النهي عن المحاقلة والمزابنة. (**3 / 528** برقم: **1225**) من حديث سعد بلفظ: "أينقص الرطب إذا يبس؟" قالوا: نعم. فنهى عن ذلك. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم وهو قول الشافعي وأصحابنا.

246- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**3 / 366**).

247- صحيح البخاري: كتاب الأحكام. باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان. (**2616/6** برقم: **6737**) من حديث عبد الرحمن ابن أبي بكرة قال: كتب أبو بكرة إلى ابنه وكان بسجستان بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت النبي ﷺ يقول: "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان".

248- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**3 / 372**).

النقطة السادسة: اقتران الحكم بوصف مناسب. كربط الحكم باسم مشتق، فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلية، نحو: أكرم زيدا العالم، فإن ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الإكرام لأجل العلم[249].

ولم تخرج دلالة الإيماء عن سنن اللسان العربي المبين، ولم يثبت أن الشارع ألغاها، بل الثابت أنه اعتمدها، لأنها من سبل بيان الرسول بلسان قومه، فهي من لسان قومه، وكل خرم لها هو خرم لقاعدة اللسان، فلا شك في دخولها في الدلالات اللفظية التي تكون قاعدة روح التشريع، حتى فهمنا من بعض أنواعها أنه متعين تنزيها لكلام الشارع عن الحشو واللغو.

وقد أجاز ابن تيمية الفطر للتقوي على الجهاد، وفعله وأفتى به، لما نزل العدو دمشق في رمضان، فأنكر عليه بعض المتفقهين، وقال: ليس سفرا طويلا. فقال الشيخ: هذا فطر للتقوي على جهاد العدو، وهو أولى من الفطر للسفر يومين سفرا مباحا أو معصية، والمسلمون إذا قاتلوا عدوهم وهم صيام لم يمكنهم النكاية فيهم، وربما أضعفهم الصوم عن القتال، فاستباح العدو بيضة الإسلام، وهل يشك فقيه أن الفطر ههنا أولى من فطر المسافر، وقد أمرهم النبي في غزوة الفتح بالإفطار ليتقووا على عدوهم[250] فعلل ذلك للقوة على العدو لا للسفر[251].

249- اظ: م.س: (**3 / 372**).

250- في صحيح مسلم: كتاب الصيام. باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل. (**2/789** برقم: **1120**). قال أبو سعيد الخدري: (سافرنا مع رسول الله -ﷺ- إلى مكة ونحن صيام فنزلنا منزلا فقال رسول الله -ﷺ-: "إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم". فكانت رخصة فمنا من صام ومنا من أفطر. ثم نزلنا منزلا آخر فقال: "إنكم مصبحو عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا". وكانت عزمة فأفطرنا).

251- اظ: بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: هشام عبد العزيز عطا ورفاقه. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط:**1**، **1416**هـ – **1996**م، (**4 / 846**).

قال ابن القيم: (إذا جاز فطر الحامل والمرضع لخوفهما على ولديهما، وفطر من يخلص الغريق، ففطر المقاتلين أولى بالجواز، ومن جعل هذا من المصالح المرسلة فقد غلط، بل هذا أمر من باب قياس الأولى، ومن باب دلالة النص وإيمائه)[252].

المسألة الثالثة: دلالة الإشارة.

ونتناول دلالة الإشارة في نقطتين:

النقطة الأولى: تعريفها.

دلالة الإشارة هي: ورود الحكم إشارة لا قصدا، كتصحيح صوم من أصبح جنبا بقوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} [البقرة : **187**]، لأنه إذا جاز له الجماع إلى الفجر، فهذا يعني أن الفجر يطلع عليه وهو جنب، وهذا يستلزم القول بصحة صيام الجنب.

فرغم أن هذا الحكم الأخير كان مقصودا بالتبع، إلا أن استخراجه بدلالة الإشارة يدل على دقة في النظر، ومثله لا شك في قيمته في رسم روح التشريع، بل فيه تظهر المواهب الفريدة، وما يختص الله تعالى به بعض العباد دون بعض في الفهم والإدراك، ولو استوت أقدام العلماء في إدراك الإشارة، لاستوت منزلتهم في العلم، ولم يكن بعضهم أعلم من بعض.

فلا شك أن إخلاء لغة الخطاب عن دلالة الإشارة، يصير الناس أقرب إلى الجمود على الظواهر، وحصر الفهم فيها دون ما سواها، ولا شك أن ذلك قصور عن درجة الإحاطة التامة بأساليب الكلام، وفهم المراد من روح النصوص.

ولا شك أيضا أن ذلك مما يقع به التفاضل بين المخاطبين، وتأمل قول النبي ﷺ: "إن عبدا خيره الله بين الدنيا وبين ما عند الله، فاختار ما عند الله تعالى"[253] كيف فهم منها الصديق أمرا لم يفهمه الجمع الحاضر، وهو نعي النبي ﷺ نفسه، فقد فهموا المصرح به، ولم يفهموا المشار إليه، واستأثر بعلمه الصديق فكان أعلمهم بالنبي ﷺ.

252- م.س: (**4** / **846**).

253- مضى تخريجه: (ص: **8**).

فقد يفهم السامع من نص الآمر مجرد الأمر، بينما يفهم غيره أمرا زائدا على مجرد الأمر، فقد فهم طائفة من الصحابة من أمر الله تعالى لنبيه ﷺ بالتسبيح عند الفتح، ودخول الناس في الإسلام في قوله تعالى: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا} [النصر : **3**] مجرد الأمر بالتسبيح، بينما فهم عمر وابن عباس أن هذا الأمر، وإن كان أمرا بالتسبيح، إلا أن فيه نعي رسول الله ﷺ وقرب أجله.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال: إنه ممن قد علمتم. قال: فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم، قال: وما رأيته دعاني يومئذ إلا ليريهم مني. فقال: ما تقولون في {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۞ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا} [النصر : **1** ، **2**] حتى ختم السورة. فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا. وقال بعضهم: لا ندري. أو لم يقل بعضهم شيئا. فقال لي: يا ابن عباس أكذلك قولك؟ قلت: لا. قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه الله له {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ} [النصر : **1**] فتح مكة، فذاك علامة أجلك {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا} [النصر : **3**]. قال عمر ما أعلم منها إلا ما تعلم[254].

فالاستدلال الصحيح يعتمد طريقة الفقه والتأويل، فالفقه هو ما أفاده النص، والتأويل هو ما يؤول إليه النص، وما يؤول إليه النص هو على ضربين: ما يؤول إليه بنفس الصيغة. وما يؤول إليه بالعمل، وهو النظر في مآلات الأفعال، وقد دعا النبي ﷺ لابن عباس بقوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[255] .

254- صحيح البخاري: كتاب المغازي. باب منزل النبي ﷺ يوم الفتح. (**4** / **1563** برقم: **4043**).

255- خرج فيما سلف: (ص: **7**).

النقطة الثانية: ضابط دلالة الإشارة الصحيحة والفرق بينها وبين التفسير الباطني.

اشترط ابن تيمية لاعتبار دلالة الإشارة شرطا مهما، جعله كالضابط لما يقبل منها وما يرد، فقال: (الصحيح منها [أي الإشارات] ما يدل عليه اللفظ بإشارته من باب قياس الأولى)[256].

ومن أمثلة هذا الشرط أن الصحيح في تفسير قوله تعالى: {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} [الواقعة : **79**]، أن الضمير لا يعود على القرآن، بل على الصحف التي بأيدي الملائكة، بدليل أنه كتاب مكنون أي مستور، والقرآن ليس بمستور. فهذه الآية هي مثل الآية في سورة عبس: {فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ۞ فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ ۞ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ ۞ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۞ كِرَامٍ بَرَرَةٍ} [عبس : **12 - 16**].

قال مالك: (أحسن ما سمعت في هذه الآية: {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} [الواقعة : **79**]، إنما هي بمنزلة هذه الآية التي في: عبس وتولى، قول الله تبارك وتعالى {كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۞ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ۞ فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ ۞ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ ۞ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۞ كِرَامٍ بَرَرَةٍ} [عبس: **11 - 16**])[257].

وأيضا، فإن الآية مكية من سورة مكية، تتضمن تقرير التوحيد والنبوة والمعاد وإثبات الصانع والرد على الكفار، وهذا المعنى أليق بالمقصود من فرع عملي، وهو حكم مس المحدث المصحف.

وبناء على هذا، فلا تدل الآية بمنطوقها على المنع من مس المصحف، بل هي تخبر بأنه لا يمس الكتاب المكنون إلا الأرواح الزاكية وهي الملائكة. أما الشياطين فإنهم عن

256- المستدرك على مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**1 / 169**).

257- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي. رواية يحيى الليثي. دار إحياء التراث العربي، مصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي. كتاب القرآن. باب الأمر بالوضوء لمن مس القرآن. (**1 / 199** برقم: **469**).

السمع لمعزولون، ولكن (تدل الآية بإشارتها على أنه لا يمس المصحف إلا طاهر؛ لأنه إذا كانت تلك الصحف لا يمسها إلا المطهرون لكرامتها على الله؛ فهذه الصحف أولى أن لا يمسها إلا طاهر)[258].

وهذا تقرير ابن تيمية للمسألة وهو تقرير جيد لو اكتفينا بالقول بالاستحباب دون الإيجاب، فيكون الأفضل ألا يمس القرآن إلا طاهر، لأن من أجاز المس لغير الطاهر مطلقا، اشترط للمنع اللازم دليلا صريحا، وإشارة الآية أعم من ذلك، وقد ضعف ابن حزم كل أدلة المانعين من مس المصحف لغير الطاهر[259] وقال: (قراءة القرآن، والسجود فيه، ومس المصحف، وذكر الله تعالى جائز، كل ذلك بوضوء وبغير وضوء وللجنب والحائض)[260].

فدلالة اللفظ على المعنى هنا ليست مقصودة باللفظ في الأصل، ولكنها لازمة للمقصود فكأنها مقصودة بالتبع لا بالأصل.

وقد مدح الله تعالى الآخذين بالسيما، الذين يفهمون من الألفاظ معاني زائدة على مجرد اللفظ، كما يفهمون من معاينة الآيات معاني زائدة عما يراه غيرهم، كما قال تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ} [الحجر : **75**].

وهذه الدلالة هي من أجود الدلالات وأدقها وألطفها، ولها مراتب متفاوتة، وضوابط تنتهي عندها، حتى لا يؤدي الاسترسال فيها إلى القول بأن للقرآن باطنا يخالف الظاهر، كما حدث لطوائف أهل الأهواء حتى انخلعوا من ربقة التكليف.

258- المستدرك على مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**1 / 170**).

259- اظ: المحلى: ابن حزم. (**1 / 81** وما بعدها).

260- م.ن: (**1 / 78**).

فالإشارة الصحيحة هي: المناسبة للمعنى غير المخالفة للفظ، فلا يهمل معها المعنى الأصلي، فتكون هي معنى زائدا على المعنى الأصلي، استفيد بالإشارة، ومن أمثلتها اللطيفة ما استنبطه ابن تيمية من حديث: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة"[261]، فإنه قال : (إذا كانت الملائكة المخلوقون يمنعها الكلب والصورة عن دخول البيت، فكيف تلج معرفة الله عز وجل ومحبته وحلاوة ذكره والأنس بقربه في قلب ممتلئ بكلاب الشهوات وصورها)[262].

وقد علق ابن القيم على ذلك بقوله: (فهذا من إشارة اللفظ الصحيحة)[263]، بينما الادعاء الباطني للقرآن العظيم، فيه إلغاء للمعنى الأصلي، كما فسرت زنادقة الرافضة قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} [البقرة : **67**] بأنها عائشة[264]. لذلك لم ينقل عن السلف هذا النوع من التفسير الباطني، الذي لازمه إبطال الشرع، قال الشاطبي: (إنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه؛ ولا أيضا ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير، لا من مساق الآية، فإنه ينافيه، ولا من خارج، إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم)[265].

قال الشاطبي : (وكون الباطن هو المراد من الخطاب يشترط فيه شرطان:

- أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على مقاصد العربية.

261- صحيح البخاري: كتاب بدء الخلق. باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء. (**1206/3** برقم: **3144**).

262- المستدرك على مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**1 / 170**).

263- مدارج السالكين: ابن القيم. (**2 /417 – 418**).

264- اظ: آل رسول الله وأولياؤه. محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي. (**106/1**).

265- الموافقات: الشاطبي. (**402/3**).

- أن يكـون لـه شـاهد – نـصا أو ظـاهرا – فـي محـل آخـر، يـشهد لـصحته مـن غيـر معارض)[266].

وبنـاء علـى مـا تقـدم يمكننـا القـول بـأن المنطـوق غيـر الـصريح، لـو عـد مـن أقسام المفهوم، كما نحا إليه ابن قدامة، لكان أفضل، لأن المعنى المستنبط لا يوجد في المبنى اللفظي، وإنما يفهم فهما، وعلى كل تقدير فلا بد من اعتباره أساسا من أسس التخاطب التي يعلم بها المعنى المراد، ومن ثم روح التشريع.

وخلاصة القول في هذا المبحث: إن أدل الألفـاظ إلى تحصيل روح التشريع–عند الكلام عن الوضوح والإبهام- هو النص ثم الظاهر، وذلك من ذات اللفظ. ولكن يعرض التأويل للظاهر فيقع التردد في ترسم المعنى، وذلك بحسب قوة التأويل قربا وبعدا. فقد يكون الظاهر أقوى في الدلالة على روح التشريع، وقد يكون التأويل كذلك.

ومجالات الظاهر كثيرة، كالأمر والنهي وغيرهما، فهذه هي التي يقع التجاذب فيها بين الظاهر والتأويل.

كما أن أدل الألفاظ على تحصيل روح التشريع –عند الكلام على طرق الدلالة- هو المنطوق ثم المفهوم.

وبعد الكلام في مسألة طريقة التعامل مع النصوص في ناحية أساليبها، كمرحلة أولى لفهم مراد الشارع من النص، مجردا عن سائر الاقتضاءات، نأتي الآن إلى الكلام في طريقة فهم النصوص في إطار نصوص، أو أصول أخرى، والطريقة التعامل معها وهي بإزاء ذلك، وهو ما نعقد لأجل دراسته المبحث الثاني وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق.

266- الموافقات: الشاطبي. (**394/3**).

المبحث الثاني:

طريقة فهم النصوص وعلاقة التعامل بينها وبين الأصول.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: طريقة فهم النصوص بوجه عام.

المطلب الثاني: طريقة التعامل بين النصوص والأصول.

المطلب الأول: طريقة فهم النصوص بوجه عام.

نتناول طريقة فهم النصوص بوجه عام في عدة فروع:

الفرع الأول: النص هو الأصل في استفادة الأحكام، فلا يقدم عليه رأي ولا قياس.

وأدلة هذه القاعدة لا يكاد يوقف لها على حصر، كقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور : **63**]، وآيات طاعة الله ورسوله ﷺ كلها تصلح أدلة لهذه القاعدة، وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ} [الحجرات : **1** ، **2**].

فهذه الآية نص في وجوب اتباع الكتاب والسنة، وإذا نزلت نازلة لم يجز القول فيها إلا أن يقول فيها من حقه القول، وهو الرسول ﷺ، أما غيره فعليه التصديق والتسليم، فقد حرمت سبقه بالقول، فلا يقول المسلم حتى يقول الرسول ﷺ، فيكون قوله تابعا لقوله، فإذا لم يجز القول قبل أن يقول، فكيف يجوز القول بعد أن يقول؟

قال الضحاك[267]: (لا تقضوا أمرا دون الله ورسوله من شرائع دينكم)[268].

وقال مجاهد: (لا تفتاتوا على رسول الله ﷺ بشيء حتى يقضيه الله على لسانه)[269].

267- الضحاك بن مزاحم الهلالي أبو محمد، وقيل: أبو القاسم، صاحب (التفسير). كان من أوعية العلم، وليس بالمجود لحديثه، وهو صدوق في نفسه. وله باع كبير في التفسير والقصص. وكان يؤدب فيقال كان في مكتبه ثلاثة آلاف صبي وكان يطوف عليهم على حمار. قال سفيان الثوري: كان الضحاك يعلم ولا يأخذ أجرا. قال عبد الملك ابن ميسرة: الضحاك لم يلق ابن عباس إنما لقي سعيد بن جبير بالري فأخذ عنه التفسير. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**4** / **598**)؛ و: ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي. ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية، بيروت، **1995**م، (**3** / **446**).

268- تفسير ابن كثير: (**364/7**).

وقال ابن القيم: (فإذا كان سبحانه قد نهى عن التقديم بين يديه، فأي تقدم أبلغ من تقديم عقله على ما جاء به .. ومعلوم قطعا أن من قدم عقله أو عقل غيره على ما جاء به، فهو أعصى الناس لهذا النبي، وأشدهم تقدما بين يديه، وإذا كان سبحانه قد نهاهم أن يرفعوا أصواتهم فوق صوته، فكيف برفع معقولاتهم فوق كلامه وما جاء به؛ ومن المعلوم قطعا أنه لم يكن يفعل هذا في عهده إلا الكفار والمنافقون، فهم الذين حكى الله سبحانه عنهم معارضة ما جاء به بعقولهم وآرائهم، وصارت تلك المعارضة ميراثا في أشباههم).[270]

فلا تحتاج الآيتان إلى كبير تأمل لمعرفة وجوب اتباع ما أمر الله به ورسوله ﷺ، وتقديم أمر الشرع على أمر ما سواه من آراء الرجال ومعقولاتهم وأذواقهم وسياساتهم، وأن ذلك من لوازم الإيمان، فلم يكن الزهد في النصوص زمن النبوة إلا من صفات المنافقين، وهم الذين حكى الله تعالى عنهم في القرآن الإعراض عن النصوص في غير ما آية، كقوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا} [النساء : **61**].

قال ابن القيم: (والمقصود أن الذي هو من لوازم الشرع، المتابعة والاقتداء وتقديم النصوص على آراء الرجال وتحكيم الكتاب والسنة في كل ما تنازع فيه العلماء، وأما الزهد في النصوص، والاستغناء عنها بآراء الرجال، وتقديمها عليها، والإنكار على من جعل كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة نصب عينيه، وعرض أقوال العلماء عليها، ولم يتخذ من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة، فبطلانه من لوازم الشرع، ولا يتم الدين إلا بإنكاره وإبطاله).[271]

269- التفسير الصحيح: حكمت بن بشير بن ياسين. دار المآثر، المدينة المنورة، ط:**1**، **1420**هـ-**1999**م، (**364/4**).

270- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**3** / **997**).

271- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2** / **268**).

الفرع الثاني: النص المعتمد ليس هو مجرد المباني اللفظية.

النص الذي نقصد ليس مجرد المباني اللفظية، بل المباني وما فيها من المعاني والعلل والمصالح والحكم والمقاصد، وما فيها من العمومات والكليات التي تعد بمثابة القواعد العامة، إذ هي صادرة عمن أوتي جوامع الكلم. وهذا المنهج هو المنهج الوسط بين منهج أصحاب الرأي المحض الذي يقدمونه على السنة، ومنهج الحرفيين الذين ينكرون المعاني والحكم التي قصدها الشارع بالتشريع.

فإذا ذم الرأي المحض لما فيه من تعطيل النصوص، وإهمال الوحي، والإعراض عنه، ولأنه بدعة لم يعرفها الصحابة، إذ لم يكونوا بحمد الله تعالى يستشكلون النصوص للآراء، بل كانوا يستشكلون أحيانا بعض النصوص لبعض؛ أما أن يمتحن النص بعرضه على آراء الرجال فما قبلته منه كان مقبولا، وما ردته كان مردودا، فبدعة قبيحة، وهل هلك إبليس إلا بذلك؟ إذ كان أول من عارض النص بالقياس.

وقد قابل بدعة تقديم آراء غير المعصوم المحضة على النص المعصوم، بدعة كانت بإزائها، بل ما قامت إلا لأجل مناهضتها، ولكن أصول السلف تأبى رد باطل بباطل، وتلك البدعة هي قصر معنى النص على مجرد المبنى اللفظي، فإن أفاد ظاهر اللفظ معنى فبها، ولا ينظر إلى ما وراء ظاهره من المعاني والعلل، وإن لم يفد ظاهره معنى فلا سبيل إلى إثباته من غير هذه الجهة.

وقد كانت هاتان الطائفتان من القياس على طرفي نقيض، فإحداهما غلت، والأخرى جفت.

وقال ابن القيم: (أصحاب الرأي والقياس حمّلوا معاني النصوص فوق ما حمّلها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصروا بمعانيها عن مراده)[272].

والحق أنه لا تعارض بين النص الصحيح والقياس الصحيح، لأن الكتاب لا يعارض الميزان، كيف وقد أنزلهما الله تعالى جميعا لإقامة القسط؟ فكلاهما ظهير للآخر، ونصب الخلاف بينهما هو كنصبه بين النصوص فيما بينها.

272- م.س: (**222/1**).

فأحكام الله تعالى الثابتة بالنصوص يشهد لها القياس الصحيح، وما لم يستقل بالشهادة له فإنه لا يخالفه بحال، تماما كالأخبار، فالعقل يشهد بصحة بعض الأخبار، ويعجز عن الشهادة لطائفة منها، ولكن لا يحيلها ولا ينافيها، لذلك فإن النصوص لمن تدبرها وفقهها، شافية، كافية بعامة أحكام العباد، ثم القياس الصحيح دليل آخر على ذلك .

قال ابن القيم: (إن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا، وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا، وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته)[273].

فلفظ الخمر في لسان الشرع، يتناول كل مسكر سائلا كان أو حشيشة أو غيرهما، بدليل قوله ﷺ: "كل مسكر خمر"[274]، والذين ظنوا أن الخمر هو المصنوع من عصير العنب فقط، أخطؤوا، لأنه عند نزول آية التحريم في المدينة لم يكن خمرهم إلا من النخيل، إذ ليس عندهم عنب، ومع ذلك فهموا أن ما اتخذوه من النخيل هو خمر منهي عنه، وهم العرب الأقحاح.

كما أخطأ من ظن أن تحريم المسكرات من غير العنب لم يثبت إلا بالقياس على ما اتخذ من عصير العنب، لأن حكم كل المسكرات ثابت بالنص العام، وهو أن الخمر ما خامر العقل، وقد نص المعصوم ﷺ أن "كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام"[275] ويكون القياس دليلا ثانيا على تحريم ما صنع بغير عصير العنب.

وكان من خطأ الظاهرية ردهم دلالة الإيماء والتنبيه والإشارة، فأخرجوها من دلالة النص، فالنص عندهم هو دلالة الظاهر المحضة دون تنبيهه وإشارته وإيمائه.

273- م.س: (**331/1**).

274- سبق تخريجه: (ص: **281**).

275- سبق تخريجه: (ص: **281**).

قال ابن القيم: (تقصيرهم في فهم النصوص: فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} [الإسراء : **23**] ضربا ولا سبا ولا إهانة غير لفظة أف، فقصروا في فهم الكتاب، كما قصروا في اعتبار الميزان)[276].

وقد سبق أن بينا أن دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية، فهي دلالة نصية ومع ذلك أنكرها الظاهرية.

قال ابن القيم: (هل يستريب عاقل في أن النبي ﷺ لما قال: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان"[277]، إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويعمي عليه طريق العلم والقصد. فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قل فقهه وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان)[278].

الفرع الثالث: فهم السلف للنص هو الحق، لأنهم أدرى بالنصوص والمقاصد، وما كان من المعاني على خلاف ما عرفوه فليس بصحيح، وما لم يستدلوا به مع توفر الدواعي على الاستدلال به، فليس بصالح للاستدلال.

276- إعلام الموقعين: (**1** / **338**).

277- سبق تخريجه: (ص: **518**).

278- إعلام الموقعين: (**1** / **217**).

المسألة الأولى: ضرورة اعتماد فهم السلف للدين ووجوبه.

قال الشاطبي رحمه الله: (لا تجد فرقة من الفرق الضالة، ولا أحداً من المختلفين في الأحكام، لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، .. بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، .. فلهذا كله، يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي، مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل)[279].

وقال ابن القيم: (الصحابة أعلم الأمة على الإطلاق، وبينهم وبين من بعدهم في العلم واليقين، كما بينهم وبينهم في الفضل والدين، ولهذا كان ما فهمه الصحابة من القرآن، أولى أن يصار إليه مما فهمه من بعدهم، فانضاف حسن قصدهم إلى حسن فهمهم).[280]

ففهم السلف هو الفهم الصحيح للدين، بحيث لا تمدح أقوال من بعدهم إلا لموافقتها للسنة، ومرد الأخطاء والأهواء إنما يكون عند الانعطاف عن السنة، فطريقتهم أسلم وأعلم وأحكم بيقين، ففهمهم هو ميزان تقويم الأفهام، فما خالف فهمهم، كان خطأً بيقين.

قال ابن تيمية: (فحمد الرجال عند الله ورسوله وعباده المؤمنين بحسب ما وافقوا فيه دين الله، وسنة رسوله، وشرعه من جميع الأوصاف، إذ الحمد إنما يكون على الحسنات، والحسنات هي: ما وافق طاعة الله ورسوله من التصديق بخبر الله والطاعة لأمره، وهذا هو السنة، فالخير كله باتفاق الأمة هو فيما جاء به الرسولﷺ، وكذلك ما يذم من المنحرفين عن السنة والشريعة وطاعة الله ورسوله ﷺ إلا بمخالفة ذلك)[281].

279- الموافقات: الشاطبي. (3/ 76-77).

280- الصواعق المرسلة: ابن القيم. (2 / 509).

281- نقض المنطق: ابن تيمية. ت: عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن. (ص: 12).

فالعلم النافع والعمل الصالح هو المأخوذ من مشكاة الكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة، وهذا يؤكد أنه لا خيار للعبد في أن يدين بمنهج السلف، ولا عذر له في المخالفة عنه، ولا سعة له في النظر فيما سواه من المناهج، إذ هو المنهج الحق الواجب الاتباع على كل مسلم في كل الأحوال، وليس خلافه إلا البدع والأهواء والضلال، لأن سلوك هذا السنن اللاحب، ليس من المسالك الاجتهادية التي تحتمل الصواب والخطأ، بل هو أمر لا يحتاج إيجابه إلى دليل، فالشك فيه شك في حقيقة الإسلام نفسه، لذلك أطبق عليه أهل العلم، وما أجمعوا عليه لا يكون إلا حقا.

قال ابن تيمية: (فمن بنى الكلام في العلم -الأصول والفروع-، على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين، فقد أصاب طريق النبوة. وكذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها، من الأحوال القلبية، والأعمال البدنية، على الإيمان والسنة والهدى الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه؛ فقد أصاب طريق النبوة، وهذه طريق أئمة الهدى)[282].

لذلك كانت الطريقة المتعينة في تفسير القرآن هي: الرجوع إلى السنة وأقوال السلف دون الاستغناء بالكتاب وحده، إذ ترك البيان من السنة وأقوال السلف موقع في الضلال وشواذ الأقوال، لأن السلف هم أعرف بالقرآن، وما فيه من العلوم والمعارف[283].

قال ابن تيمية: (ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله، فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعا)[284].

قال الشاطبي: (لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كليا، وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة

282- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**362/10**).

283- اظ: موافقات: الشاطبي. (**79/2**).

284- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13/ 361-362**).

والحج والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم)[285].

المسألة الثانية: ما خالف تفسير السلف وفهمهم فهو باطل.

والمقصود هنا أنه إذا ورد تفسير يخالف تفسير السلف فهو باطل، أما إذا ورد تفسير لا يخالف تفسير السلف، فقد يكون حقا، فالكلام هو فيما خالف تفسير السلف، ثم إن لتلك المخالفة طريقين:

الأول :أن ينص السلف على أن هذا ليس مقصودا من النص، فمن فسره به كان مخطئا، كتفسير عدي للخيط الأبيض والخيط الأسود فقد رده النبي ﷺ[286].

الثاني: أن تتوفر الدواعي على تفسير معين، ومع ذلك يهمله السلف، ولا يقولون به، فهذا كالنص على أنه غير مراد من ظاهر النص.

وهذا الثاني هو الأهم، وهو الذي أكثر منه طوائف من المعاصرين حتى عارضوا به تفسير السلف، فتجد بعضهم يبتدع من المعاني ما يخالف تفسير السلف، وما لم يقل به السلف مع توفر الدواعي للقول به.

قال ابن تيمية: (إن الصحابة والتابعين والأئمة، إذا كان لهم في تفسير الآية قول، وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر، لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع، وفي الجملة، من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم، إلى ما يخالف ذلك كان، مخطئا في ذلك، بل مبتدعا، وإن كان مجتهدا مغفورا له خطؤه)[287].

قال الشاطبي: (يقال لمن استدل بأمثال ذلك - أي بأدلة لم يستدل بها السلف -: هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد –

285- الموافقات: الشاطبي. (**369/3**).

286- سبق تخريجه: (ص:**182**).

287- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13/ 361-362**).

ولابد من ذلك-، فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا، لأنه فتحٌ لباب الفضيحة على نفسه وخرق للإجماع، وإن قال: كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها، قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتَقوّل، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، فكل ما جاء مخالفا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه)[288].

فإذا توفرت الدواعي على الاستدلال بنص أو أصل، ثم لم يستدل به السلف والأئمة، كان ذلك دليلا على أنه غير صالح في موطن النزاع، فإذا استدل به من بعدهم كان ذلك بمنزلة الانفراد عنهم بالحق، وهو لازم قبيح، قال ابن تيمية: (وكل من سِوى أهل السنة والحديث من الفرق، فإنه لا ينفرد عن أئمة الحديث بقول صحيح، بل لابد أن يكون معه من دين الإسلام ما هو حق، وبسبب ذلك وقعت الشبهة، وإلا فالباطل المحض لا يشتبه على أحد، ولهذا سمي أهل البدع أهل الشبهات، وقيل فيهم: إنهم يلبسون الحق بالباطل)[289].

ولا يعني هذا أن الخلف لا يتنبهون إلى أنواع الاستدلال، كما لا يعني أنهم لا يبدعون في الاستدلال للمسائل، فإن في القول بذلك تحجيرا لرحمة الله تعالى، وتضييقا لفضله أن يؤتيه من يشاء من عباده، وإنما نحن في شيء آخر، وهو أن مظنة الاستدلال بالدليل موجودة، والمقتضي قائم، ومع ذلك أعرضوا عن الاستدلال به في القضية، فهذا دليل على أنه ليس بصالح للحجة في ذلك الموطن. أو يقع الانفراد بالأقوال التي لم يعرفها السلف، فهذا الانفراد خطأ بيقين، وكل ما يستدل به لإثباته، فهو خطأ أيضا. فهناك خطأن:

-خطأ في القول نفسه كالأقوال المحدثة.

-وخطأ في الاستدلال لتلك المحدثات.

288- الموافقات: الشاطبي. (**3/71** وما بعدها) .

289- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. ت: د. محمد رشاد سالم. (**5/166**).

فالذين يبتدعون القول الذي لم يعرفه سلف الأمة وأئمتها، لا بد أن يستدلوا له، لأن الباطل المحض غير متبوع، أي: أن الخطأ كان في الدليل والمدلول.

قال ابن تيمية: (والمقصود أن مثل هؤلاء، اعتقدوا رأيا، ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين، لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، إما دليلا على قولهم، أو جوابا على المعارض لهم)[290].

فسبب الاختلاف في تفسير النصوص، هو أن تحدث الأقوال المحدثة، ثم يبحث لها في القرآن والسنة عن الدليل الذي يعضدها، فلا تؤخذ الأدلة مأخذ الاستظهار بها على معرفة الحق، بل تؤخذ مأخذ تحقيق الأغراض والشبهات.

قال ابن تيمية: (إن من أعظم أسبابه -الاختلاف في التفسير- البدع الباطلة التي دعت أهلها إلى أن حرفوا الكلم عن مواضعه، وفسروا كلام الله ورسوله ﷺ بغير ما أريد به، وتأولوه على غير تأويله. فمن أصول العلم بذلك، أن يعلم الإنسان القول الذي خالفوه، وأنه الحق، وأن يعرف أن تفسير السلف يخالف تفسيرهم، وأن يعرف أن تفسيرهم محدث مبتدع، ثم أن يعرف بالطرق المفصلة فساد تفسيرهم بما نصبه الله من الأدلة على بيان الحق)[291].

فكل دليل يستدل به لإثبات أصل أو فرع مخالف لأصول السلف وفروعهم، فهو باطل وليس بدليل صحيح، ولذلك كان ظهور الأقوال والأعمال الفاسدة بعد القرون المفضلة، لأن السنة في هذه القرون كانت أظهر، وكانت البدع مقموعة، فما استدل به المتأخرون وتوهموه صالحا للاستدلال، فليس كذلك في نفس الأمر، لأن مدلوله نفسه فاسد.

290- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13 / 358**).

291- م.ن: (**63/13**).

قال الشاطبي: (وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا، ليس بدليل عليه ألبتة، إذ لو كان دليلا لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له، ولو كان تركَ العمل، فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة، فما كانوا عليه من فعل أو ترك، فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدي، وليس ثَم إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين، فهو على خطأ، وهذا كاف).[292]

وقد مثل الشاطبي لمن يتعبد ببعض التعبدات لم يتعبدها السلف، رغم قيام المقتضي لذلك، مع وجود بعض الظواهر[293] التي اغتر بها المبتدعون لتسويغ التعبد بها، فقال: (المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن تلك المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون، ومخالفون للسنة)[294].

ولما كان فهم السلف والأئمة للنصوص بهذه المنزلة، كان إجماعهم حجة قاطعة معصومة عن الخطأ، لذلك إذا اختلفوا على قولين لم يجز إحداث قول ثالث، لأن إحداث قول ثالث معناه نسبة الأمة إلى الضلال. قال ابن أبي زيد القيرواني[295]: (التسليم للسنن لا

292- الموافقات: الشاطبي. (**3/71** وما بعدها).

293- كقوله ﷺ: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده" وقد مضى تخريجه من رواية مسلم: (ص: **243**).

294- الموافقات: (**3/71** وما بعدها) .

295- الإمام، العلامة، القدوة، الفقيه، عالم أهل المغرب، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، المالكي، ويقال له: مالك الصغير. (؟ = **389**) كان أحد من برز في العلم والعمل. قال القاضي عياض:حاز رئاسة الدين والدنيا، ورحل إليه من الأقطار ونجب أصحابه، وكثر الآخذون عنه، وهو الذي لخص المذهب، وملأ البلاد من تواليفه، تفقه بفقهاء القيروان وصنف مصنفات مفيدة منها: كتاب(النوادر والزيادات) واختصر(المدونة)، وعلى هذين الكتابين المعول في الفتيا بالمغرب، وكتاب(الرسالة)، وغيرها، وكان على طريقة السلف في الأصول، لا=

تعارض برأي ولا تدفع بقياس؛ وما تأوله منها السلف الصالح تأولناه، وما عملوا به عملناه، وما تركوه تركناه؛ ويسعنا أن نمسك عما أمسكوا، ونتبعهم في ما بينوا، ونقتدي بهم في ما استنبطوه ورأوه في الحوادث، ولا نخرج عن جماعتهم في ما اختلفوا فيه أو في تأويله. وكل ما قدمنا ذكره، فهو قول أهل السنة وأئمة الناس في الفقه والحديث)[296].

لذلك كان أحسن طريق لتفسير القرآن هو القرآن نفسه، فإنه يجمل في موطن ويوضح في موطن آخر، فإن لم يجد الباحث فيه بغيته، بحث عن المعنى في السنة الصحيحة، فإنها شارحة له ومبينة، بل قال الشافعي: (كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن)[297]، فإن لم يجد الباحث بغيته، طلب المراد عند أعلم الأمة وأفضلها وأدراها بالتنزيل، وهم الصحابة الكرام، فإنهم لطول معاشرتهم للرسول ﷺ، ومعرفتهم بأسباب النزول وملابساته، وتدرج معارفهم مع التنزيل رويدا رويدا، كانوا أعلم الأمة وأفقهها؛ لذلك كان ما توفرت الدواعي على القول به فلم يقولوا به لا يكون إلا باطلا؛ فإن لم يجد الباحث طلبته، انعطف إلى أقوال التابعين، فإن رآهم مجمعين على معنى لم يحل له القول بخلافه؛ وإن تنازعوا في المعنى على قولين لم يجز له إحداث قول ثالث، واتبع الأشبه بالكتاب والسنة[298].

وإذا تقرر وجوب اتباع الطريقة الأثرية في تفسير النصوص، كان القول فيه بالرأي المحض حراما، وقد تواتر نهي السلف عن تفسير القرآن بالرأي المجرد.

قال ابن تيمية: (فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف، محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة

=يدري الكلام، ولا يتأول. وكان مع عظمته في العلم والعمل ذا بر وإيثار وإنفاق على الطلبة وإحسان. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**17 / 10**).

296- كتاب الجامع: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني. ت: عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:**2**، **1990**م، (ص: **148-149**).

297- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**363/13**).

298- اظ: م.ن: (**13 /363-371**).

وشرعا فلا حرج عليه، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة، لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد).[299]

الفرع الرابع: رد المتشابه إلى المحكم، لأن اتباع المتشابه سبيل أهل الزيغ.

وقد حذر الله تعالى من اتباع المتشابهات، وأمر بردها إلى المحكمات، فقال عز من قائل: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران : 7].

فجمهور النصوص من قبيل المحكمات، فيكون المتشابه قليلا، لذلك يكون الخطب معه سهلا، وذلك بأن يرد إلى المحكم ويفهم على مقتضاه، فاتباع المحكم الواضح هو سبيل الراسخين في العلم، واتباع المتشابه المشكل إعراضا عن المحكم هو سبيل الزائغين.

فإذا تقرر أصل شرعي وتكرر وتأكد، فتركه لبعض النوادر هو من اتباع المتشابه، كأن يترك الأدلة التي سيقت لأجل بيان الحكم، ويقصد إلى استخراج الحكم مما لم يسق لأجله، معرضا عن الأدلة الأولى؛ كترك النص القاضي بنهي المرأة عن السفر دون محرم كقوله ﷺ: "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم". فقال رجل يا رسول الله، إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج؟ فقال: "أخرج معها"[300]، إلى حديث: "إني لا أخاف عليكم الفاقة، فإن الله ناصركم ومعطيكم، حتى تسير الظعينة فيما بين يثرب والحيرة، أكثر ما تخاف على مطيتها السرق"[301]، مع أنه لم يسق

299- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**13** / **374**).

300- صحيح البخاري: أبواب الإحصار وجزاء الصيد. باب حج النساء. (**2** / **658** برقم: **1763**)؛ وفي معناه أيضا حديث: "لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم". فقام رجل فقال: يا رسول الله امرأتي خرجت حاجة واكتتبت في غزوة كذا كذا قال: "ارجع فحج مع امرأتك". صحيح البخاري: كتاب النكاح. باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيبة. (**5** / **2005** برقم: **4935**).

301- سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ. باب سورة الفاتحة. (**201/5** برقم: **2953**).

لبيان الحكم أصالة، وإنما ضرب به المثل على انتشار الأمن، فتقديمه على النص الأول هو من ترك المحكمات واتباع المتشابهات؛ فأخذ الحكم مما ضرب لمجرد التمثيل مع الإعراض عن الأدلة التي سيقت خصيصا لبيان الحكم هو من أوسع أودية المتشابه .

وكالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فقد عده بعض العلماء من اتباع المتشابه، كما بيناه عند الكلام عن دلالة العام.

وكترك بيان السلف الذي أجمعوا عليه، وترك النظر إلى عملهم بالأدلة كيف كان؟ فإنه هو الموقع في ورطات الابتداع، ومثله أو أولى منه قول ما لم يقله السلف مع توفر الدواعي لأن يقولوا به، فهو كالتعبد ببعض الأعمال التي تركها السلف مع قيام المقتضي لفعلها.

وكترك الأدلة لمطلق الاحتمال.

وكترك السنة الثابتة لآراء الرجال.

وترك الحديث لعمل الراوي بخلافه.

وتركه لعموم البلوى.

وتركه لعمل طائفة من الأمة بخلافه؛ وغيرها من سبل اتباع المتشابه التي قد يكون القائل بها معذورا، ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها من اتباع المتشابه؛ لذلك اشتد نكير ابن عباس ﷺ على من ترك السنة لقول الشيخين، وقال كلمته المشهورة: (والله ما أراكم منتهين حتى يعذبكم الله، نحدثكم عن النبي ﷺ، وتحدثونا عن أبي بكر وعمر)[302].

ويلحظ أن كلا من المحكم والمتشابه في الآية الكريمة جاء به الشرع، ومع ذلك كان متبع المتشابه مذموما، فكيف بمتبع المتشابه من أصول العلماء وأقوالهم، والذي ربما عد في رتبة أحط من رتبة المتشابه الموجود في بعض ظواهر الشريعة؟

قال الشاطبي: (إن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها، مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد، فذلك من

302- جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر.(**2 / 378**).

المعدود في المتشابهات التي يتقى اتباعها؛ لأن اتباعها مفض إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول، وأرجئ أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها، أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد، ولا تعارض في حقه)[303].

والغالب أن ترك المحكم الواضح، للمتشابه المشكل في حق من بلغه، يكون عن هوى وجهل بالمقاصد، وقد يكون عن تأويل يعذر فيه صاحبه؛ فالذي يعتقد خلاف الحق، يشرع في البحث عن الأدلة، ويكون أكبر همه التعلق بكل سبب، فإذا لم يسعف بذلك، انعطف إلى التقاط ما له أدنى تعلق بنصرة هواه؛ وهنا لن يتورع عن الاستظهار بالمشابهات، وهذا يجره إلى الطعن بها في صدور المحكمات، لذلك لم تخل بدع المبتدعين عن شبهات يتمسكون بها، وإلا فإن الباطل المحض لا يتبعه أحد.

أما من سلم لله تعالى وانقاد لأحكامه، فرائده في البحث إصابة الحق أينما كان، فلا يحكم هواه في قليل ولا كثير، بل هواه يكون تبعا لما جاءت به الشريعة، فليس غرضه من البحث عن الأدلة إلا معرفة الحق واتباعه، وإذا كان كذلك، فإنه لا تغيب عنه المحكمات ولا تغره المتشابهات، لأن المحكمات هن أم الكتاب ومعظمه، بخلاف المتشابهات فهن نادر قليل.

قال الشاطبي: (ذكر في أهل الزيغ أنهم يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة، فهم يطلبون به أهواءهم لحصول الفتنة، فليس نظرهم إذا في الدليل نظر المستبصر حتى يكون هواه تحت حكمه، بل نظر من حكم بالهوى، ثم أتى بالدليل كالشاهد له)[304].

303- الموافقات: الشاطبي. (**4/176-177**).

304- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **158**).

الفرع الخامس: مراعاة عرف المتكلم.

القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، ولما كان كلامه تعالى بهذه المنزلة، لم يكن ككلام غيره، وإن كان منزلا بلسان عربي مبين، وعلة ذلك أن العرب تتفاوت فصاحتها وبلاغتها وبيانها، فهناك خطباء وشعراء لا يجارون، إما لعلو المعاني التي يتناولونها، وإما لروعة الأسلوب وبلاغة اللسان وقوة البيان، فإذا تقرر ذلك، كيف تراه تكون منزلة القرآن من الكلام العربي، سواء في معانيه، أو في ألفاظه، وهو كتاب الله تعالى المعجز بأقصر سورة منه؟

قال ابن القيم: (للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه، والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني، كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها، التي يعجز عنها قدر العالمين؛ فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به، بل غيرها أعظم منها وأجل وأفخم، فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي)[305].

وأمثلة هذه الجملة كثيرة، منها بعض الألفاظ التي أريد بها معان لم ترد عند المتأخرين من أهل الشرع أنفسهم، كلفظ الكراهة، ولفظ لا ينبغي، ولفظ الذات، وغيرها من الألفاظ، وقد رأينا جملة من ذلك. وكذلك مثل عبارة: إعداد العذاب المهين، فإنها لا تأتي إلا في العذاب على ما هو كفر أكبر، فإعداد العذاب المهين هو للكفار خاصة، بخلاف العذاب العظيم فإنها تأتي أيضا لعصاة المسلمين[306].

وبسبب الجهل بعرف القرآن، انحرف أهل الأهواء كالخوارج والمرجئة ونحوهم، فإنهم فهموه على غير معناه، وتأولوه على غير الصحيح من تأويله، بل اعتمادا إما على

305- بدائع الفوائد: ابن القيم. (**3** / **538**).

306- اظ: الصارم المسلول على شاتم الرسول: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري. دار ابن حزم، بيروت، ط:**1**، **1417**هـ. (**1** / **57**).

مجرد الفهم العربي البحت، بقطع النظر عن بيان الرسول ﷺ، وإما لكونهم أصلوا أصولا فاسدة جعلوها العمدة في الباب، ثم لووا أعناق النصوص بالتعطيل والتأويل لتوافقها.

ومن مثال ذلك، أن الخوارج خرجت عن معهود القرآن، فحملت لفظ الكفر في كل موطن من النصوص على الكفر الأكبر المخرج من الملة، فكفروا بالكبائر، وانتفى من قاموسهم الكفر الأصغر؛ وقابلهم المرجئة فحملوا لفظ الكفر في كل النصوص على الكفر الأصغر غير الناقل عن الملة، فأثبتوا الإيمان للمتلبس بالكفر الأكبر، وجعلوا حكمه كحكم المتلبس بالكفر الأصغر، فانتفى من قاموسهم الكفر الأكبر، فلم يكفروا إلا بالاستحلال.

وقد اعتنى العلماء بذكر ضابط التفريق بين النوعين، حتى لا يقع التساهل بهذا الأمر العظيم، فيعد الشرك الأكبر من الأصغر، أو يقع التشدد فيعد الأصغر من الأكبر، نافين بذلك عن الدين غلو الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فإن هذه المسألة بين إفراط وتفريط، فبعض الفرق أدخلت في الشرك الأكبر ما ليس منه، وهؤلاء هم الخوارج الذين جعلوا المعاصي - كشرب الخمر والسرقة –كفرا، فكفروا مرتكب الكبيرة؛ وقابلهم المرجئة فنفوا الكفر الأكبر، بحيث لا يوجد عندهم كفر أكبر إلا ما كان اعتقاديا، فلا يكفر العبد بارتكاب أفعال الردة حتى يستحلها، كما لا يكفر بارتكاب المعاصي حتى يستحلها، فاستوى عندهم الأفعال المكفرة والأفعال المفسقة، وكان أهل السنة وسطا بين الفرقتين، فلم يكفروا بما ليس كفرا من المعاصي، ولم يبطلوا دلالة النصوص القاطعة بتكفير من تلبس بأعمال وأفعال وتروك معينة كلعن الدين وسب الأنبياء وقتلهم وإبطال طاعتهم وادعاء النبوة والإلهية وغيرها.

ولو تأمل الفريقان عرف القرآن، لأدركوا أن الأصل أن يحمل لفظ الشرك والكفر في كلام الله ورسوله ﷺ على الكفر الأكبر، ولا يصرف إلى غيره إلا بالأدلة والقرائن، لأن الحمل على الحقيقة المطلقة هو الأصل كما تمهد في الأصول[307]، ومع ذلك فلا خلاف بين علماء

307- جاء في الدرر السنية في الكتب النجدية: علماء نجد الأعلام. ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. ط:**6**، **1417**هـ/**1996**م، (ص:**470**): (لفظ: الظلم، والمعصية، والفسوق، والفجور، والموالاة، والمعاداة، والركون، والشرك، ونحو ذلك من الألفاظ، الواردة في الكتاب، والسنة، قد يراد بها مسماها المطلق، وحقيقتها المطلقة، وقد يراد بها مطلق الحقيقة؛ والأول: هو الأصل عند الأصوليين؛ والثاني: لا يحمل الكلام عليه، إلا بقرينة لفظية، أو معنوية، وإنما يعرف ذلك بالبيان النبوي، وتفسير السنة). وانظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20 / 486**).

السنة أن الكفر منه ما هو أكبر، ومنه ما هو أصغر، وهو الذي يقال فيه: (كفر دون كفر) كما روي ذلك عن ابن عباس[308].

ومن عُرف القرآن في هذه القضية، أن الكفر الأكبر يرد معرفا بأل التعريف[309]، والمقرر عند أهل المعاني أن الأصل فيها أنها للعهد، والمعهود هو الكفر الأكبر حملا على الحقيقة المطلقة، إذ هو الأصل، وغيره مستثنى، لذلك لما قال: "أريت النار، فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن. قيل: أيكفرن بالله؟ قال: يكفرن العشير ويكفرن الإحسان"[310] ففهموا أنه الكفر الأكبر لذلك استوضحوا.

أما الكفر الأصغر، فيأتي غالبا منكرا في سياق الإثبات، أو مقيدا - عكس الكفر الأكبر الذي يأتي معرفا باللام ومطلقا[311]، – كقوله: "لا ترجعوا بعدي كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض"[312]، وقوله: "اثنتان في الناس هما بهم كفر[313]"[314]، وقد يأتي بصيغة: (ليس منا)، أو صيغة: (لا يدخل الجنة)، وهذه صيغ محتملة[315].

فسبب الزلل هو الجهل بمعهود القرآن وعرفه، فإنه زيادة على عرفه في الصيغ، فإن من عرفه، أنه يجمل في موطن ويبين في موطن، وقد يذكر في موطن أن بعض الأعمال كفر، ولكن في موطن آخر يذكر ما يدل على أن المقصود الأصغر منه دون الأكبر، فقد ذكر ما يدل على أن قاتل المؤمن كافر لذكره مسألة التخليد في قوله سبحانه: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا

308- سنن البيهقي الكبرى: (**20/8** رقم: **15632**)؛ و: المستدرك على الصحيحين:(**342/2** رقم:**3219**).

309- اظ: اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**1 / 70**).

310- صحيح البخاري: كتاب الإيمان. باب كفران العشير وكفر بعد كفر. (**19/1** برقم: **29**).

311- اظ: حد الإسلام وحقيقة الإيمان: عبد المجيد الشاذلي. طبعة جامعة أم القرى مكة المكرمة. (ص: **587**).

312- صحيح البخاري: كتاب العلم. باب الإنصات للعلماء. (**56/1** برقم: **121**).

313- نص الحديث: "اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت". صحيح مسلم. كتاب الإيمان. باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة. (**82/1** برقم: **67**).

314- اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**1 / 70**).

315- اظ: ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة: عبد الله القرني. مؤسسة الرسالة، (ص: **193 – 197**).

مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا} [النساء : **93**]، ثم ذكر أن الرابطة الأخوية لم تنحل بالقتل، فقال: {فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ} [البقرة : **178**]، وهذا يدل على أن القتل المجرد كبيرة، وليس كفرا يخلد صاحبه في النار كخلود المشركين.

كذلك قوله ﷺ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"[316]، قد يوهم أنه كافر كفرا أكبر، ولكن وجدنا القرآن يأمر بجلده، ولو كان كالمشرك لأمر بقتله، ووجدنا السنة لا تمنع من تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين.

الفرع السادس: معرفة أسباب النزول والورود.

سبق الكلام عن أسباب النزول في الباب الأول من حيث كونه عاملا من أهم العوامل التي توغل دلالة القرآن في لباب النظرية محل البحث، فالمذكور هناك من فوائد أسباب النزول هذا غرضه المتوخى، ونتناوله هنا لبيان أنه وسيلة من أنجع وسائل فهم النصوص، وبيان طريقة التعامل معها من خلاله. فأقول وبالله تعالى أتأييد:

العلم بأسباب النزول غاية في الضرورة، من حيث كون علم المعاني والبيان مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، والجهل بأسباب النزول يوقع في الإشكالات كما أوقع الخوارج. روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله؛ إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين[317].

فسبب النزول يعين على فهم النص، ولكن لا يخصصه بمن نزل فيه، لأن الشريعة أنزلت إلى كل الناس، وهناك من الأحكام ما ينزل ابتداء دون سبب، وهو عام لكل الناس، فليس لأن الآية نزلت بسبب معين، يجعلها لا تتناول جميع الناس. ففائدة سبب النزول هي

316- صحيح البخاري: كتاب المظالم. باب النهبى بغير إذن صاحبه. (**875/2** برقم: **2343**).

317- اظ: الموافقات: الشاطبي. (**348/3**). وفي صحيح البخاري. كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم. باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم (**6 / 2539**): (وكان ابن عمر يراهم شرار خلق الله وقال إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين).

إزالة ما عساه يقع من إشكال واضطراب في معنى الآية، ويحدد المعنى المراد، وليس المقصود أنه يحصر الحكم فيمن نزل فيه.

قال الواحدي : (لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها، وبيان نزولها)[318].

وقال ابن دقيق العيد: (بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن)[319].

وقال ابن تيمية: (معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب)[320].

فقوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ} [الأنعام : **145**]، لا يقصد بها حصر المحرمات فيما ذكرته الآية، كما ذهب إليه بعض العلماء، وإنما المقصود أنها على جهة المناقضة لأغراض الكفار الذين حرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله تعالى، فإنهم لما فعلوا ذلك ناقضتهم الآية، فكأنه قال: لا حرام إلا ما أحللتم، ولا حلال إلا ما حرمتم؛ ولم يكن القصد حل ما وراء المذكورات، إذ المقام بيان التحريم لا الحل، وهو معنى استنبطه الإمام الشافعي، لذلك قال إمام الحرمين: (ولولا سبق الشافعي إلى ذلك، لما كنا نستجيز مخالفة مالك في حصر المحرمات فيما ذكرته الآية)[321].

وأيضا، فإن تخصيص الآية بمن نزلت فيه لا يستفاد من صيغة: نزلت الآية في كذا، ولا من صيغة: عنى الله بها كذا، لأن هذه بعض أفراد المعنى، بل الخصوصية تحتاج إلى دليل، لأن معناها حصر التكليف في معين دون سائر المكلفين، في حين أن المقرر في الشرع أن الشريعة عامة؛ فلو أردنا تخصيص بعض المكلفين ببعض المعاني والأحكام لكان علينا إثبات ذلك بالبرهان المتصل بصاحب الرسالة، وقد جاءت أنواع من التخصيصات في

318- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني. (**109/1**).

319- الإتقان في علوم القرآن: السيوطي. ت: مركز الدراسات القرآنية. المدينة المنورة، **1426**هـ، (**1/ 190**).

320- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**339/13**).

321- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني. (**112/1**).

حق بعض المكلفين، كقوله ﷺ: "ضح به أنت"[322]، وقوله ﷺ: "شهادة خزيمة شهادة رجلين"[323]. ولا يخفى أنه لا فرق بين تخصيص الأحكام ببعض المكلفين، وتخصيص المعاني ببعضهم.

قال ابن تيمية: (قد يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا لا سيما إن كان المذكور شخصا، كأسباب النزول المذكورة في التفسير كقولهم .. إن قوله: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ } [المائدة : **49**] نزلت في بني قريظة والنضير .. فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمرا ونهيا، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرا بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضا)[324].

فكلامه صريح في أن تخصيص الحكم بمن نزلت فيه الآية، لا يقوله مسلم ولا عاقل.

وقال ابن تيمية: (قولهم: نزلت الآية في كذا، يراد به تارة سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية، وإن لم يكن السبب كما تقول عني بالآية كذا)[325].

وبسبب عدم مراعاة سبب الورود قد تحصر الأحكام في أسبابها، مما لا يتناغم مع روح التشريع. فالظاهرية لما سمعوا قوله ﷺ: - وقد سأل عن فأرة وقعت في سمن –

322- صحيح البخاري: كتاب الوكالة. باب وكالة الشريك في القسمة وغيرها. (**807/2** برقم: **2178**).

323- سنن النسائي: كتاب البيوع. التسهيل في ترك الإشهاد على البيع. (**301/7** برقم: **4647**).

324- مجموع الفتاوى: (**13** / **338** – **339**).

325- م.ن: (**339/13**).

"ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم"[326]، فهموا أن المعنى خاص بصورة سبب الورود، فحصروا الحكم في الفأرة التي تقع في سمن، فلو وقع غيرها، أو وقعت في غير السمن، ما ثبت الحكم الأول. ومعلوم أن النبي ﷺ لم يقصد حصر الحكم في فأرة وقعت في سمن، وإنما ورد بهذه الصورة، لأنه سئل عنها فأجاب على وفق السؤال.

قال ابن تيمية: (أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مختصا بتلك الفأرة وذلك السمن. فلهذا قال جماهير العلماء: إنه أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان، كالفأرة التي وقعت في الزيت، وكالهر الذي يقع في السمن، فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن. ومن قال من أهل الظاهر: إن هذا الحكم لا يكون إلا في فأرة وقعت في سمن، فقد أخطأ. فإن النبي ﷺ لم يخص الحكم بتلك الصورة، لكن لما استفتي عنها أفتى فيها، والاستفتاء إذا وقع عن قضية معينة أو نوع، فأجاب المفتي عن ذلك، خصّه لكونه سئل عنه، لا لاختصاصه بالحكم)[327].

الفرع السابع: مراعاة العموم اللفظي والعموم المعنوي، شرط لفهم الخطاب.

إن للفظ عموما معنويا إلى جانب العموم اللفظي، مثاله قوله تعالى: {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۞ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا} [الكهف : **103** ، **104**]، فقد فسرها بعضهم بكفار أهل مكة، وفسرها بعضهم -كسعد بن أبي وقاص- باليهود والنصارى، وفسرها آخرون -كعلي بن أبي طالب- بالخوارج، رغم أنه عند نزولها لم يكن الخوارج قد خرجوا.

والذين أدخلوا فيها الخوارج نظروا إلى معناها، فلحظوا أنه ليس خاصا باليهود والنصارى ولا الرهبان، بل يشمل كل من ظن أنه مهتد وليس كذلك؛ فرأوا أن هذا المعنى متحقق في الخوارج، فأدخلوهم في عمومها. قال الشوكاني: (قد اختلف السلف في تعيين

326- سبق تخريجه: (ص: **54**).

327- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**286/19**).

هؤلاء الأخسرين أعمالا. فقيل: اليهود والنصارى، وقيل: كفار مكة، وقيل: الخوارج، وقيل: الرهبان أصحاب الصوامع. والأولى حمل الآية على العموم، لكل من اتصف بتلك الصفات المذكورة)[328].

قال ابن عطية بعد أن ذكر الأقوال في تعيين المقصود بالأخسرين أعمالا: (ويضعف هذا كله قوله تعالى بعد ذلك: {أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ} [الكهف: **105**]، وليس من هذه الطوائف من يكفر بالله ولقائه والبعث والنشور، وإنما هذه صفة مشركي مكة عبدة الأوثان، وعلي وسعد رضي الله عنهما ذكرا أقواما أخذوا بحظهم من هذه الآية)[329].

فقوله: (أخذوا بحظهم من الآية)، يدل على الاشتراك في بعض الأوصاف، وهذا الاشتراك لا يستلزم الاشتراك في الأحكام.

قال ابن كثير: (ومعنى هذا عن علي ﷺ أن هذه الآية الكريمة تشمل الحرورية كما تشمل اليهود والنصارى وغيرهم، لا أنها نزلت في هؤلاء على الخصوص ولا هؤلاء، بل هي أعم من هذا، فإن هذه الآية مكية قبل خطاب اليهود والنصارى، وقبل وجود الخوارج بالكلية، وإنما هي عامة في كل من عبد الله على غير طريقة مرضية، يحسب أنه مصيب فيها، وأن عمله مقبول، وهو مخطئ وعمله مردود)[330].

ومثاله أيضا قول ابن عون: (كان محمد [ابن سيرين] يرى أن أهل الأهواء أسرع الناس ردة، وأن هذه نزلت فيهم: {وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ})[331] [الأنعام : **68**]. فقوله: نزلت فيهم أي يشملهم عمومها المعنوي، لأن ظهور الأهواء متأخر عن نزول الآية إذ هي مكية وإنما ظهرت الأهواء بعد ذلك.

ومثاله أيضا الآيات التي نزلت تذم الكفار على تقليد آبائهم في الكفر، كقوله تعالى: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ} [الزخرف : **23**]، استدل بها العلماء على ذم التقليد، ولو صدر عن المؤمنين في الأعمال.

328- فتح القدير: الشوكاني. (**3** /**316**).

329- تفسير القرطبي: (**11** / **65** – **66**).

330- تفسير ابن كثير: (**5** / **202**).

331- سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**4** / **610**).

قال ابن عبد البر: (قد احتج العلماء بهذه الآيات في إبطال التقليد، ولم يمنعهم كفر أولئك من جهة الاحتجاج بها، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه بين التقليدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجل فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر في مسألة دنياه فأخطأ وجهها، كان كل واحد ملوما على التقليد بغير حجة، لأن كل ذلك تقليد يشبه بعضه بعضا، وإن اختلفت الآثام فيه)[332].

وذلك أن معنى التقليد معنى عام، ليس بمنحصر عيبه في الكفار، وإنما التقليد في الكفر عيب من العيوب، قدرت عقوبته بمقدار معلوم، وهذا لا يعني أن التقليد في الأعمال ليس عيبا، بل هو عيب أيضا، له عقوبته المقدرة. فالتقليد مذموم بعموم، ولكن تختلف مراتبه في الفحش بحسب متعلقه.

ومثاله أيضا قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة : 7] قد صح فيه الأثر بأن اليهود مغضوب عليهم، وأن النصارى ضلال[333]، ومع ذلك أخذ السلف من عمومها كل من تحقق بوصف اليهود، وهو المخالفة عن علم، وكل من تحقق بوصف النصارى، وهو التعبد عن جهل، فقالوا ما هو معلوم، حتى قال سفيان بن عيينة: (من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى)[334].

وإذا جرى هذا فيما نص فيه النبي ﷺ بأن المعني بالآية هو هذه الطائفة أو تلك، فما القول إذا كان من أراد الحصر غيره كالصحابي والتابعي، فهذا أولى بأن يكون لكلامه عموم.

مثال ذلك قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ۞ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ

332- جامع بين العلم وفضله: ابن عبد البر. (**222/2**).

333- سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ. باب ومن سورة فاتحة الكتاب. (**201/5** برقم: **2953**).

334- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**16 /567**).

عَـذَابٌ أَلِـيمٌ} [آل عمـران : **187** ، **188**]. فـرغم أن لفظهمـا صـريح فـي أنهمـا فـي أهـل الكتاب، ولكن لهما عموم معنوي يتناول غيرهم.

وفيهما أيضا قال ابن عباس ما يوهم اقتصار حكمهما بمن نزلتا فيهم. فعن حميد بن عبد الرحمن بن عوف أن مروان قال: اذهب يا رافع - لبوابه - إلى ابن عباس، فقل: لئن كان كل امرئ منا فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا، لنعذبن أجمعون. فقال ابن عباس: وما لكم وهذه؟ إنما نزلت هذه في أهل الكتاب، ثم تلا ابن عباس: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ} [آل عمران : **187**] الآية وتلا ابن عباس: {لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا} [آل عمران : **188**] وقال ابن عباس: سألهم النبي ﷺ عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فخرجوا وقد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم إياه، وما سألهم عنه)[335].

فرغم أن ابن عباس يصرح بأن الآية الثانية في أهل الكتاب، لأنها فيهم نزلت، بل يذهب أبعد من هذا فيجعل حكم التي قبلها وهي قوله: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} [آل عمران : **187**] الآية، في أهل الكتاب لأنه استدل على كون الثانية فيهم بكون الأولى فيهم؛ فهما على نمط واحد، وفي سلك واحد، ومقصوده رضي الله عنه الذي يليق بإمامته وجلالته، أنها فيهم فقط، إذا اعتبرنا أن حكم من يفعل ذلك ليس بمفازة من العذاب، وله عذاب أليم. وعلى هذا لا يدخل فيها إلا الكفار.

ولكن هذا لا يمنع من القول بعمومها المعنوي ودخول المرائين فيها، والمتشبعين بما لم يعطوا، وإن كان الحكم فيهم مختلفا عن الحكم في اليهود، وإلى هذا أشار ابن القيم فقد ذكر من لا إخلاص له، ولا متابعة للسنة، وهم المبتدعة المراءون، فعبادتهم ليست

335- سنن الترمذي: كتاب التفسير. باب من سورة آل عمران. (**233/5** برقم: **3014**). قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن صحيح غريب). والحديث عند البخاري في الصحيح: كتاب التفسير. باب تفسير سورة آل عمران. (**4 / 1665** برقم: **4292**)

شرعية، ومع ذلك فهم ليسوا مخلصين فيها لله تعالى، فجمعوا الشرين جميعا، وإن كان أحدهما لكافيا.

قال ابن القيم: (هؤلاء شرار الخلق وأمقتهم إلى الله عز وجل، ولهم أوفر نصيب من قوله: {لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } [آل عمران : **188**]، يفرحون بما أتوا من البدعة والضلالة والشرك، ويحبون أن يحمدوا باتباع السنة والإخلاص. وهذا الضرب يكثر فيمن انحرف من المنتسبين إلى العلم والفقر والعبادة عن الصراط المستقيم، فإنهم يرتكبون البدع والضلالات والرياء والسمعة، ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوه من الإتباع والإخلاص والعلم، فهم أهل الغضب والضلال)[336].

فقد أخذ رحمه الله تعالى من عمومها المعنوي نصيبا، أدخل فيه أهل البدعة المرائين الذين لا إخلاص عندهم ولا متابعة .لذلك قال القرطبي: (فالآية – أي الأولى – توبيخ لهم، ثم مع ذلك هو خبر عام لهم ولغيرهم)[337]، ثم حكى عن الحسن وقتادة ومحمد بن كعب وأبي هريرة، أنها في كل من أوتي علم شيء من الكتاب، وليست خاصة بأهل الكتاب[338].

قال السيوطي بعدما قرر أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب: (فإن قلت: فهذا ابن عباس لم يعتبر عموم: {لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ} [آل عمران : **188**] الآية، بل قصرها على ما أنزلت فيه من قصة أهل الكتاب. قلت: أجيب عن ذلك بأنه لا يخفى عليه أن اللفظ أعم من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص، ونظيره تفسير النبي ﷺ الظلم في قوله تعالى: {وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} [الأنعام : **82**] بالشرك من قوله: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}[339] [لقمان : **13**] مع فهم الصحابة العموم في كل ظلم. وقد ورد عن ابن

336- مدارج السالكين: (**1 / 84**).

337- تفسير القرطبي: (**304/4**).

338- م.ن: (**304/4**).

339- قد مضى تخريجه: (ص: **177**).

عباس ما يدل على اعتبار العموم، فإنه قال به في آية السرقة مع أنها نزلت في امرأة سرقت. قال ابن أبي حاتم عن نجدة الحنفي قال: سألت ابن عباس عن قوله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة : 38] أخاص أم عام؟ قال: بل عام)[340].

ومثاله أيضا قوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ} [الأنعام : 82]، ورغم أنه قد بين أن الظلم هو الشرك، ولكنه لم يقصد أن من تلبس ببعض الظلم الذي دون الشرك أن يكون له الأمن التام، فهذا ليس مراده بيقين، لأنه قد تواترت الأحاديث بدخول أهل الكبائر النار حتى يخرجوا منها بشفاعة الشافعين.

فهؤلاء رغم كونهم لم يلبسوا إيمانهم بشرك أكبر، وكان ما ارتكبوا مجرد كبائر، ومع ذلك عذبوا فلم يكن لهم الأمن التام. فللآية عموم معنوي، وأن المعاصي تنقص الأمن بحسبها، ولكن الشرك ينفيه تماما، بحيث يكون صاحبه من المخلدين في النار. وعلى هذا فمن سلم من كل أنواع الظلم: ظلمه لربه، وظلمه للخلق، وظلمه لنفسه، كان له الأمن التام، ومن تلبس ببعض الظلم الذي دون الشرك، نقص من أمنه بحسبه[341].

ومثاله أيضا قول ابن عباس في سبب نزول قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة : 44]: (فيهما والله نزلت، وإياهما عنى الله عز وجل) يقصد قريظة والنضير، وما كان منهما في شأن الدية[342].

[340]- الإتقان: السيوطي. (**198/1-199**).

[341]- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**7 / 81 – 82**).

[342]- روى أحمد في المسند (**88/4-90** برقم: **2212**). من حديث ابن عباس، قال: إن الله عز وجل أنزل: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} [المائدة: **44**] و {أولئك هم الظالمون} [النور: **50**] و {أولئك هم الفاسقون} [الحشر: **19**] ، (أنزلها الله في الطائفتين من اليهود، وكانت إحداهما قد قهرت الأخرى في الجاهلية، حتى ارتضوا واصطلحوا على أن كل قتيل قتلته العزيزة من الذليلة، فديته خمسون وسقا، وكل قتيل قتلته الذليلة من العزيزة، فديته مائة وسق، فكانوا على ذلك حتى قدم النبي ﷺ المدينة، وذلت الطائفتان كلتاهما لمقدم رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ يومئذ لم يظهر، ولم يوطئهما عليه، وهو في الصلح، فقتلت الذليلة من العزيزة قتيلا، فأرسلت العزيزة إلى الذليلة: أن ابعثوا إلينا بمائة وسق، فقالت الذليلة: وهل كان هذا في حيين قط دينهما واحد، ونسبهما واحد، وبلدهما واحد، دية بعضهم نصف دية بعض؟ إنا إنما أعطيناكم هذا ضيما منكم لنا، وفرقا منكم، فأما إذ قدم محمد فلا نعطيكم ذلك، فكادت الحرب تهيج بينهما، ثم ارتضوا على أن يجعلوا رسول الله ﷺ بينهم، ثم ذكرت=

وقد ضعف ابن كثير كون هذه الآيات نزلت بسبب قضية الدية، وصحح أنها نزلت في اليهوديَّيْن اللذين زنيا[343]، وكان اليهود (قد بدلوا كتاب الله الذي بأيديهم، من الأمر برجم من أحْصن منهم، فحرفوا واصطلحوا فيما بينهم على الجلد مائة جلدة، والتحميم والإركاب على حمار مقلوبين. فلما وقعت تلك الكائنة بعد هجرة النبي ﷺ، قالوا فيما بينهم: تعالوا حتى نتحاكم إليه، فإن حكم بالجلد والتحميم فخذوا عنه، واجعلوه حجة بينكم وبين الله، ويكون نبي من أنبياء الله قد حكم بينكم بذلك، وإن حكم بالرجم فلا تتبعوه في ذلك. وقد وردت الأحاديث بذلك)[344].

فالحافظ ابن كثير قد رجح في سبب نزول هذه الآيات، أنها نزلت في اليهوديين اللذين زنيا، وتحاكم اليهود فيهما إلى رسول الله. إلا أننا نبني الكلام على رواية ابن عباس في شأن الدية تسليما بصحتها، فيكون لهذا السياق الشريف من الآيات أكثر من سبب نزول.

=العزيزة، فقالت: والله ما محمد بمعطيكم منهم ضعف ما يعطيهم منكم، ولقد صدقوا، ما أعطونا هذا إلا ضيما منا، وقهرا لهم، فدسوا إلى محمد من يخبر لكم رأيه: إن أعطاكم ما تريدون حكمتموه، وإن لم يعطكم حذرتم، فلم تحكموه، فدسوا إلى رسول الله ﷺ ناسا من المنافقين ليخبروا لهم رأي رسول الله ﷺ، فلما جاء رسول الله ﷺ، أخبر الله رسوله بأمرهم كله وما أرادوا، فأنزل الله عز وجل {يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا} [المائدة: **41**] إلى قوله: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون} [المائدة: **47**]، ثم قال: فيهما والله نزلت، وإياهما عنى الله عز وجل.

343- روى مسلم في الصحيح: كتاب الحدود. باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا. (**3 /1327** برقم: **1700**) من حديث البراء بن عازب قال: مر على النبي ﷺ بيهودي محمما مجلودا فدعاهم ﷺ فقال: "هكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟" قالوا: نعم. فدعا رجلا من علمائهم. فقال: "أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى، أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟" قال: لا، ولولا أنك نشدتني بهذا لم أخبرك. نجده الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد. قلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم. فقال رسول الله ﷺ: "اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه". فأمر به فرجم. فأنزل الله عز وجل: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ} [المائدة : **41**] إلى قوله: {إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ} [المائدة : **41**] يقول: ائتوا محمدا ﷺ فإن أمركم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا، فأنزل الله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة : **44**]، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة : **45**]، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [المائدة : **47**]، في الكفار كلها.

344- تفسير ابن كثير: (**3 / 113**).

فقد نحا بقول ابن عباس من لم يسبر غور كلام السلف، لأن ظاهر ما فهموه من كلام ابن عباس يشكل على الأصول المقررة عند مفسري السلف، فعلى فهمهم تصير العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، ويلغى العموم المعنوي، فإنه لا إشكال في أن الله تعالى عنى بما أنزل اليهود من قريظة والنضير، ولكن كل من تحقق بوصفهم الذي لأجله قيل فيهم ما قيل شملته الآية ولا بد، فإن الشريعة الحكيمة لا تفرق بين المتماثلين ولا تجمع بين المختلفين بغير سبب موجب لذلك.

فإن قوله ﷺ: (فيهما والله نزلت، وإياهما عنى الله تعالى)، إنما هو كلام عن الواقع، وليس فيه حصر للحكم فيهما، بدليل أننا لو فرضنا مناط إكفارهم هو الجحود ليس غير، للزم من ذلك إلحاق كل من جحد الحكم، وهذا تعميم للحكم بسبب عموم المعنى، ولو كان قول ابن عباس مقصودا به أنها لا تتناول أحدا سواهم، لكان من جحد حكم الله تعالى غير داخل في عمومها، فلما كان للآية عموم معنوي، انتفى انحصار الحكم في صورة سبب النزول، فإنها تتناول من فعل كفعل اليهود، فكل من ترك حكم الله تعالى جحودا أو عنادا أو ردا له فهو مثلهم.

فخطأ اليهود لم يكن خطأ عابرا في قضية معينة، بل صار الخطأ هو التشريع الجديد المتواطأ على العمل به، سواء في المفاضلة بين العزيز والذليل في قدر الدية، أو المفاضلة بينهما في حد الزنا، فهو حكم مخترع اتخذ دينا يدين به العباد ونظاما يلتزمونه، وهو الذي عبر عنه ابن كثير بقوله الآنف: (وكانوا قد بدلوا كتاب الله الذي بأيديهم، من الأمر برجم من أحْصن منهم، فحرفوا واصطلحوا فيما بينهم على الجلد مائة جلدة، والتحميم والإركاب على حمار مقلوبين)[345]، فهو تواطؤ منهم على تشريع جديد في باب الجنايات والعقوبات.

ولا شك أن فاعل ذلك ملحق بهم، لأن تسويغ اتباع نظام غير نظام الإسلام كفر بالإجماع. قال ابن تيمية: (ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين، وباتفاق جميع

---

[345]- م.س: (**3** / **113**).

المسلمين، أن من سوّغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ﷺ فهو كافر)[346].

وقال إسماعيل القاضي في أحكام القرآن: (ظاهر الآيات يدل على أن من فعل مثل ما فعلوا، واخترع حكما يخالف به حكم الله، وجعله دينا يعمل به، فقد لزمه مثل ما لزمهم من الوعيد المذكور حاكما كان أو غيره)[347].

وهاهنا قد يثور الإشكال ويقال: إن في أصل العموم المعنوي وما يترتب عليه من تنزيل الآيات التي نزلت في الكفار على المسلمين من المعارضة لأثر ابن عمر ما لا يخفى، وربما لم يكن من مسلك الخوارج ببعيد، فهم الذين عمدوا إلى ما أنزل في الكفار فأنزلوه على المسلمين.

والجواب وبالله تعالى التوفيق أن يقال: إن الخوارج لم يشملوا المسلمين بالمعنى الذي شاركوا فيه الكفار، بل ألزموهم أيضا بالحكم الذي حكم به على الكفار، في حين أن الاشتراك في بعض المعنى، لا يوجب الاشتراك في الحكم بإطلاق. فالذين خالفوا أمر الله تعالى عن علم من هذه الأمة، هم في عموم المغضوب عليهم كما نص عليه أئمة السلف[348]، ولكن نوع مخالفتهم لم تصل إلى درجة الكفر، حتى يكون حكمهم حكم اليهود، فمن كان من هذه الأمة يعلم حرمة شرب الخمر فأقدم على شربه، كان مشابها لليهود من جهة الإقدام على المخالفة مع تيقن التحريم، ولكن الإثم يختلف، فاليهود أقدموا على تكذيب الرسول ﷺ بعد علمهم بنبوته، وهذا كفر محض، بخلاف الإقدام على المعصية مع العلم بأنها معصية فهو مجرد معصية، ولكن يقع الاشتراك في الإقدام على المخالفة عن علم، ثم يختلف الإثم بحسب المتعلق.

346- مجموع الفتاوى: (**524/28**).

347- فتح الباري: ابن حجر. (**13** / **120**).

348- اظ: مجموع الفتاوى: (**16** / **567**).

فلو فرض أن مسلما أقدم على تكذيب الرسول ﷺ في أمر بيّنٍ مع العلم بأنه قد قاله، فوقتها لا تقع المشابهة في بعض الأوصاف الموجودة في المخالفة، بل في أصل المخالفة نفسها، فلا يقال: قد استدللتم عليه بآيات نزلت في اليهود، بل هنا تحقق مناط الحكم نفسه من كل الوجوه.

فحكم الصحابة على مسيلمة وأتباعه الذين أسلموا ثم ارتدوا، لا يقال فيه: إن الصحابة سلكوا مسلك الخوارج، فأنزلوا آيات الكفار على المسلمين، لأن أتباع مسيلمة قد تحققوا بمناط الحكم نفسه، وصاروا مرتدين يشملهم عموم اللفظ فضلا عن عموم المعنى.

كذلك ما ذكره أئمة الفقه قاطبة في كتبهم في بيان حكم المرتد، وهو الذي ينتقل عن الملة بقول أو فعل مكفر، لا يقال: إنكم استدللتم عليه بما أنزل في الكفار، لأن الإجماع قد انعقد أن المرتد شر وأغلظ كفرا من الكافر الأصلي[349]، فهو بتلبسه بموجب الردة قد صار من الكفار الذين يستدل عليهم بآيات الكفار لأنه فارق الإسلام؛ ومراد ابن عمر ألا يستدل بآيات الكفار على المسلم، أما الاستدلال بها على أمثالهم، أو من هم شر منهم، فهو مقتضى النصوص والأصول.

وذلك أن طائفة من الناس لما اطلعوا على قول ابن عمر في الخوارج، ظنوا ظنا قبيحا، عطلوا به دلالات القرآن العظيم، ولم يكن ابن عمر يقصد أن كل ما نزل في الكافرين، فلا يستدل به على المسلمين، بل كان قصده رد التسوية في الحكم الذي اعتمده الخوارج.

وكان سبب خطأ الخوارج تعميم الحكم على الكافرين والمؤمنين من غير اكتفاء منهم بأن المشاركة هي في بعض الأوصاف لا في الأحكام. كما قالت عائشة -لمن سألتها عن قضاء الصيام للحائض-: أحرورية أنت[350]؟ فشبهتها بالحرورية لوقوع وصف التعنت

349- اظ: الصارم المسلول: ابن تيمية. (1 / 328)؛ ومجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**414/28**).

350- نصه في صحيح البخاري: كتاب الحيض. باب لا تقضي الحائض الصلاة. (**1** / **122** برقم: **315**). من حديث معاذة: أن امرأة قالت لعائشة: أتجزي إحدانا صلاتها إذا طهرت؟ فقالت: أحرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به أو قالت فلا نفعله.

وشدة التنقيب وبوادر الاعتراض، لا أنها منهم، لذلك لما قال من قال من العلماء بكراهة حلق الرأس بلا مرض ولا نسك، كان مأخذهم أنه تشبه بالخوارج[351]، ولا يعني أن من حلق رأسه على ذلك الوصف فهو منهم بالضرورة.

وقد ترتب على إساءة فهم كلام ابن عمر أن عطلت الآيات التي نزلت في الكافرين أو تحدثت عنهم، فلم يؤخذ منها حكم يشمل المؤمنين الذين شاركوهم في بعض الأوصاف، بل توسعت دائرة الخطأ حتى شملت من تحقق بعين المناط الذي لأجله حكم على الكفار بالكفر، وقد ساعد على انتشار هذا البلاء الأزرق انتشار عقائد المرجئة والجهمية في أبواب الإيمان حتى أدخلوا في عموم قول ابن عباس: (كفر دون كفر)[352] من تلبس بكل المعاصي مفسقة كانت أو مكفرة؛ فإن العبد إذا آذى الله ورسوله وأقذع في سبهما ولعنهما لم يجز عند غالية الجهمية الاستدلال عليه بالآيات التي تتحدث عن حكم الذين يؤذون الله ورسوله، لأنه بزعمهم مسلم وهي نزلت في الكفار، فيبقى العبد عندهم مسلما، ولو لعن الأنبياء وأبطل الشرائع ما لم يستحل.

فهؤلاء الغالية كانوا بإزاء الخوارج الذين أنزلوا الأحكام التي نزلت في الكافرين على المؤمنين، فلم يكونوا أقل منهم انحرافا لأنهم عكسوا القضية، فجعلوا الأحكام التي رتبها الله تعالى لأوليائه المسلمين شاملة لمن لم يتحقق فيه مناطها، بل تحقق فيه نقيضه من كل وجه، فعاملوا بالحب من يستحق البغض، وبالموالاة من يستحق المعاداة.

وقد كان سبب خطأ غالية الجهمية الجهل بالطرق الناجعة للإفادة من القرآن العظيم؛ وذهلوا عن آياته المبينات التي بلغت من البيان مبلغا أوضح من الشمس في نحر الظهيرة، فبينت الكفر بجميع أنواعه، وبينت مناطات الكفر وشروطه، ولكن حال دون

351- نصه في صحيح البخاري: (**6** / **2748** برقم: **7123**). كتاب التوحيد. باب قراءة الفاجر والمنافق وصلاتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم. من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ : عن النبي ﷺ قال: "يخرج ناس من قبل المشرق ويقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم إلى فوقه" . قيل: ما سيماهم؟ قال: "سيماهم التحليق أو قال التسبيد". التسبيد: استئصال الشعر. فالعلماء الذين يكرهون التحليق ولو فعله صاحبه على سبيل العادة فلم يتعبد به يحتجون بأنه من سيماء الخوارج المارقين الذين جاءت الأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ بذمهم من غير وجه. اظ: الاستقامة: ابن تيمية. (**1** / **257**).

352- سبق تخريجه: (ص: **544**).

رؤيتهم لذلك ومعرفتهم له، غشاوة ما ابتدعوه من حصر الإكفار في مجرد الاستحلال، فلم يشعروا بدخول الواقع تحت ذلك وتضمنه له وظنوه (في نوع وفي قوم قد خلوا من قبل ولم يعقبوا وارثا، وهذا هو الذي يحول بين القلب وبين فهم القرآن؛ ولعمر الله، إن كان أولئك قد خلوا، فقد ورثهم من هو مثلهم، أو شر منهم أو دونهم، وتناول القرآن لهم كتناولهم لأولئك، ولكن الأمر كما قال عمر بن الخطاب: إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية[353]) [354].

فمن لا يعرف الجاهلية ولا يعرف الشرك قد يقع فيه، بل قد يدعو إليه ظانا بأن الكفر الذي حذر منه القرآن هو كفر الأمم الأولى، من غير أن يلحظ أن الواقع ربما كان أشد منه أو مثله، وهو لم يدخل الواقع تحت عموم آيات الشرك، ظنا أن تلك الآيات خاصة بالغابرين. وهكذا يكون الجهل بالكفر سببا حائلا دون فهم القرآن العظيم، كالتقليد وسوء التأويل، والجهل بتفسير السلف، وغيرها من الحوائل.

وقد وجدت للقرطبي كلاما نفيسا يؤيد ما قيدته، وذلك عند تفسير قوله تعالى: {أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [التوبة : **19**] فقد ذكر أنها نزلت في قوم من المشركين، افتخروا بسقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، بينما افتخر علي رضي الله عنه بالإسلام والجهاد، فصدق الله تعالى عليا، وكذب الكفار، لأن العمارة تكون بالإيمان وصالح الأعمال.

ولكن يشكل على هذا ما في صحيح مسلم عن النعمان بن بشير قال: كنت عند منبر رسول الله ﷺ، فقال رجل: ما أبالي ألا أعمل عملا بعد الإسلام، إلا أن أسقي الحاج. وقال آخر: ما أبالي ألا أعمل عملا بعد الإسلام، إلا أن أعمر المسجد الحرام. وقال آخر: الجهاد في سبيل الله أفضل مما قلتم. فزجرهم عمر، وقال: لا ترفعوا أصواتكم عند منبر رسول الله ﷺ وهو يوم الجمعة، ولكن إذا صليت الجمعة دخلت واستفتيته فيما اختلفتم فيه، فأنزل الله

353- سبق تخريج ما في معنى هذا الأثر: (ص: **120**).

354- مدارج السالكين:(**343/1**).

عز وجل: {أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}[355] [التوبة : **19**].

ووجه الإشكال أن المفاضلة حسب رواية مسلم وقعت بين جماعة من المسلمين، وقوله تعالى في آخرها: {وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [التوبة : **19**]، يعكر على هذا. ويزول هذا الإشكال، إذا علمنا أن عمر لما استفتى النبي ﷺ في قضية المفاضلة، تلا عليه الرسول ﷺ الآية التي كانت قد نزلت قبل ذلك في الكفار، ولكن ظن الراوي أنها نزلت عند استفتاء عمر للنبي ﷺ، والنبي ﷺ إنما قرأها على عمر استدلالا بها[356]، لذلك قال السيوطي بأن الراوي قد يهم ويقول: (نزل) بدل (تلا) وأورد له أمثلة[357].

قال القرطبي: (فإن قيل: فعلى هذا يجوز الاستدلال على المسلمين بما أنزل في الكافرين، ومعلوم أن أحكامهم مختلفة. قيل له: لا يستبعد أن ينتزع مما أنزل الله في المشركين أحكام تليق بالمسلمين، وقد قال عمر: (إنا لو شئنا لاتخذنا سلائق وشواء، وتوضع صحفة وترفع أخرى، ولكنا سمعنا قول الله تعالى: {أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا} [الأحقاف : **20**]، وهذه الآية نص في الكفار، ومع ذلك ففهم منها عمر الزجر عما يناسب أحوالهم بعض المناسبة، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة؛ فيمكن أن تكون هذه الآية من هذا النوع، وهذا نفيس، وبه يزول الإشكال ويرتفع الإبهام)[358].

قال الشاطبي: (كل ما تقدم من الأقوال الخاصة ببعض أهل البدع، إنما تحصل على التفسير بحسب الحاجة، ألا ترى أن الآية الأولى من سورة آل عمران إنما نزلت في قصة نصارى نجران؟ ثم نزلت على الخوارج[359] حسبما تقدم –، إلى غير ذلك مما يذكر في

355- صحيح مسلم: كتاب الإمارة. باب فضل الشهادة في سبيل الله تعالى. (**1499/3** برقم: **1879**).

356- اظ: تفسير القرطبي: (**8** / **92**).

357- اظ: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي. (**1** / **98** برقم: **391**).

358- تفسير القرطبي: (**8** / **92**).

[359] – قال الشاطبي: (إن صدر هذه السورة [آل عمران] إنما نزل في نصارى نجران ومناظرتهم لرسول الله ﷺ في اعتقادهم في عيسى ﷺ، حيث تألوا عليه أنه الإله أو أنه ابن الله أو أنه ثالث ثلاثة، بأوجه متشابهة، وتركوا ما هو=

التفسير – إنما يحملونه على ما يشمله الموضع بحسب الحاجة الحاضرة، لا بحسب ما يقتضيه اللفظ لغة، وهكذا ينبغي أن تفهم أقوال المفسرين المتقدمين، وهو الأولى لمناصبهم في العلم، ومراتبهم في فهم الكتاب والسنة)[360].

فنخلص مما سلف تحريره، أن هناك عمومين لا بد من مراعاتهما، وإلا وقع الخلل في الخطاب الشرعي، وهما: العموم اللفظي والعموم المعنوي.

قال ابن تيمية: (إن نصوص الكتاب والسنة اللذين هما دعوة محمد يتناولان عموم الخلق بالعموم اللفظي والمعنوي، أو بالعموم المعنوي، وعهود الله في كتابه وسنة رسوله ﷺ تنال آخر هذه الأمة كما نالت أولها، وإنما قص الله علينا قصص من قبلنا من الأمم لتكون عبرة لنا، فنشبه حالنا بحالهم، ونقيس أواخر الأمم بأوائلها، فيكون للمؤمن من المتأخرين شبه بما كان للمؤمن من المتقدمين، ويكون للكافر والمنافق من المتأخرين شبه بما كان للكافر والمنافق من المتقدمين)[361].

ومن أمثلة ذلك أن لفظ (العراف) لفظ عام، يتناول المنجم وغيره ممن يدعي المعارف بالطرق المخالفة للشرع؛ وعلى التسليم أنه لا يطلق في اللغة إلا على المنجم مثلا، فإن كل من يدعي المعارف بالطرق المخالفة للشرع، يدخل فيه عن طريق العموم المعنوي، كما يدخل كل ما خامر العقل في الخمر من جهة العموم المعنوي[362].

فالعموم المعنوي يكون (من جهة التنبيه أو التعليل أو النظير، فهو عموم فيما يعنيه المتكلم سواء كان فيما يعنيه بلفظه الخاص في الأصل، أو كان فيما يعنيه بمعنى لفظه، وهو العلة والجامع المشترك)[363].

=الواضح في عبوديته حسبما نقله أهل السير! ثم تأوله العلماء من السلف الصالح على قضايا دخل أصحابها تحت حكم اللفظ كالخوارج فهي ظاهرة في العموم. الاعتصام: (ص: **41**).

360- الاعتصام: (ص: **77**).

361- مجموع الفتاوى: (**28** / **425**).

362- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**1** / **391**).

363- المسودة: آل تيمية. (**1** / **84**).

قال الشاطبي: (العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان:

أحدهما : الصيغ إذا وردت وهو المشهور من كلام أهل الأصول.

والثاني : استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ)[364].

وعلى هذا فإن النصوص التي نستدل بها لإثبات المقصود على ضربين:

الضرب الأول: نصوص عمومها لفظي يشمل الغرض الذي أنزلت لأجله، ويشمل غيره مما يحتمله اتساع اللفظ وشموله، وهي التي بسبب الجهل بها يضطر من يضطر إلى إعمال دلالة القياس لتحصيل الحكم الشرعي، ولو كان عالما باتساع اللفظ، لأغناه ذلك عن تكلف القياس الذي قد يغلط فيه.

الضرب الثاني: نصوص لها معان ذات مناط معين، فتنبه وتومئ بذلك المناط إلى غيرها عكسا وطردا، مثل أن تكون في المؤمنين فيؤخذ منها حكم للكافرين. قال الشاطبي: (إن الله تعالى ذكر الكفار بسيئ أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء)[365].

الفرع الثامن: السياقات والقرائن.

قد ذكرنا فيما سلف أن الحكم لا يقتصر على سبب النزول، لأن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب؛ فلا بد من اعتبار العموم اللفظي، ثم لا بد من اعتبار العموم المعنوي، وهو من نفائس الدرر في هذه الشريعة الحكيمة، إلا أنه يلزمنا التنبيه إلى أنه قد

364- الموافقات: (**298/3**).

365- م.ن: (**285/3**).

يكون لسبب النزول قرائن تحتف به تجعل قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب غير مستوعبة لجميع أفرادها، فلا يؤخذ بعموم اللفظ، وإنما ينظر في السياق والقرائن، فهو الذي يحدد نطاق النص ومجال عمله.

وعلم السياقات والقرائن فضل اختص به الصحابة دون كثير ممن جاء بعدهم، فهو يعين على جودة الفهم، فإن من حضر ورأى وسمع وعلم السياقات، لا يكون في الغالب كمن لم يحضر ولم يسمع ولم يعلم سياقات النصوص والأحكام. فالأغلب أن (من كان فقيها، وحضر الواقعة، استنبط من القرائن حقيقة الحال)[366].

مثاله أن النبي ﷺ قال: "ليس من البر الصيام في السفر" فهو ليس على عمومه في كل مسافر، بل فيمن أضر به الصوم، بدليل القرائن المحتفة بوروده. فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى رجلا قد اجتمع الناس عليه، وقد ظلل عليه فقال: "ماله؟" قالوا: رجل صائم. فقال رسول الله ﷺ: "ليس من البر أن تصوموا في السفر"[367].

فلا يؤخذ من النص كراهية الصيام في السفر مطلقا، بل تؤخذ الكراهة لمن كان الصيام يجهده، أو يفوت عليه ما هو أولى، وعلى هذا المعنى يتنزل النص، وخالف الظاهرية وجمدوا على عموم قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[368].

قال ابن دقيق العيد: (يجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحدا، فإن مجرد ورود العام على السبب، لا يقتضي التخصيص به، كنزول قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة : **38**]، بسبب سرقة رداء صفوان، فإنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع. أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد

---

[366]- حجة الله البالغة: أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي. ت: سيد سابق. دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، القاهرة، بغداد، (**1** / **279**).

367- صحيح مسلم: كتاب الصيام. باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر وأن الأفضل لمن أطاقه بلا ضرر أن يصوم ولمن يشق عليه أن يفطر. (**2** /**786** برقم **1115**).

[368]- اظ: المحلى: ابن حزم. (**254/6**).

المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات؛ فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى، وانظر في قوله عليه السلام: "ليس من البر الصيام في السفر"[369] مع حكاية هذه الحالة من أي القبيل هو فنزله عليه)[370].

كذلك دل السياق على أن معنى الفحشاء في قوله تعالى: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة : **268**] هو البخل، فإن السياق كله في الإنفاق في سبيل الله تعالى، فلا يلائم هذا السياق أن يقول لهم عن الشيطان إنه يأمركم بالزنا مثلا، لأنه يحدثهم عن الإنفاق، ويبين لهم أن الشيطان يأمرهم بالفحشاء، فتعين أن يكون معنى الفحشاء في هذا الموطن البخل، لذلك قال ابن القيم: (هي البخل الذي هو من أقبح الفواحش، وهذا إجماع من المفسرين أن الفحشاء هنا البخل)[371].

كذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ} [الحجر : **24**]. المقصود هنا هو علمه بالمتقدم من الخلائق والمتأخر، أو ما يقرب من هذا المعنى، كالعلم بالأحياء والأموات، هذا هو المعنى المتبادر من سياق الآية، وهو المأثور عن جماعة من السلف كابن عباس وعكرمة ومجاهد والضحاك وقتادة ومحمد بن كعب والشعبي غيرهم، وهو اختيار ابن جرير[372]؛ ولكن ورد أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (كانت تصلي خلف النبي ﷺ امرأة حسناء، لا والله، ما رأيت مثلها قط، وكان بعض المسلمين إذا صلوا استقدموا يعني لئلا يروها، وبعض يستأخرون فإذا سجدوا نظروا إليها من تحت أيديهم فأنزل الله: {وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ} [الحجر : **24**].

---

[369]- سبق تخريجه: (ص: **563**).

370- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري ، المعروف بابن دقيق العيد. ت: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1426**هـ - **2005**م، (**1** / **278**).

371 طريق الهجرتين: (**1** / **554**).

372- اظ: تفسير البيضاوي: (**550/2**)؛ وتفسير الطبري: (**94/17**).

وهذا الأثر في مسألة جزئية فرعية، ولا يتناغم مع السياق الذي هو في قضية كلية وهي قضية الخلق وإثبات العلم والقدرة لله تعالى، ولا شك أن تفسير جمهور السلف راجح على معنى هذا الأثر، لذلك ضعف العلماء هذا الأثر، ولم يجعلوه من قول ابن عباس، بل عدوه من قول أبي الجوزاء[373]، مع أن الله تعالى مدح المسجد النبوي، وقال عن أهله: {فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ} [التوبة : **108**] فلا يليق بأمثالهم التأخر في الصفوف للتمتع بجمال الصور المحرمة.

وقد أشار ابن جرير إلى ترجيح كون المستقدمين والمستأخرين الأحياء والأموات بدلالة السياق وهو (ما قبله من الكلام وهو قوله: {وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ} [الحجر : **23**] وما بعده وهو قوله: {وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ} [الحجر : **25**] على أن ذلك كذلك إذ كان بين هذين الخبرين، ولم يجر قبل ذلك من الكلام ما يدل على خلافه، ولا جاء بعد)[374].

وعلى تقدير صحة الأثر عن ابن عباس، وأنها نزلت في نظر بعضهم إلى المرأة الحسناء، فإن المعنى لا ينحصر ثَمَّ، بل هو عام فيمن تقدم في الصفوف لأجل ألا يراها، وفيمن تأخر، وفيمن تقدم من الخلق ومن تأخر، وهو الذي احتمله الطبري حيث قال: (وجائز أن تكون نزلت في شأن المستقدمين في الصف لشأن النساء والمستأخرين فيه، لذلك يكون الله عز وجل عم بالمعنى المراد منه جميع الخلق، فقال جل ثناؤه لهم: قد

373- قال الترمذي: حدثنا قتيبة حدثنا نوح بن قيس الحداني عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به. قال أبو عيسى: وروى جعفر بن سليمان هذا الحديث عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء نحوه ولم يذكر فيه عن ابن عباس وهذا أشبه أن يكون أصح من حديث نوح). وانظر: مسند أحمد: مؤسسة الرسالة. ت: الأرناؤوط ورفاقه. (**5/5** برقم: **2783**).

374- تفسير الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري. ت: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1420** هـ - **2000** م، (**17 / 94**).

علمنا ما مضى من الخلق وأحصيناهم، وما كانوا يعملون، ومن هو حي منكم، ومن هو حادث بعدكم أيها الناس، وأعمال جميعكم خيرها وشرها، وأحصينا جميع ذلك، ونحن نحشر جميعهم، فنجازي كلا بأعماله: إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا، فيكون ذلك تهديدا ووعيدا للمستأخرين في الصفوف لشأن النساء، ولكل من تعدى حد الله وعمل بغير ما أذن له به، ووعدا لمن تقدم في الصفوف لسبب النساء وسارع إلى محبة الله ورضوانه في أفعاله)[375].

فدلالة السياق والقرائن المحتفة بالخطاب الشرعي، تعين على فهمه على مراد الشارع، فهي بمنزلة المخصصات والمقيدات الضمنية التي لا تحتاج إلى التذكير بها في كل مرة. وبإمعان النظر فيها يقطع اللبيب بسر تفوق الصحابة في العلوم والأعمال على من بعدهم، لأنهم كانوا يشاهدون القرائن والملابسات والسياقات المحيطة بالخطاب الشرعي.

ومن هنا أيضا حاز قصب السبق من اتخذهم إماما وقدوة، واعتمد فهمهم للنصوص وجعله أصلا في العلم والدين، فإن المقرر باستقراء أحوال الناس أن العبد كلما اقترب من هذا الأصل، ازداد الصواب في علومه ومعارفه، والعكس صحيح، فالعصمة هي في الكتاب والسنة، وأخصر طريق لفهمهما هو النظر في السياقات والقرائن، وهذا كان أئمته بلا منازع صحابة الرسول ﷺ.

قال ابن القيم: (السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} [الدخان : **49**]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير)[376].

375- تفسير الطبري: (**94/17**).

376- بدائع الفوائد: (**4** / **815**).

الفرع التاسع: ضم الأدلة والأصول بعضها إلى بعض.

لا شك أنه لا يجوز تعطيل شيء من الأدلة الشرعية، لأنها كلها من عند الله تعالى، لذلك وجب إعمالها جميعا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، ومن هنا قالوا: إعمال الدليل أولى من إلغائه[377].

وهذا الأصل الشريف يستند إلى كون كل الأدلة من عند الله تعالى، وما كان كذلك وجب التزامه والأخذ به، وليس بعضه أولى من بعض في لزوم اعتقاده والعمل به؛ ولأنه لا باطل في شيء من الأدلة، فكلها حق يجب العمل به، إلا إذا ثبت عن الشارع نفسه إسقاط بعض الدليل بأن رفعه ونسخه، فيجب الوقوف عند ذلك والمصير إلى الناسخ، ويحرم وقتها التمسك بالمنسوخ، لذلك قالوا: الجمع إذا أمكن وجب المصير إليه وقدم على مسلكي الترجيح والنسخ، فلا يملك حق إسقاط حكم الدليل إلا الشارع نفسه، فلا يسقط إلا لقول الشارع نفسه، أما إسقاطه لقول الأشياخ ونصرة للمذاهب بحيث يجعل الدليل فرعا، وقول الأصحاب أصلا، فمما يمقت الله تعالى عليه أشد المقت.

ولذلك أيضا أحالوا انعقاد إجماع على خلاف نص إلا أن يكون مع الإجماع نص ناسخ للنص الأول، فإن هذا معناه أن الجماعة ولو اتفقت، لم تملك حق إسقاط أحكام الله تعالى، -فضلا عن أن يملك ذلك جمهورها- لأنها ليست مصدرا للتشريع، والذي له حق إهدار بعض الأدلة هو الذي له حق إنشائها، كما قال تعالى على قول طائفة[378]: {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ } [الرعد : **39**]، وقوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة : **106**]، وقد استدل بها طائفة من أهل العلم على أن السنة لا تنسخ القرآن[379]، فكيف ينسخه رأي الجمهور أو رأي الجماعة.

---

[377]- قال ابن حزم في الإحكام: دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ، (**2/158-159**): (إذا تعارض الحديثان، أو الآيتان، أو الآية والحديث، فيما يظن من لا يعلم، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك، لأنه ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض، ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله، ولا آية أولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها، وكل من عند الله عز وجل، وكل سواء في باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق).

[378]- هو قول ابن عباس وقتادة، انظر: تفسير ابن كثير: ت: سامي بن محمد سلامة. (**4/471**).

[379]- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي. (**3 / 188**). وهو ما صرح به الشافعي، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك، حتى قال إلكيا الهراسي: (هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره) قال: (وقد=

قال ابن تيمية: (ليس لنا أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض، وليس الاعتناء بمراده في أحد النصين دون الآخر بأولى من العكس؛ فإذا كان النص الذي وافقه يعتقد أنه اتبع فيه مراد الرسول، فكذلك النص الآخر الذي تأوله، فيكون أصل مقصوده معرفة ما أراده الرسول بكلامه)[380].

وضم النصوص بعضها إلى بعض لاستجلاء الحكم من جميعها هو الفقه الذي يؤتيه الله تعالى من يشاء من عباده، فعن قتادة قال: (رفع إلى عمر امرأة ولدت لستة أشهر فسأل عنها أصحاب النبي ﷺ. فقال علي: ألا ترى أنه يقول: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} [الأحقاف : **15**] وقال: {وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ} [لقمان : **14**] فكان الحمل هاهنا ستة أشهر فتركها، ثم قال: بلغنا أنها ولدت آخر لستة أشهر)[381]، فالإمام علي ﷺ استنبط الحكم بضم الآيتين، ومن ذلك الضم استفاد الحكم الذي لم يكن باديا في كل آية على حدة.

قال ابن القيم: (تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به)[382].

بل يجب التفريق بين جمع النصوص في المسألة الواحدة، وبين ضم النصوص بعضها إلى بعض، فإن ضمها أخص من جمعها، لأن ضمها يحتاج إلى أن يكون العالم فقيه النفس، لأنها قد تكون مختلفة الموضوع فلا يشعر بالارتباط بينها إلا الأفذاذ، بخلاف

=كان عبد الجبار بن أحمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضع، قال: هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه).

380- مجموع الفتاوى: (**7** / **37**).

381- مصنف عبد الرزاق: (**7** / **349** رقم **13443**)؛ و: السنن البيهقي الكبرى: (**7**/**442** رقم **15326**).
382- إعلام الموقعين: (**1** / **354**).

الجمع بينها في الموضوع الواحد، فإنه في مقدور سائر العلماء، لذلك رتبوا لتحقيقه كتبا هي مظان المسائل، كآيات وأحاديث الأحكام، أما ضم النصوص فلا يوجد له مظان خاصة، بل هو فضل الله تعالى يؤتيه من يشاء، ولعل أمير المؤمنين عليا ﷺ قصد هذا المعنى عندما سئل: هل عندكم شيء ما ليس في القرآن ؟ فقال: (لا، إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن)[383]. لذلك استنبط الحكم الصائب في قضية أقل الحمل.

ويدل ضم النصوص بعضها إلى بعض أيضا على النظر الشمولي لمدارك الأحكام، فلا مكان فيه للنظرة الجزئية، إلا أن أجود الضم ضم الأدلة بعضها إلى بعض، فهو أوسع مجالا من ضم النصوص بعضها إلى بعض، لأن الدليل أعم من النص. ولولا ضم الأصول إلى حديث النهي عن التسعير مثلا، لما جاز القول بجوازه في بعض الأحوال، والذين منعوا منه مطلقا اقتصروا على النص الذي ينهى عنه[384]، غير ملتفتين إلى أن رفع الظلم عن الناس ليس بأولى من رفعه عن التجار، لا سيما في حالة الغلاء الطبيعي الذي لم يكن بفعل فاعل.

قال ابن تيمية: (من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه: فهنا يؤمر بما يجب عليه؛ ويعاقب على تركه بلا ريب. ومن منع التسعير مطلقا محتجا بقول النبي ﷺ: "إن الله هو المسعر القابض الباسط، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال"[385] فقد غلط؛ فإن هذه قضية معينة ليست لفظا عاما، وليس فيها أن أحدا امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه؛ أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل)[386].

---

[383]- سبق تخريجه: (ص: **8**)..

[384]- ففي سنن الترمذي: كتاب البيوع. باب ما جاء في التسعير. (**3 / 605** برقم: **1314**) من حديث أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعر لنا. قال: "إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال". قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن صحيح).

385- سبق تخريجه: (ص: **54**).

[386]- مجموع الفتاوى: (**28 / 95**).

وضم الأدلة بعضها إلى بعض هو في حقيقته من أنواع البيان، لذلك كان أجود البيان بيان الشارع نفسه، ومن ثم عدوا أجود تفسير القرآن ما كان بالقرآن نفسه ثم بالسنة ثم بأقوال الصحابة والتابعين. وتخصيص العام وتقييد المطلق، هو نوع من أنواع ضم الأدلة بعضها إلى بعض، إلا أنه قد يدخل الداخل على المجتهد بضم ما ليس بدليل معتبر إلى الدليل المعتبر، وهو من أوسع أودية اتباع المتشابه كمن يرد صريح السنة ويدعي فيها النسخ لكون بعض المكلفين عمل بخلافها، أو يضم دليلا ضعيفا إلى دليل صحيح، لذلك أسجل هنا أن المقصود بضم الأدلة هو الضم بين ما كان منها صالحا للاحتجاج به لتوفر شروط الدليل الشرعي فيه، ومعرفة مرتبته في منزلة مدارك الأدلة.

فأخذ الأصول من غير ضم بعضها إلى بعض يوقع في الورطات، كما أوقع إمام الخوارج الذي تجاسر على الطعن في قسمة النبي ﷺ التي لا قسمة أحسن منها لقوم يوقنون، ولكن الخوارج لا يعقلون، فاقتصر نظر إمامهم إلى لزوم العدل الظاهر مجردا عن مراعاة المصالح والمفاسد، أي من غير اعتبار للاقتضاءات التبعية التي من أجلها وأهمها أصل الدعوة والتأليف. وهذا الفصل الجامد بين أصل العدل من جهة، وأصل التأليف من جهة أخرى، هو الذي حال بينه وبين معرفة روح التشريع. (لقد ظن الطاعن عليه في القسمة الناسب له عدم العدل بجهله وغلوه، أن العدل هو ما يعتقده من التسوية بين جميع الناس دون النظر إلى ما في تخصيص بعض الناس وتفضيله من مصلحة التأليف وغيرها من المصالح)[387].

387- الصارم المسلول: (**2** / **350**).

المطلب الثاني: طريقة التعامل بين النصوص والأصول.

نحتاج في هذا الموطن إلى بيان ترتيب الأصول الترتيب الشرعي الابتدائي الخالي عن الإضافات والضمائم، وهو ترتيب واجب وضروري، لأن فيه التصريح المؤكد بتقديم القرآن والسنة على غيرهما من الأصول، بحيث يكون تقديم ما عداهما عليهما من الطرق الناكبة عن السواء. فنتناول في الفرع الأول: فقه ترتيب الأصول بوجه عام. ونتناول في الفرع الثاني: الطرق الناكبة عن الترتيب الشرعي بغير مستند شرعي. وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفرع الأول: فقه ترتيب الأصول بوجه عام.

تقديم الكتاب والسنة على ما ألحق بهما من الأدلة هو من البداهة الشرعية والعقلية، لأن ما سواهما من المصادر إنما اكتسب قيمته من حيث استناده عليهما، بدليل أن الرأي المحض مردود ومذموم، فهذا أصل قطعي، أدلته لا تكاد تحصى كثرة، بل أدلته هي أدلة وجوب طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا خلاف في هذه الجملة بين المسلمين، وإنما النزاع في مسألة تقديم أو تأخير منزلة السنة في الاعتبار، لذلك نتناولها هنا لبيان الراجح من الأقوال فيها، ثم على منوال ما ترجح نعرض للموقف الصحيح من الأصول الأخرى مع الكتاب والسنة.

المسألة الأولى: منزلة السنة في الاعتبار.

النقطة الأولى: دعوى تأخر رتبة السنة عن الكتاب في الاعتبار.

ذهب الشاطبي وغيره إلى أن رتبة السنة في الاعتبار التأخر عن رتبة الكتاب، وكان دليله ما يلي:

الدليل الأول: أن القرآن مقطوع به، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

الدليل الثاني: أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك؛ فإن كانت بيانا فهو ثان على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان

سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بيانا فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

الدليل الثالث: ما دل على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: "بم تحكم؟" قال: بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال: بسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال: أجتهد رأيي. الحديث[388].

وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح[389]: (إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ) الخ ،وفي رواية عنه : (إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض فيه، ولا تلتفت إلى غيره)، وقد بين معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له: (انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله، فابتغ فيه سنة رسول الله ﷺ)[390].

ومثل هذا عن ابن مسعود: (من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ). الحديث[391].

وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء، فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله، وكان عن رسول الله ﷺ قال به[392]، وهو كثير في كلام السلف والعلماء[393].

388- سبق تخريجه: (المقدمة: ص: ص).

389- القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي أبو أمية الكوفي، ولي القضاء لعمر وعثمان وعلي ومعاوية ستين سنة إلى أيام الحجاج، فاستعفى وله **120** سنة، فمات بعد سنة، قال ابن سيرين: كان شريح أحسن أهل الحديث في الكوفة، مات سنة **78** و قد اختلف في سنة وفاته. اظ: طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **27**).

390- البيهقي في سننه الكبرى: (**10**/ ص **115** برقم: **20839**).

391- البيهقي في سننه الكبرى: (**115/10** برقم: **20840**).

392- البيهقي في سننه الكبرى: (**115/10** برقم: **20843**).

393- اظ: الموافقات: الشاطبي. (**7/4-8**).

قال ابن القيم: (وهذا السلوك هو كان سلوك الصحابة والتابعين، ومن درج على آثارهم من الأئمة، أول ما يطلبون النازلة في القرآن، فإن أصابوا حكمها منه لم يتعدوه إلى غيره، وإن لم يصيبوها فيه طلبوها من سنة رسول الله، فإن أصابوها لم يعدوها إلى غيرها، وإن لم يصيبوها طلبوها من اتفاق العلماء)[394].

النقطة الثانية: مناقشة دعوى تقديم القرآن على السنة في الاعتبار.

ودعوى تأخير رتبة السنة في الاعتبار، رأي مرجوح، فطاعة الله تعالى وطاعة رسوله طاعة واحدة لا فرق بينهما، والله تعالى أمر في القرآن بطاعة الرسول ﷺ، وأكد ذلك وكرره مرارا، وبين أن طاعته من طاعة الله تعالى، فهما شيء واحد، {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء : **80**]، فلا وجه للتفريق بين الله ورسوله، وكون طاعة الرسول ﷺ من طاعة الله تعالى أعم من قضية الاعتبار، إذ لا إشارة إليها في النصوص القرآنية، فالأمر بالتزام الطاعتين عام ومطلق عن أي شرط دخيل.

والرسول ﷺ إنما هو مبلغ عن الله تعالى، أرسله الله تعالى بذلك، فكانت أحكامه كلها على سواء، وردت في الكتاب أم في السنة، فلا يعقل أن يرسله ربه بالشريعة الخاتمة، ثم ينهى المكلفين عن العمل بسنته إلا إذا لم تجدوا الحكم في القرآن العظيم، فإن لازم هذا تعدد مصادر التشريع والتلقي، والحالة أن مصدر التشريع والإخبار واحد، وهو وحي معصوم سواء ورد في القرآن أم في السنة.

وأيضا فإن الله تعالى صرح بعصمة السنة، فقال: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم : **3** ، **4**] فبين أن السنة وحي مثل القرآن، فكلاهما وحي، هذا متلو وهذا غير متلو، وكلاهما محفوظ بحفظ الله تعالى، فقد قال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر : **9**]، والقرآن فيه الإجمال، وفيه العموم، وفيه الإطلاق، وفيه الإباحة العامة، فاحتاج إلى السنة لتوضح منه كل ذلك وتبينه وتفسره، وهذا يعد من جملة حفظه، فإذا كانت منه بهذه المنزلة فكيف لا ننظر فيها حتى ننظر في القرآن، بل الواجب النظر فيهما معا.

394- الصواعق المرسلة: (**834/3**).

وأيضا، فإن عدم التفريق بينهما هو أعم من قضية طريق ثبوت كل منهما ودلالته، فينهار بذلك ما قاله الشاطبي، وذلك أن الصحابة الذين سمعوا الحديث هو عندهم قطعي كالقرآن، بل قد يكون قطعي الدلالة، وتكون الآية ظنية الدلالة، ولو اتبعنا كلام الشاطبي وطرحه لقلنا بالعكس، أي: بتقدم السنة على القرآن لا سيما في عصر الصحابة، وفي حالة الحديث المتواتر أيضا، فإنه لا بد أن يتقدم على القرآن لأنه قطعي الثبوت أيضا، كل هذا يقال من باب التنزل حسب تأصيل الشاطبي.

وأيضا، فإن السنة ولو فرضنا خلوها عن التواتر، وسلمنا كونها كلها آحاد، فالممهد أنها تخصص عام الكتاب، وتقيد مطلقه، وتبين مجمله، وكل من الخاص وما أشبهه هو قطعي الدلالة، بخلاف العام وما أشبهه فهو ظني الدلالة، فعلى هذا أيضا، لو كان ثمة داع لتقديم أحد الوحيين على الآخر، لقدمت السنة في الاعتبار على نفس تأصيل الشاطبي، لأنها مبينة للكتاب، أو بتعبير أدق هي قاضية عليه، فإن الله تعالى قد أحال عليها في البيان فافتقر إليها الكتاب، وتوقف العمل به وامتثال ما فيه على بيانها وإلا ظل دون بيان.

وما يدري الناظر فيه أولا أنه وجد فيه ضالته؟

وما يدريه لعل ما وجده، له بيان يخصصه، أو يقيده أو يوضحه؟

وكيف يتحقق من قول من قال: إذا وجدت الحكم في الكتاب فلا تلتفت إلى غيره. أليس في هذا إلغاء للبيان نفسه، فكأنه قال: لا تنظر في بيان الكتاب، فقد قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل : **44**]، ومحال أن يخاطب العباد بالمبهم، وما لا يعرفون له معنى ولا كيفية.

وأيضا، فقد نصوا على البحث عن المخصصات قبل العمل بالعمومات، وقد يكون ما في السنة خاصا وما في الكتاب عاما، أو يكون ما في السنة أخص مما في الكتاب، بل عدوا اتباع العموم قبل البحث عن المخصص من اتباع المتشابه، فالعام مع مخصصه هو البيان المحكم، وهذا يتعارض كلية مع قول من قال بتقديم الكتاب على السنة في الاعتبار، وأنه إذا وجد الحكم في الكتاب لم يلتفت إلى غيره؛ فإن لازم هذا تسويغ اتباع المتشابهات والمشكلات، ومعلوم أن النهي عن اتباعها قطعي.

وأيضا، تعامل الصحابة مع الأدلة يظهر أنهم لا يلتزمون تقديم الكتاب في الاعتبار، فإذا لاح لهم حكم الله تعالى قبلوه وعملوا به، ولم يستفصلوا عن مسألة الاعتبار.

أما حديث معاذ فإنه قد ضعفه جماعة من النقاد، ولكن نبني الكلام على ما قاله مصححوه من جهة كونه تلقي من العلماء بالقبول، فلا يكون معناه أن الرسول أقر معاذا على تأخير السنة في الاعتبار، والإعراض عنها إلا بعدما ينظر في الكتاب فلا يجد الحكم، لأنه لو فرض كذلك، ونظر في الكتاب فوجد الحكم عاما، فإن لم يأخذ بمخصصه من السنة كان مسيئا في ذلك، لأن العام مع مخصصه هو الدليل المحكم، لا سيما والشاطبي يرى أن الأخذ بالعام من غير بحث عن المخصص من اتباع المتشابه[395]، ومعلوم أن أكثر مخصص عام الكتاب هو من السنة. بل ورود العموم في السنة على قول الشاطبي يحتم النظر فيما خصصها من الكتاب، إذ لا يعمل بالعام إلا بعد البحث عن المخصص، وإلا كنا متبعين للمتشابه، فلا يعمل بعام كليهما إلا بعد البحث عن المخصص في كليهما، وهذا يجعلهما في مستوى واحد من الاعتبار.

ولعل أقرب معاني حديث معاذ إلى الأصول، هو أن ذلك الترتيب ليس للاعتبار، بل لمجرد الترتيب من حيث كون النظر في الكتاب أيسر من جهة كونه مجموعا، وعلى هذا يكون معناه صحيحا، وعلى هذا التأويل يحمل ما ورد عن بعض الصحابة مما يوهم ظاهره أنهم يؤخرون السنة في الاعتبار، تحسينا للظن بهم، ولعدم معارضة هديهم العام من نظرهم إلى الوحيين على سواء، ولأن دون هذا التأويل لا يحمد مآل هذا التصرف، لأنه لو فرض وجود النبي ﷺ حيا بين ظهرانيهم لما جاز منع المصلين من الأخذ بسنته حتى يعوزكم البحث في القرآن، فإن هذا لا يمكن أن ينسب إليهم، ومعلوم أن قولا كهذا لا يطلق حيا كان النبي ﷺ أم ميتا، إذ لا فرق بين الصورتين وبالله تعالى التوفيق[396].

395- اظ: الموافقات: (**3** / **90**).

396- اظ: الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم. (**93/1** وما بعدها)؛ و: حجية السنة: عبد الغني عبد الخالق. مطابع الوفاء، المنصورة. (ص **485**؛ وما بعدها).

قال الخطيب: (باب: ما جاء في التسوية بين حكم كتاب الله تعالى وحكم سنة رسول الله ﷺ في وجوب العمل، ولزوم التكليف.واستدل لذلك بما يلي :

حديث المقدام بن معدي كرب: "يوشك رجل متكئ على أريكته، يحدث بالحديث من حديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا حلالا أحللناه، وما وجدنا حراما حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله عز وجل"[397].

والقول بتقديم الكتاب على السنة في الاعتبار لعله يكون ذريعة إلى القول بإنكار السنة والاكتفاء بالقرآن، فإن معظم النار من مستصغر الشرر.

ما رواه عبد الله بن عباس قال قال عمر ﷺ: (إن الله تعالى بعث محمدا، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه: آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها؛ ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، وأخشى إن طال بالناس زمان، يقول رجل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيترك فريضة أنزلها الله، فإن الرجم في كتاب الله تعالى حق على من زنى، إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف)[398].

عن علقمة عن عبد الله قال: (لعن الله الواشمات والمتوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، يقال لها: أم يعقوب، فجاءت فقالت: إنه بلغني أنك لعنت كيت وكيت. فقال: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ ومن هو في كتاب الله. فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول. قال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه أما قرأت: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر : 7]. قالت: بلى. قال: فإنه قد نهى عنه. قالت: فإني أرى أهلك يفعلونه. قال: فاذهبي فانظري. فذهبت فنظرت فلم تر من حاجتها شيئا. فقال: لو كانت كذلك ما جامعتنا)[399].

397- سبق تخريجه: (ص: **108**).

398- صحيح البخاري: كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة. باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت. (**2503/6** برقم: **6442**).

399- صحيح البخاري: كتاب التفسير. باب تفسير سورة الحشر. (**4 / 1853** برقم: **4604**).

عن حسان بن عطية[400] قال: (كان جبرائيل ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن، يعلمه إياها كما يعلمه القرآن)[401].

قال إسماعيل بن عبيد الله[402]: (ينبغي لنا أن نحفظ حديث رسول الله ﷺ، كما نحفظ القرآن لأن الله تعالى يقول: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر : 7])[403].

ولعل في هذه الأدلة متمسكا قويا لمن سوى بين منزلة الكتاب ومنزلة السنة في الاعتبار، فإذا كان من ادعى تقدم الكتاب على السنة في الاعتبار يقول بذلك نظريا فحسب، وقصده الحقيقي هو بيان عظيم حرمة القرآن، ولكن عند مباشرة عملية الاجتهاد لا يعمل بعمومات الكتاب إلا بعد النظر فيما خصصها من السنة –ولا بد أن يفعل ذلك- فإن النزاع في هذه المسألة يصير قليل الجدوى، بل عديمها لالتقاء الفريقين عند نتيجة واحدة، وسلوكهم لاستنباط الأحكام مسلكا واحدا، فيصير من قدم الكتاب على السنة في الاعتبار موافقا لمن سوى بينهما، فالنزاع وقتها يكون إلى النزاع اللفظي أقرب منه إلى المعنوي.

400- الإمام، الحجة، حسان بن عطية أبو بكر المحاربي مولاهم ، الدمشقي. حدث عن: أبي أمامة الباهلي، وسعيد بن المسيب، وأبي كبشة السلولي، وأبي الأشعث الصنعاني، ومحمد بن أبي عائشة، وطائفة. وحدث عنه: الأوزاعي، وأبو معيد حفص بن غيلان، وأبو غسان محمد بن مطرف. قال الأوزاعي: ما رأيت أحدا أكثر عملا في الخير من حسان بن عطية. بقي حسان إلى حدود سنة ثلاثين ومائة. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**5 / 466**).

401- الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي. ت: عادل بن يوسف العزازي. دار ابن الجوزي بالسعودية، سنة **1417**هـ. باب القول في سنن رسول الله ﷺ التي ليس فيها نص كتاب ، هل سنها بوحي أم بغير وحي (**134/1**)؛ وقال الحافظ ابن حجر: (وأخرج البيهقي بسند صحيح عن حسان بن عطية أحد التابعين من ثقات الشاميين: كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن). فتح الباري: (**13 / 291**).

402- ابن أبي المهاجر إسماعيل بن عبيد الله الدمشقي الإمام الكبير، أبو عبد الحميد الدمشقي، مولى بني مخزوم، ومفقه أولاد عبد الملك الخليفة، من الثقات العلماء. حدث عن: السائب بن يزيد، وأنس بن مالك، وعبد الرحمن ابن غنم، وأم الدرداء، وجماعة. وروى عنه: الأوزاعي، وسعيد بن عبد العزيز، وطائفة. قال معن التنوخي: ما رأيت أحدا أزهد منه، ومن عمر بن عبد العزيز، وقد كان ولاه عمر المغرب، فأقام بها سنتين، وولوا بعده يزيد بن أبي مسلم. قال شباب: أسلم عامة البربر في ولاية إسماعيل، وكان حسن السيرة. مات: في سنة اثنتين وثلاثين ومائة، قبل دخول بني العباس دمشق بالسيف بثلاثة أشهر. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**5 / 213**).

403- الكفاية في علم الرواية: أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي. ت: أبو عبد الله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني. المكتبة العلمية، المدينة المنورة، (**1 / 12**).

المسألة الثانية: الموقف الصحيح من الأصول الأخرى مع الكتاب والسنة.

لابد من فقه مراتب الأصول، لأن التفريط في ذلك يخرج صاحبه من دائرة الاجتهاد بالمرة، لأن أصول الفقه مقصوده معرفة الأدلة الشرعية: جنس الدليل ومرتبة الدليل[404]، بل قد نقل عن أبي الحسين البصري أنه قال: (ليس الشرط بعد معرفة الكتاب والسنة إلا أصول الفقه)[405]. فصاحب أصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته، فيميز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض[406]. فإذا كان يجهل جنس الأدلة، ومرتبة كل دليل، لم يكن أصوليا؛ وبالتالي لا يكون مجتهدا، لأن ذلك شرط أساسي من شروط الاجتهاد، بل اشتراطه متأكد لأنه أصل الباب حتى لا يقدم مؤخرا، ولا يؤخر مقدما، ويستبين مراتب الأدلة والحجج[407].

وفي هذا الموطن أتناول ترتيب الأصول الشرعية، لأنها متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى، وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ فتصير بذلك كالمعدومة، فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلا تعطلت الأدلة والأحكام، ففقه ترتيب الأصول مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه أو شرطه[408].

فالترتيب هو جعل كل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحقها بوجه ما[409].

404- اظ: الرد على البكري: ابن تيمية. (2 / 730).

405- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد: محمد بن إسماعيل الصنعاني. ت:صلاح الدين مقبول أحمد. الدار السلفية، الكويت، 1405هـ، (1 / 134).

406- اظ: الرد على المنطقيين: ابن تيمية. (1 / 180).

407- اظ: البرهان في أصول الفقه: (2 / 870 رقم: 1485).

408- اظ: المدخل: ابن بدران. (1 / 394).

409- اظ: المدخل: ابن بدران. (1 / 394).

وهذه الأصول متأخرة في الرتبة عن الكتاب والسنة جملة وتفصيلا، ولكن قد يقع الخطأ والغلط في ناحية التفصيل، فتطلب الأمر النظر في هذه الأصول لتحقيق الحق في هذه القضية.

فالقرآن العظيم يأتي في أعلى مراتب الأدلة وأشدها ارتباطا بمدلولها واستلزاما له خلاف لمن عكس ذلك كابن سينا[410] وابن الخطيب والآمدي وأشباههم[411].

وإذا قلنا ذلك عن القرآن، استلزم أن تكون السنة كذلك، فالعصمة في الأصول والفروع، وفقه الظاهر والباطن هي في اتباع الكتاب والسنة، فهما الأصل الواجب الاتباع على كل أحد وفي كل حال، فالنظر في ناحية الاستدلال يكون أولا إلى الكتاب والسنة كالنظر إلى المتن وشرحه.

وإذا أردنا تفصيل ما سبق ذكره فإن ذلك يكون على النحو التالي:

النقطة الأولى: الترتيب حسب الاقتضاء الأصلي.

إن طرق الأحكام الشرعية بإجماع المسلمين على الترتيب التالي:

الطريق الأول: القرآن العظيم، وليس بين الأئمة خلاف في ذلك، ولكن أهل الضلال يبطلون دلالته في القضايا الاعتقادية.

الطريق الثاني: السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسره مثل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها.

410- العلامة الشهير، الفيلسوف، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي، ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. وهو رأس الفلاسفة الإسلامية، لم يأت بعد الفارابي مثله. كان أبوه كاتبا من دعاة الإسماعيلية. له كتاب: (الشفاء)، وغيره، وأشياء لا تحتمل، وقد كفره الغزالي في كتاب: (المنقذ من الضلال)، وكفر الفارابي. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**17** / **531**).

411- اظ: الصواعق المرسلة: ابن القيم. (**2** / **764**).

وأما السنة المتواترة التي يزعمون أنها تخالف ظاهر القرآن، كالتي تقدر نصاب السرقة، وفيها رجم الزاني مثلا، فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا، إلا الخوارج فلا يعملون بها لهذه التعلة، وهي أنها تخالف ظاهر القرآن.

الطريق الثالث: السنن غير المتواترة عن رسول الله ﷺ: إما متلقاة بالقبول بين أهل العلم بها، أو برواية الثقات لها. والعمل بها محل وفاق بين العلماء إلا من شذ من أهل الكلام وطعن في دلالتها، ولم يفرقوا بين ما تلقي بالقبول وما ليس كذلك.

وزل كثير من أهل الرأي فأنكر كثيرا منها بقواعد اخترعوها جعلوها عيارا على السنة، وشروطا اشترطوها لم يشترطها الله ورسوله ﷺ، ومعارضات عارضوها بها، وأمثال ضربوها لها، كالقول بأنها خلاف ظاهر القرآن، أو أنها خلاف الأصول وقياس الأصول، أو لأنها على خلاف عمل متأخري أهل المدينة، وغيرها من المعارضات والعقبات[412].

الطريق الرابع: الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا[413].

الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع، وهو حجة أيضا عند جماهير الفقهاء.

وقد بينا من قبل أن الناس فيه بين إفراط وتفريط، فكثير من أهل الرأي لم يحسن تفعيله فجعل رتبته قبل رتبة النص، فاستعمله قبل البحث عن النصوص، ثم ردوا به النص للقواعد التي اخترعوها، وهي الزعم بأن النص يخالف قياس الأصول، ومن ثم فعّلوه من غير اعتبار الشروط، كما سنراه قريبا في الطرق الناكبة، وبإزاء هؤلاء هناك من أهل العلم من أنكره رأسا حتى أنكروا الجلي منه، والحق بين الغالي والجافي[414].

412- اظ: مجموع الفتاوى: (**11** / **339-340**).

413- اظ: م.ن: (**11** / **341**).

414- اظ: م.ن: (**11** / **341**).

قال ابن القيم: (قال الشافعي: الحجة كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأئمة. وقال في كتاب اختلافه مع مالك: والعلم طبقات: الأولى: الكتاب والسنة الثابتة ثم الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة. الثالثة: أن يقول الصحابي فلا يعلم له مخالف من الصحابة. الرابعة: اختلاف الصحابة. والخامسة: القياس. فقدم النظر في الكتاب والسنة على الإجماع، ثم أخبر أنه إنما يصار إلى الإجماع فيما لم يعلم فيه كتابا ولا سنة وهذا هو الحق)[415].

الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، فيبقى على نفى الوجوب والتحريم المعلوم بالعقل حتى يثبت المغير له، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم فيه خلاف.

ويشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي، لأن الدليل السمعي هو المثبت للحكم الشرعي فحيث لا دليل، فلا حكم[416].

الطريق السابع: المصالح المرسلة: وهو أن يرى المجتهد أن الفعل المعين مطلق عن قيدي المنع والإذن، فهو مرسل لم يأت ما يلغيه ولا ما يعتبره، وهو طريق فيه نزاع مشهور بين العلماء، وقد فصلناه من قبل. ومنهم من يسميها الرأي، ومنهم من يجعلها كالاستحسان.

والمعتبر منها هو بين الإفراط والتفريط فتعبر بشروطها وذلك حين تكون ضرورية أو حاجية مشهودا لها بالاعتبار، وقد كان إهمال الشروط في استعمالها سببا في اعتبار ما ليس بمصالح معتبرة بل كانت في الحقيقة محظورات تربو سيئاتها على حسنة ما توهموه من المصالح، كما كان الامتناع عن استعمالها بحجة عدم ورود الشرع بها سببا لتفويت مصالح عظيمة تخل بالمقاصد التي لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها[417].

415- إعلام الموقعين: (**2** / **248**).

416- اظ: مجموع الفتاوى: (**11** / **342**).

417- اظ: م.ن: (**11** / **342-344**).

النقطة الثانية: الترتيب قد يكون حسب الاقتضاء الأصلي أو التبعي.

وقد يقال إن ترتيب الأدلة يكون باعتبارين:

الاعتبار الأول: باعتبار حالة الاختيار، وهي الحالة النظرية البحتة.

الاعتبار الثاني: باعتبار الحالة الواقعية العملية، حيث توجد الاقتضاءات التبعية.

فأما الاعتبار الأول: فلا شك فيه على أن الترتيب هو ما ذكرناه آنفا، وهو تقديم الكتاب والسنة ثم الإجماع ثم القياس وهكذا.

أما الاعتبار الثاني: فتدخل فيه اقتضاءات أخرى قد تغير المعادلة، فالحكم إذا كان ثابتا بالكتاب والسنة والإجماع، ولكن العمل به في الواقع ينجر عليه مفسدة تربو على مصلحته، فهنا يقدم درء المفسدة التي تنجر على العمل بالنصوص على مصلحة النصوص.

ولا تنحصر الاقتضاءات على الجانب العملي، بل في الجانب النظري أيضا كأن يقدم النص الذي انعقد عليه الإجماع على غيره من النصوص، والنص هنا أعم من أن يكون قرآنا أو سنة.

فبالاعتبار الثاني لا يلتفت إلى التقسيم المعروف للأدلة، وهو تقسيمها إلى أدلة متفق عليها وأدلة مختلف فيها، لأن الاقتضاءات التبعية قد تقدم المختلف فيه على المتفق عليه، كل هذا على تقدير أن المصادر المختلف فيها مختلف فيها حقا، لأنها عند التأمل متفق عليها على مذهب الجمهور على الأقل. لأن القول بأن الأصل المعين مختلف فيه يلزم باطراحه ويوهن الأخذ به، أو على الأقل يؤخره في الرتبة على اعتبار أن تقديم المتفق عليه على المختلف فيه أمر لازم، وهذا خطأ في الاستدلال، فإن الصحيح من الأصول غير المعصومة يعتبر ويؤخذ به، وقد يكون له أثر بليغ في تغيير الحكم، كما في أصل المصلحة، وذلك عند وجود الاقتضاءات التبعية، لذلك تقرر أن رجحان الأصل من حيث الجملة لا يستلزم رجحانه مطلقا، بل قد يكون في بعض المواطن مرجوحا، وما قضايا الضرورات والحاجات المشهود لها بالاعتبار إلا مثلا صالحا لذلك، وقد تقدم الكلام على شيء من ذلك في مسألة التعارض بين المصلحة والنص.

ونخلص إلى أن الترتيب الواجب هو تقديم الكتاب والسنة على غيرهما، ثم تقديم الإجماع ثم القياس. هذا من حيث الجملة أما عند تنزيل الأحكام على الواقع فالحاكم في القضية هو ميزان المصلحة.

وهذا غير الخطأ في تقديم بعض الأصول على بعض، فإن هذا مردود لأنه تقديم لما حقه التأخير من غير سبب وجيه موجب لذلك، فليس هو بسبب الاقتضاءات التبعية، بل سببه الخطأ في ترتيب الأدلة وهو ما سنتناوله في الطرق الناكبة بحول الله تعالى وحسن معونته ولطيف عنايته وتسديده.

الفرع الثاني: الطرق الناكبة عن المنهاج القويم في الفهم.

نتناول في هذا الفرع مسألتين:

المسألة الأولى: ندرس فيها الشطر الأول من تنكب المنهاج القويم في الفهم، وهو تقديم الطرق التابعة على الطرق الأصلية.

والمسألة الثانية: ندرس فيها الشطر الثاني من تنكب المنهاج القويم، وهو تقديم المتأخر من الأصول الأصلية والتابعة على المتقدم منها.

ونشير إلى أن تنكب العبد للسبيل الرشيد في الفهم قد يكون بسبب تأويل أو شبهة يعذر فيها، وقد لا يكون كذلك، والغاية من هذا هي التفريق بين القول وقائله، فقد يكون القائل من أكابر علماء الأمة، ولكن يخطئ فيضل في بعض المسائل عن المنهاج الرشيد، ولا ينقص هذا من قيمته ولا يخدش في منزلته، فهو أبدا موفور الإجلال والتقدير كغيره من علماء الأمة، ولكن رفع الملام عنه والتماس العذر له ليس مسوغا للسكوت عن خطئه، فمراعاة حق الله ورسوله ﷺ أعظم من مراعاة كل حق، ولكن للأدب مجال ترد به الأقوال يمنع من الإساءة إلى أصحابها.

والعالم إذا ترك العمل بالسنة، فإن هذا يكون خطأ أخطأ فيه، يؤجر على اجتهاده في محاولة التوصل إلى الحق أجرا واحدا، لأنه لم يتعمد مخالفة السنة، بل يكون له على

الجملة شبهة ترك لأجلها السنة، ظنها دليلا، وما هي في نفس الأمر بدليل صحيح ترد به السنن، أو ترد به الأحكام.

وقد نعلم شبهة العالم في ترك السنة وقد لا نعلمها، بل قد نعلمها ولا نعلم كيفية استدلاله بها لرد السنة، ولكن الأمر المحكم في مثل هذا الموطن هو التمسك بالسنة لأنها اليقين الذي انعقد على قبوله صحة السند، وعمل من عمل به من علماء الأمة الآخرين. ولا يجوز لنا بحال تركها لقول أحد كائنا من كان، لأنه لا يصح عقلا وشرعا معارضة السنة بأقوال غير المعصوم فكيف بتقديمها على السنة؟

وحسْبُ العالم الذي ترك رأيه للسنة، أن يكون معذورا ومأجورا لعدم تعمده مخالفة السنة بما ظنه دليلا، ولم يكن كذلك في نفس الأمر، وهذا قصارى الأدب معه، أما الزيادة عليه برد السنة لقوله، فهو تجن على الشريعة والسنة، وتأخير الأصول الأصلية المعصومة وتقديم غيرها عليها، وجعل التابع في حكم المتبوع، والمتبوع في حكم التابع، ومعلوم أن هذا يقدح في إيمان العبد، ويخرجه عن دائرة الإنصاف بالمرة.

والأصل الذي تبنى عليه هذه المعلومات الضرورية أن (تطرق الخطأ إلى آراء العلماء أكثر من تطرقه إلى الأدلة الشرعية، فان الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده بخلاف رأي العالم، والدليل الشرعي يمتنع أن يكون خطأ إذا لم يعارضه دليل آخر، ورأي العالم ليس كذلك، ولو كان العمل بهذا التجويز جائزا لما بقي في أيدينا شيء من الأدلة التي يجوز فيها مثل هذا، لكن الغرض أنه في نفسه قد يكون معذورا في تركه له، ونحن معذورون في تركنا لهذا الترك)[418].

فهذا المنهج هو المنهج الوسط، فبه يجمع المسلم بين إعذار العلماء وعدم التفريط في السنة، وهو بين منهجين منحرفين :منهج من يقدس العلماء ويعتقد العصمة فيهم فيرد النصوص نصرة لهم، فيستسهل تخطئة النصوص ويستعظم تخطئة العلماء. ومنهج من يقدم السنة على أقوال العلماء، ولكن يتهمهم بتعمد المخالفة فيضللهم أو يكفرهم أو يؤثمهم.

418- رفع الملام عن الأئمة الأعلام: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني. ت: عبد الله ابن إبراهيم الأنصاري. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (**1/33-34**).

والحق بين الغالي والجافي: فنقدرهم ولا نتبعهم على الخطأ، ونحبهم ولكن الحق أحب إلينا منهم. فهم وإن كانوا أدلاء على الحكم الشرعي الذي لا يعرف إلا من طريقهم، إلا أنه يجب الاعتقاد أنهم مجرد وسائل للوصول إليه، وأن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غير.

المسألة الأول: تقديم الطرق التابعة على الأصلية.

إن من موجبات الذم العدول عن الحق بعدما تبين إلى خلافه، ويدخل في هذا المعنى من تنكب طرق الأدلة عن قصد فقدم وأخر، بغير موجب معتبر للتقديم والتأخير، بل بمحض الهوى أو نصرة للطائفة والأشياخ، كما يدخل فيه (من قلد أحدا من الأولين والآخرين فيما يعلم أنه خلاف قول الرسول، سواء كان صاحبا أو تابعا أو أحد الفقهاء المشهورين الأربعة أو غيرهم، وأما من ظن أن الذين قلدهم موافقون للرسول فيما قالوه، فإن كان قد سلك في ذلك طريقا علميا فهو مجتهد له حكم أمثاله، وإن كان متكلما بلا علم فهو من المذمومين)[419].

ولا يخفى أن من أوسع أودية الباطل، تقعيد القواعد الناكبة عن هداية الكتاب والسنة من غير استناد إلى أصول شرعية، ثم الدفع بها في نحر السنة، بحيث تكون تلك القواعد عيارا على السنة، ما قبلته فهو مقبول، وما ردته فهو مردود، فإن (كل من أصل أصلا لم يؤصله الله ورسوله قاده قسرا إلى رد السنة، وتحريفها عن مواضعها، فلذلك لم يؤصل حزب الله ورسوله أصلا غير ما جاء به الرسول، فهو أصلهم الذي عليه يعولون، وجنتهم التي إليها يرجعون)[420].

لذلك كان المحكم الذي لا نزاع فيه، أن القواعد تبطل إذا خالفت السنة، كيف لا؟ والأقوال المجردة تبطل عند مخالفة السنة، فكيف لا تبطل الأصول المخالفة للسنة، وهي أشد ضررا وأعظم أثرا من الأقوال المخالفة للسنة؟

419- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** / **266**).

420- شفاء العليل: ابن القيم. (**1** / **14**).

وقد قال الرسول ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد[421]" فابتداع الأقوال الفرعية هو دون ابتداع الأصول العلمية بمراحل ومفاوز شاسعة، والواجب على من أسلم لله تعالى وانقاد لشرعه ألا يعدل عن السنة بعد بيانها، ولا يلتفت إلى غيرها مهما كان قائله، لأن الرد يجب أن يكون إلى الله ورسوله ﷺ لا إلى غيرهما، فنرد الأقوال والأعمال والأحوال إليهما، ومن هناك فقط يتبين الصحيح من كل ذلك من الفاسد، فأما (أن نقعد قاعدة، ونقول هذا هو الأصل ثم نرد السنة لأجل مخالفة تلك القاعدة، فلعمر الله لهدم ألف قاعدة لم يؤصلها الله ورسوله أفرض علينا من رد حديث واحد)[422].

وفساد القواعد على ضربين:

الضرب الأول: قد يكون الفساد في الأصل نفسه: كتقديم قول المذهب على السنة، أو تقديم الإجماع أو القياس على النص، أو تقديم حديث لا يثبت على نص ثابت، فهي أصول فاسدة في نفسها، فما ترتب عليها فهو بالضرورة فاسد. وقد قيل: إن عمدة من يخالف السنة، هي: الاحتجاج بالقياس الفاسد، أو النقل الكاذب، أو خطاب ظن المحتجون به أنه من عند الله تعالى وما هو من عند الله تعالى[423].

الضرب الثاني: قد يكون الفساد في تفعيل الأصل الذي هو أصل صحيح في نفسه: وفي هذه الحالة قد يكون الأصل صحيحا، وإنما ينتج الفساد من سوء الرد والتحاكم إليه، فقاعدة تقديم الحاظر على المبيح مثلا قاعدة صحيحة، ولكن لو كان الحاظر فردا والمبيح متعددا ومتواترا، لوجب التوقف عن تفعيل القاعدة الأولى.

421- سبق تخريجه: (ص: **58**)

422- إعلام الموقعين: (**2** / **350**).

423- اظ: مجموع الفتاوى: (**13** / **68**).

وفي هذه المسألة الأولى صور أجملها فيما يلي من النقاط وبالله تعالى أتأيد:

النقطة الأولى: ما يتعلق بتنكب دلالة القرآن والسنة بوجه عام.(النص عموما).

والمقصود هنا بيان أن الخروج بالأصل الفاسد هو أعم من أن يكون خروجا عن الكتاب أو السنة، بل الخروج كان عن النص بمعناه العام، فقد يترك النص لأصل تابع أو تترك الدلالة المعلومة بالاستقراء من جملة نصوص لفرد من النصوص.

ولا بأس أن نقرب هذا المعنى ببعض الأمثلة:

أولا: تقديم الإجماع على النص.

ذهب طائفة من العلماء إلى أن النظر أولا يكون إلى أصل الإجماع، قبل النظر إلى الكتاب والسنة.

قال ابن بدران: (فالإجماع مقدم على باقي أدلة الشرع لكونه قاطعا معصوما عن الخطأ، بشهادة المعصوم بذلك، ويقدم منه الإجماع القطعي المتواتر، ثم الإجماع النطقي الثابت بالآحاد، ثم يليه الإجماع السكوتي المتواتر، ثم الإجماع السكوتي الثابت بالآحاد، ثم يقدم في الدلالة بعد الإجماع بأنواعه الكتاب، ويساويه في ذلك متواتر السنة، لأنهما جميعا قاطعان من جهة المتن، ولذلك جاز نسخ كل واحد منهما بالآخر، ثم خبر الواحد، ثم القياس)[424].

وكلامه هذا صحيح بشرطين على الأقل:

الشرط الأول: أن يكون للإجماع مستند، فيكون المقدم هو النص.

الشرط الثاني: أن يكون الإجماع قطعيا.

فبهذين الشرطين يصح القول بتقديم الإجماع على أدلة الكتاب والسنة لأن النزاع وقتها يكون نزاعا لفظيا، يمكن صياغته بعبارة أخرى فيقال: يقدم أولا النص المؤيد بالإجماع على غيره من نصوص الكتاب والسنة، فهذه العبارة أسلم وأشد تعظيما للوحي والنصوص.

424- المدخل: ابن بدران. (**1** / **394-395**).

ولكن مع ذلك فابن بدران يصرح بتقديم كل أنواع الإجماع على الكتاب والسنة، وهذا خطأ مخالف للسنة، فإن حديث معاذ صريح في تقديم الكتاب والسنة على ما عداهما، وعليه مضى حكم السلف وقضاؤهم، وكذلك كتاب عمر لأبي موسى صريح في تقديم النصوص على ما سواها.

قال الإمام الشافعي: (يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن. ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز، وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة)[425].

قال ابن القيم في معرض الدفاع عن ترتيب الأصول، وأن النظر ينبغي أن يكون أولا في الكتاب والسنة ثم الإجماع: (فلما انتهت النوبة إلى المتأخرين ساروا عكس هذا السير، وقالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم، فعليه أن ينظر أولا هل فيها اختلاف أم لا؟ فإن لم يكن فيها اختلاف، لم ينظر في كتاب ولا في سنة، بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وحكم به، وهذا خلاف ما دل عليه حديث معاذ، وكتاب عمر، وأقوال الصحابة؛ والذي دل عليه الكتاب والسنة وأقوال الصحابة أولى، فإنه مقدور مأمور، فإن علم المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم)[426].

425- الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي. ت: أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلمية، (**1** / **599-600**).

426- إعلام الموقعين: (**2** / **246**).

وأيضا فإن الأدلة تنقسم إلى أدلة متفق عليها، وأخرى مختلف فيها، والمتفق عليها الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والأخيران تابعان للكتاب والسنة، فكيف يسوغ أن يرتب التابع قبل المتبوع، لذلك قطعت بخطأ من قدم الإجماع إلا في حالة وجود نص يستند إليه الإجماع يكون ناسخا لغيره من نصوص الكتاب والسنة؛ وأن يكون الإجماع مستيقنا.

فأنت ترى أن من أبرز الطرق الناكبة عن السواء:

أ- دعوى تقديم الإجماع على النص من غير أن يكون للإجماع مستند، فالإجماع عند طائفة نسخ النص بنفسه[427]، لأنه لا مستند له فيدعى بأنه هو الناسخ للنص الأول، وهذا من أبشع الزلل، ولازمه تجويز مخالفة أهل الإجماع لنص الرسول ﷺ برأيهم، لا بمستند يستندون إليه، فهذا الزلل من القول على الله تعالى بغير علم، فإن لازمه أن تصير الجماعة مصدرا لتشريع الأحكام من غير أن تستند إلى النصوص، بل مجرد رأيها ناسخ للنصوص، فكأنها هيئة وضعية برلمانية تنتقي من الشريعة المعصومة - باعتبارها عندهم مصدرا احتياطيا - ما تشاء وتذر ما تشاء، لذلك اشتد النكير على أصحاب هذا الطرح[428]، ونادى عليهم أهل الإسلام وصاحوا بهم، وحق لهم ذلك، لأن مضمونه أنه يجوز للمسلمين تبديل دينهم بعد نبيهم، تماما كالنصارى الذين ادعوا أن المسيح سوغ لعلمائهم أن يحرموا ما رأوا تحريمه مصلحة؛ ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، فلازم هذا القول الفاسد حط الشرع المعصوم إلى رتبة الاحتياط، ينسخه رأي الجماعة بمجرد كونه رأي الجماعة.

ولا حجة لأصحاب هذا الطرح فيما سنه بعض الخلفاء الراشدين، وساسوا به الأمة، مثل: إيقاع الثلاث بلفظ واحد ثلاثا، وإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، وغيرها من السياسات الرشيدة، لأن ذلك لم يكن من قبيل النسخ، بل هو من قبيل تغير الحكم بتغير المناط، ومن باب التعزير والسياسة الشرعية لإصلاح أحوال الرعية.

427- اظ: مجموع الفتاوى: (**267/19**).

428- قال ابن تيمية: (قد نقل عن طائفة: كعيسى بن أبان وغيره من أهل الكلام والرأي من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ومالك: أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنة، وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخا). مجموع الفتاوى: (**33 / 94**).

فإن ما شرعه النبي ﷺ لأمته شرعا لازما لا يمكن بحال تغييره وتبديله، لأن النسخ بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى غير ممكن، ولم يدع هذه الدعوى أحد من الصحابة. أما ما شرعه النبي ﷺ شرعا معلقا على مناط معين، فهذا يتبع مناطه وجودا وعدما عكسا وطردا، ومنه إعطاء المؤلفة قلوبهم، وقد جمد عمر العمل به لأن مناط الإعطاء لم يكن متحققا في زمنه، إذ نصر الله الإسلام وأعز المسلمين، كما لو عدم في بعض الأوقات والأزمنة الغارم وابن السبيل، فليس هذا من النسخ في شيء لأن الحكم لم يرفع، وإنما علق على مناط فهو تابع له أبدا، ولو قدر تحقق مناط إعطاء المؤلفة لصرنا إلى القول بإعطائهم[429].

ب- ثم يليه القول بنسخ النص بإجماع له مستند لم يبلغنا، فالنص الذي لم يبلغنا هو الناسخ للنص الأول، فهذا القول خطأ في الاجتهاد، لذلك فارق القول الأول الشنيع، لأن هذا الخطأ واقع في إطار الاجتهاد، أي في دائرة المصادر الشرعية، وإنما أخطأ المجتهد في تقديرها؛ فهو لم يقدم عليها مصدرا من غيرها، بل هو حول مصادرها يدندن، فاعتقد أن نصا لم يبلغنا أي لا نعلمه هو مستند للإجماع قد نسخ النص الأول. فهذا مجتهد مخطئ، يبين له خطؤه كما يبين خطأ غيره من المخطئين في الاجتهاد، كخطأ من قدم نصا ضعيفا اعتقد صحته على نص صحيح، فهذا الصنف من المخطئين، يبين لهم خطأ اجتهادهم، لأنهم لم يخرجوا عن دائرة المصادر الشرعية، ولم يدخلوا فيها عنصرا غريبا عنها.

وبيان خطئه بأن يقال: إن الأمة لا تجمع على ترك نص، إلا أن يكون معها نص معلوم نسخ ما تركته؛ فالأصل أن الإجماع لا يخالف النص، والأمة معصومة عن مخالفة الرسول ﷺ، فتركها للنص الأول كان بسبب كونه منسوخا بنص ثان تعلمه الأمة، والأمة لا تضيع النصوص، بل حفظها واجب عليها لأنها عماد دينها.

فالإجماع إذا كان قطعيا لا يكون على خلاف نص أبدا، إلا أن يكون معه نص ناسخ للنص الأول، أما إن كان الإجماع استقرائيا فلا يجوز أن يدفع به في نحر النصوص المعلومة، لأنه ظني غير مقطوع فيه بنفي المنازع، ومثله لا يدفع به في نحر النص المعلوم،

429- اظ: م.س: (**33** / **93-94**) و: (**19** / **257**) و: (**32** / **115**).

فإن عدم العلم بالمخالف لا يستلزم العدم، ومثاله قول الترمذي: (جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به، وبه أخذ بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث ابن عباس أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر. وحديث النبي ﷺ أنه قال: إذا شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه)[430] فإن أبا عيسى تكلم بحسب ما بلغه من العلم، فإن حديث قتل الشارب، وحديث الجمع، قد عمل بكل منهما طائفة من أهل العلم[431].

فالقاعدة الذهبية في هذا الموطن، أنه لا يكون قط إجماع يجب اتباعه مع معارضته لنص آخر لا مخالف له، كما لا يكون قط نص يجب اتباعه وليس في الأمة قائل به، ولكن بعض الناس قد يخفى عليهم القائل ببعض النصوص.

430- سنن الترمذي: (**12** / **473**).

431- جاء في تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1** / **478**): قال النووي في شرح مسلم: وهذا الذي قاله الترمذي في حديث شارب الخمر هو كما قاله، فهو حديث منسوخ، دل الإجماع على نسخه. وأما حديث بن عباس فلم يجمعوا على ترك العمل به، بل لهم أقوال ثم ذكر تلك الأقوال. وقد ذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة، وهو قول ابن سيرين وأشهب من أصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من أصحاب الشافعي عن أبي إسحاق المروزي وعن جماعة من أصحاب الحديث واختاره بن المنذر). أما دعوى النووي الإجماع على ترك قتل الشارب في الرابعة، فهي دعوى تأسست على عدم العلم بالمخالف، والمقرر أن ذلك لا يستلزم العدم ففي مسند أحمد بن حنبل: (**397/11** برقم: **6791**): قال وكيع في حديثه: قال عبد الله: (ائتوني برجل قد شرب الخمر في الرابعة فلكم علي أن أقتله). وحديثه هذا صحيح بشواهده فلا يضره أن الحسن لم يسمع من عبد الله بن عمر فالشواهد تجبر ذلك. فهذا صحابي يتمسك بظاهر الحديث ويصرح بذلك. جاء في: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي.ت: صلاح فتحي هلل. مكتبة الرشد، ط:**1**، **1418**هـ **1998**م. (**2** / **464**): (فأقر النووي الترمذي على أن الإجماع نسخه، وفيه نظر. فقد قال بقتله ابن حزم. فإن قيل: خلاف الظاهرية لا يقدح في الإجماع، وسلمناه فقد حكي ذلك عن الحسن البصري).

نعم ربما توجه القول بأن من بلغه نص ولم يعلم قائلا به، ولم يعلم إجماعا على النقيض ذلك النص، أنه يتوقف عند عدم رجحان أحد الأصلين على الآخر، لأن الدليل لا بد أن يكون سالما من المعارض المقاوم[432].

قال ابن تيمية: (من ظن أن مثل هذا الإجماع يحتج به في خلاف النص إن لم يترجح عنده ثبوت الإجماع، أو يكون معه نص آخر ينسخ الأول وما يظنه من الإجماع معه، وأكثر مسائل أهل المدينة التي يحتجون فيها بالعمل، يكون معهم فيها نص، فالنص الذي معه العمل مقدم على الآخر، وهذا هو الصحيح في مذهب أحمد وغيره، كتقديم حديث عثمان: "لا ينكح المحرم"[433] على حديث ابن عباس[434]، وأمثال ذلك، وأما رد النص بمجرد العمل، فهذا باطل عند جماهير العلماء)[435].

ثانيا: النظر في النص مفردا، بقطع النظر عن المنظومة التشريعية التي من أجَلِّها المحكم من القرآن العظيم والسنة المطهرة.

فالنص إذا قطع عن المنظومة التشريعية الجامعة لدلالة القرآن، والسنة الصحيحة، وسيرة النبي ﷺ، وعمل الراشدين، والمحكمات الجلية التي تقررت بهذه الأصول، أعطى معنى تأنفه الشريعة، فخالف هدايتها لأنه خرج عن سمتها وهديها العام المحكم، وهذا الذي يقع به طائفة من المدمنين على الاشتغال بدراسة الأسانيد دون التفقه العميق في فقه الكتاب والسنة، وهدي سلف الأمة، لذلك كان من أجود الأصول تقديم النص الذي معه العمل، على النص الذي ليس معه العمل، وكأصل تقديم الأحاديث المتواترة الكثيرة على الحديث الفرد.

432- اظ: مجموع الفتاوى: (**19** / **267-269**).

433- صحيح مسلم: كتاب النكاح. باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته. (**2/1030-1031** برقم: **1409**).

434- رواه البخاري في الصحيح: أبواب الإحصار وجزاء الصيد. باب تزويج المحرم. (**2** / **652** برقم: **1740**) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم.

435- مجموع الفتاوى: (**19** / **269**).

قال ابن تيمية: (فالنص الذي معه العمل مقدم على الآخر، وهذا هو الصحيح في مـذهب أحمـد وغيـره، كتقـديم حـديث عثمـان: "لا يـنكح المحـرم"[436] علـى حـديث ابـن عباس[437]، وأمثال ذلك)[438].

مثال ما ذكرنا حديث حذيفة ﷺ قال: (كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني. قال: قلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: "نعم". قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: "نعم، وفيه دخن"، قلت: وما دخنه؟ قال: "قوم يستنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر". قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: "نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها". قلت: يا رسول الله صفهم لنا. قال: "هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا". قلت: فما تأمرنا إن أدركنا ذلك؟ قال: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم". قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: "فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"[439].

قال الألباني تعليقا على حديث حذيفة: (إن فيه تصريحا واضحا جدا يتعلق بواقع المسلمين اليوم، حيث إنه ليس لهم جماعة قائمة وإمام مبايع، وإنما هم أحزاب مختلفة اختلافا فكريا ومنهجيا أيضا، ففي هذا الحديث أن المسلم إذا أدرك مثل هذا الوضع فعليه حينئذ ألا يتحزب وألا يتكتل مع أي جماعة، أو مع أي فرقة، مادام أنه لا توجد الجماعة التي عليها إمام مبايع من المسلمين)[440].

436- سبق تخريجه: (ص: **592**).

437- سبق تخريجه: (ص: **592**).

438- مجموع الفتاوى: (**19 / 269**).

439- صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب علامات النبوة في الإسلام. (**1319/3** برقم: **3411**)؛ صحيح مسلم: الإمارة. باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة. (**1475/3** برقم **1847**).

440- الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي: علي حسن الحلبي. **1410**هـ-**1990**م، (ص: **98**).

وقال في موطن آخر مستدلا بحديث حذيفة: (لا فرق ولا أحزاب في الإسلام وإنما جماعة وخليفة)[441].

وقال في موطن آخر: (هذا حديث عظيم الشأن من أعلام نبوته ﷺ ونصحه لأمته، ما أحوج المسلمين إليه للخلاص من الفرقة والحزبية التي فرقت جمعهم، وشتت شملهم، وأذهبت شوكتهم، فكان ذلك من أسباب تمكن العدو منهم، مصداق قوله تبارك و تعالى: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ} [الأنفال : **46**])[442]

وحديث حذيفة على جلالة قدره وعظيم نفعه، قد غلط في فهمه كثير من الناس، حيث أدخلوا الجماعات الإسلامية العاملة لأجل نصرة الإسلام والتمكين له في الأرض في عموم الفرق المأمور باجتنابها.

وسبب هذا الخطأ، هو عزل معنى النص عن نصوص وأصول أخرى. أي أن من الطرق الناكبة عدم جمع النصوص في الموضوع الواحد، والاكتفاء بنص واحد في المسألة، مع توفر نصوص أخرى، وعدم ضم النصوص الجزئية إلى الكليات والمحكمات.

فهذا الحديث مع غيره من أحاديث الفتن، مما ينبغي النظر في معانيها مضموما بعضها إلى بعض، ومضموما مجموعها إلى أدلة الكتاب والسنة الأخرى، التي هي أم الكتاب: كأدلة الدعوة إلى الله تعالى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى. وينبغي كذلك النظر إلى عمل السلف بها كيف كان؟ هذا هو ميزان العدل في المسألة، وهو الصراط المستقيم الذي ينبغي سلوكه، حتى لا يضرب الوحي بعضه ببعض، لأنه يصدق بعضه بعضا، لأنه كله من عند الله تعالى.

فينبغي أن نعلم أولا، أنه قد ورد من الأدلة في الكتاب والسنة فضلا عن آثار السلف الطيب في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله تعالى والتعاون على

441- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمد ناصر الدين الألباني. مكتبة المعارف، الرياض، ط:**1**، **1416**هـ-**1996**م، (**6** / **539**).

442- م.ن: (**541/6**).

البر والتقوى ما يصعب حصره، فكان هذا أصلا مقررا في الشريعة والملة، وهو من أم الكتاب، وما خالفه من اعتزال الناس ولزوم البيوت، فينبغي أن يرد إليه ويفهم على مقتضاه، كما فهم بعض الناس من قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [المائدة : **105**]، الانكفاف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فقد روى الإمام أحمد عن قيس قال: قام أبو بكر الصديق فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: (أيها الناس، إنكم تقرؤون هذه الآية وإنكم تضعونها على غير موضعها، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيرونه أوشك الله عز وجل أن يعمهم بعقابه"[443].

فقد فهم بعض الناس من هذه الآية الانكفاف عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فردهم رأس فقهاء الأمة بعد نبيها إلى أم الكتاب، لأن (المذهب الصحيح عند المحققين في معنى الآية الكريمة، أنكم إذا فعلتم ما كلفتم به، لا يضركم تقصير غيركم، مثل قوله: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام : **164**]، وإذا كان كذلك، فمما كلف به المسلم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فإذا فعله، ولم يمتثل المخاطب فلا عتب بعد ذلك، فإنما عليه الأمر والنهي لا القبول)[444].

فينبغي أن تفهم أحاديث الفتن على وجه لا يعود على الأصل بالإبطال، وذلك بأن تكون في مكان دون مكان، أو في وقت دون وقت، (فالدعاة على أبواب جهنم هم الذين يدعون الناس إلى الضلالة، ويصدونهم عن الهدى، بأنواع التلبيس، ومن الخير إلى الشر، ومن السنة إلى البدعة، ومن الزهد إلى الرغبة. والمراد بهؤلاء الدعاة من قام في طلب الملك من الخوارج والروافض، وغيرهما، ممن لم يوجد فيهم شروط الإمارة والإمامة والولاية)[445].

443- مسند أحمد: (**197/1** برقم: **16**)؛ قال شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط الشيخين).

444- شرح الأربعين حديثا النووية: ابن دقيق العيد. دار القرآن الكريم، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م، (ص: **82**).

445- مرقاة المفاتيح: علي القاري. (**136/5**).

قال النووي: (قال العلماء: هؤلاء من كان من الأمراء يدعو إلى بدعة أو ضلالة، كالخوارج والقرامطة وأصحاب المحنة)[446].

وقد بين الحافظ أيضا أن المراد بالدعاة على أبواب جهنم، من قام في طلب الملك من الخوارج وغيرهم، من الفرق الضالة الواقعة على خلاف الجادة من طريق أهل السنة والجماعة[447].

وعلى هذا فيصبح معنى الحديث: إذا لم يكن للمسلمين جماعة ولا إمام، ولم تكن إلا هذه الفرق الهالكة، ودعاتها المبطلون، الذين يقفون على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها، فاحذر أن تتبع أحدا من هذه الفرق ولو أن تعض على جذع شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك.

أما إذا وجد للمسلمين جماعة لها إمام، أو تجمع ليس له إمام، فالزم غرزهم، واسع معهم، ومن خلالهم إلى نصرة السنة، وإقامة الحق، واحذر أن تتخطفك هذه السبل الغاوية، أو يستخفنك دعاتها المبطلون، لا سيما، وأن الأمر بالاعتزال الوارد في الحديث منوط بانعدام الأمرين جميعا: الجماعة والإمام، والحديث يحتمل فقدهما أو فقد أحدهما[448]، وما ارتبط وجوبه بشرطين، لا يجب مع تخلف أحدهما[449].

فهؤلاء الدعاة هم الشياطين الذين جاء ذكرهم في حديث ابن مسعود: خط لنا رسول الله ﷺ خطا بيده، ثم قال: "هذا سبيل الله مستقيما"، وخط خطوطا عن يمينه وشماله ثم قال: "هذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه، ثم قرأ قوله تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}"[450] [الأنعام : **153**].

446- شرح النووي على صحيح مسلم: (**237/12**).

447- اظ: فتح الباري: (**36/13**)؛ و: مرقاة المفاتيح: القاري. (**137/5**).

448- اظ: مرقاة المفاتيح: القاري. (**136/5**).

449- جماعة المسلمين: صلاح الصاوي. (**83-85**).

450- مسند أحمد: مؤسسة قرطبة. (**436/7** برقم: **4437**).

فقد أمر بلزوم الصراط المستقيم وعدم اتباع السبل، وهذه السبل هي الجامعة لصنوف الشهوات والشبهات، فتشمل المعاصي والبدع، أما الصراط المستقيم فهو بلا شك معرفة الحق والعمل به، والقيام بأمر الدعوة، والسعي لإعادة أمجاد الإسلام وغيرها، من الواجبات التضامنية التي لا يمكن القيام بها إلا بجماعة؛ فكيف تكون الجماعة الساعية لتحقيق هذه الأهداف العظيمة، والمقاصد الشريفة، من سبل الشيطان ومن الفرق المذمومة؟

إن الجماعات الإسلامية المعاصرة ليست من الفرق المذمومة في شيء، بل هي تقف مع تلك الفرق على طرفي نقيض، فكيف ينتظمان تحت سلك واحد، بحيث يشملهما حكم واحد، وما بينهما من المناطات والأوصاف المؤثرة ما يصل إلى حد التعاكس والتضاد؟، فعدهما شيئا واحدا هو من الجمع بين المختلفين، وهو من بدع الظاهرية التي لم يسبقوا إليها، لأن فيه إلغاء للأوصاف المؤثرة، وتأسيس الحكم على الأوصاف الشبهية عديمة التأثير، مثل وصف التجمع دون اعتبار لتكييفه الشرعي.

فالتجمع لا بد منه لكل أصحاب غاية منشودة، وإنما العبرة بمضمونه، لأن الفرق المذمومة، إنما فارقت في أصول وكليات، ولأجل هذا المناط ذمت، ورتب الشارع من الأحكام حيالها ما هو معلوم، فلم تذم لخلاف في الفروع -فضلا عن أن تذم لأجل وصف شبهي-، لأن الصحابة والتابعين اختلفوا في الفروع، من غير أن يشملهم الذم الذي نال الفرق، بل ثبت مدحهم والثناء عليهم في القرآن والسنة مع ما صدر عنهم من خلاف في الفروع. فلو كان هو مناط الذم لما مدحوا مع التلبس به، بل تأسست المذاهب السنية، وبينها من الخلاف الفروعي الشيء الكثير، حتى أنشئ لمعرفة الراجح من أقوالها منهاج الفقه المقارن، ومع ذلك لم ينتظم لا الصحابة ولا السلف ولا الأئمة في سلك الفرق المذمومة لمناط الاختلاف في الفروع.

فتعين يقينا أن ذم الفرق إنما هو لأجل الخروج عن السنة، ومنهاج الجماعة في قضايا أصول وقواعد كلية، لأن منهج أهل السنة يقبل الخلاف في الفروع، لذلك قال الشاطبي: ((إن هذه الفرق إنما تصير فرقا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزيئات، إذ الجزئي والفرع الشاذ، لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعا، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور

الكلية، لأن الكليات نص من الجزئيات غير قليل، وشاذها في الغالب أن لا يختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب)[451].

فخلاف الفرق المذمومة لمنهج أهل السنة في الأصول والكليات، هو الذي جلب لهم الذم والتثريب، وهو ليس متحققا في الجماعات الإسلامية، لأنها جماعات سنية تحمل معتقد أهل السنة، وما يقع بينها من خلاف فهو خلاف يعذر فيه أصحابه، فهو من جنس اختلاف الصحابة، لأنه اختلاف في الوسائل لا الغايات، وفي الفروع لا العقائد، فكيف يصح إقحامها مع الفرق المذمومة، وهي تحمل معتقد أهل الحق وتسعى للتمكين للإسلام؟

والذي يؤكد أن المناط في المدح والذم ليس هو الوصف الشبهي أي: التجمع والتكتل بحد ذاته، وإنما مضمونه وتكييفه الشرعي، حديث عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: "تكون فتنة تستنظف العرب، قتلاها في النار، اللسان فيها أشد من السيف"[452].

فإنه يفيد أن كل تكتل على البر والتقوى والسعي للتمكين للإسلام فهو واجب، وكل تجمع على خلاف ذلك فهو ممنوع، فقد قال القاضي: (المراد بقتلاها، من قتل في تلك الفتنة، وإنما هم من أهل النار، لأنهم ما قصدوا بتلك المقاتلة والخروج إليها: إعلاء دين، أو دفع ظالم، أو إعانة محق، وإنما كان قصدهم التباغي والتشاجر طمعا في الملك والمال)[453].

فتأمل فقه الحديث، وتعيين مناط المدح والذم، وهو إعلاء الدين، ودفع الظلم، وإعانة المحق، لتوقن أن من عمم الذم للنوعين من غير لحظ المناط المختلف لكل منهما فقد أخطأ الجادة وأبعد النجعة.

451- الاعتصام: (ص: **432-433**).

452- سنن الترمذي: (**4** / **473** برقم: **2178**) حدثنا عبد الله بن معاوية الجمحي حدثنا حماد بن سلمة عن ليث عن طاوس عن زياد بن سيمين كوش عن عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله ﷺ: الحديث. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب. سمعت محمد بن إسماعيل يقول: لا يعرف لزياد بن سيمين كوش غير هذا الحديث رواه حماد بن سلمة عن ليث فرفعه ورواه حماد بن زيد عن ليث فأوقفه.

453- مرقاة المفاتيح: القاري. (**147/5**).

فيفيد مجموع هذه الأحاديث، أن الفتنة إذا انتشرت يجب على المسلم البحث عن صاحب الحق فيها، وإعانته بحسب الإمكان لقوله ﷺ: "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما"[454]. ولقوله تعالى: {فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ} [الحجرات : **9**]، فإن لم يتبين صاحب الحق من المخطئ، وجب عليه التوقف والاعتزال حتى يتبين له الحق.

وكذلك يجب عليه العزلة إذا كان القتال طلبا للدنيا والملك، أو على جهة العصبية، فلا يحل له المشاركة فيه. وكذلك إذا كان القتال بين المخالفين لمنهج السنة والجماعة من الروافض والخوارج وغيرهم، فيجب عليه اعتزال الجميع.

أما إذا كان القتال بين أهل السنة الذين هم السواد الأعظم للأمة الإسلامية، وأعدائهم من الكفار والمشركين والمرتدين والمعاندين، فيجب نصرة أهل السنة والدفع عن حرمتهم ودينهم، ومن تركهم وسلمهم للأعداء، يهتكون أعراضهم ويستبيحون بيضتهم، ولم ينصرهم مع قدرته على ذلك، واستدل لنكوله وخذلانه بأحاديث الاعتزال، فهو فاسق يستحق بليغ التعزير والتأديب، فإن ضرر هذه الأصناف على دين الأمة وحرمتها، أشد من ضرر سيوف أعدائها، لأنهم يزينون ترك الواجبات الكبار، وفعل السيئات الكبار، بل يزينون التعبد بذلك، ويصبغون الصبغة الشرعية على الفسوق والمنكر، والصبغة البدعية على المعروف والطاعات الكبرى والشرائع الظاهرة المتواترة.

وأيضا فإن وجوب نصب الإمام قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع والأصول الشرعية والقواعد العلمية.

قال النووي: (أجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة)[455].

وقال ابن خلدون[456]: (نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته، بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ

454- صحيح البخاري: كتاب المظالم. باب أعن أخاك ظالما أو مظلوما. (**863/2** برقم: **2311**).

455- شرح النووي على مسلم: (**205/12**).

456- عبد الرحمن بن محمد بن محمد، بن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الاشبيلي، (**732 - 808**هـ = **1332 - 1406**م) من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، وعاد إلى تونس. ثم توجه=

وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام)[457].

فإذا شغر الزمان عن قوام بأمر الإسلام وجب على المسلمين السعي لإيجاده، ووجب إعانة القائمين بذلك بنص الكتاب والسنة والإجماع، وليس لأحد أن يستدل بأحاديث الاعتزال ويحملها على غير وجهها الصحيح، ويشغل المسلمين بغير ما قاله الرسول ﷺ، فيصدهم عن هذا الواجب العظيم المتعين إلى منهج الاكتفاء ببعض الشرائع دون بعض، ويزين لهم التعبد بذلك، لأن الإعراض عن إصلاح الحكم فيه كثير من المحاذير، كالقعود عن أداء الواجبات الشرعية لا سيما الكفائية، وكانتشار الفكر العلماني الهدام الذي يحصر الإسلام في الجانب العلمي أو التعبدي، ويعارض أشد المعارضة أن يكون لله تعالى حكم في قليل ولا كثير، إلى محاذير يطول ذكرها.

ثالثا: تقديم الرأي على النص، والمعقول على المنقول.

المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح؛ هذا أصل الشريعة الحكيمة المحكم، والحكم بالبطلان على الأقوال، كما يكون بصحيح المنقول، يكون بصريح المعقول، و(كل طريق تتضمن ما يخالف السنة، فإنها باطلة في العقل، كما هي مخالفة للشرع)[458].

إن تقديم المعقول على المنقول وقع في المسائل الفقهية، والقضايا العقدية.

ففي الجانب العقدي صرح جمع من المتكلمين بتقديم العقل على النقل عند التعارض، ومنهم من صرح بأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة أصل من أصول الكفر وبعضهم خففها فقال: هو أصل الضلالة.

=إلى مصر وولي فيها قضاء المالكية، وتوفي فجأة في القاهرة. كان فصيحا، جميل الصورة، عاقلا، صادق اللهجة، عزوفا عن الضيم، طامحا للمراتب العالية. اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر) وأوله (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع. الأعلام: الزركلي. (**330/3**).

457- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. دار القلم، بيروت، ط:**5**، **1984**م، (ص: **191**).

458- مجموع الفتاوى: (**16** / **267**).

فقد وضع الرازي في أساس التقديس القانون الكلي للمذهب في ذلك فقال: (الفصل الثاني والثلاثون: في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟).

وبعد أن أورد احتمالات تصديق مقتضى العقل والنقل معا، أو إبطالهما معا، وفي هذا، إما تصديق المتناقضين، أو تكذيبهما، وهو محال، ثم احتمال تصديق النقل وتكذيب العقل وشدد في إبطاله، لأنه يلزم منه إبطال النقل أيضا، لتوقفه على العقل، انتهى إلى أنه لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية – القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية، إما أن يقال: إنها غير صحيحة [459]، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم ختم نتيجته بقوله: (ثم إن جوزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرع [460] بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات) [461].

459- يلاحظ أن الدلائل النقلية تشمل نصوص الكتاب والسنة معا فكيف يقال: إنها غير صحيحة دون تفريق بينهما، مع أن مجرد إطلاقها على السنة وحدها في غاية الخطورة.

460- هل وصلت قيمة نصوص الوحي إلى حد أن الاشتغال بتأويلها -الذي هو تحريف لها يعتبر تبرعاً وإحساناً؟!

461- اظ: منهج الأشاعرة في العقيدة: د/سفر الحوالي. مكتبة العلم، القاهرة، (ص: **17-18**).
والرازي كغيره ممن لم يحسنوا التعامل لا مع العقل الصريح ولا مع النقل الصحيح يرجعون -بعد اللتيا والتي- إلى منهج سلف الأمة وهو منهج يسير فيه العقل إلى جانب النقل ولا يتصور على أصوله أن يقع التعارض بينهما، ولكن القوم أساؤوا إلى الدلائل العقلية قبل أن يسيئوا إلى الدلائل النقلية وأقروا أخيرا بأن:

نهاية إقدام العقول عقال   وغاية سعي العالمين ضلال.

وها هو الرازي مع أنه من أعظم الناس طعنا في الأدلة السمعية حتى ابتدع قولا ما عرف به قائل مشهور غيره وهو أنها لا تفيد اليقين يصرح بهذه الحقيقة ويقول: (لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ } [فاطر : **10**]، {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه : **5**]، وأقرأ في النفي : {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ } [الشورى : **11**]، {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} [طه : **110**]، قال : ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي) اظ: مجموع الفتاوى: (**13** / **141**)، فليكن لنا في مشواره العلمي عبرة نستفيد منها ونعرف قدر نعمة الله تعالى بالتوفيق إلى سلوك منهج الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ولتكن بداية سيرنا من حيث انتهى المطاف بالرازي وأمثاله ممن رجعوا إلى منهج السلف بعد رحلة التيه.

ولا يخفى تأثير مثل هذا الطرح العقدي لا على روح التشريع فحسب، بل على الدين برمته، لأنه يفتح الباب للطعن في الدين، باسم التحقيق الذي يقصد به نصرة الإسلام، وهل للطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين وفي إفادة الأخبار للعلم معنى سوى أن يكونا مقدمتي الزندقة[462].

قال ابن تيمية: (كل ما يدل عليه الكتاب والسنة، فإنه موافق لصريح المعقول، وإن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، ولكن كثيرا من الناس يغلطون إما في هذا، وإما في هذا، فمن عرف قول الرسول ومراده به كان عارفا بالأدلة الشرعية، وليس في المعقول ما يخالف المنقول ... وكذلك العقليات الصريحة، إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحا لم تكن إلا حقا، لا تناقض شيئا مما قاله الرسول، وفي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح، ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، وأما الحجج الداحضة التي يحتج بها الملاحدة... ففيها من الجهل والتناقض والفساد مالا يحصيه إلا رب العباد)[463].

أما الجانب الفقهي فتقديم الرأي على النص وقع غالبه مع الحديث الشريف، وبيانه فيما يلي:

النقطة الثانية: ما يتعلق بتنكب دلالة السنة.

لم يكن السلف الصالح يعرفون فكرة رد السنة والاكتفاء بالقرآن كمنهج علمي استدلالي، رغم أنه قد حدثت وقائع تدل على تقديم القرآن على السنة، أو تقديم بعض السنة على بعض، كما في قصة عمر ﷺ في جعله السكنى والنفقة للمطلقة ثلاثا، وقوله عن

462- اظ: مجموع الفتاوى: (**4** / **104**).

463- م.ن: (**12** / **80-82**؛ باختصار).

الحديث فيه: (لا نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أخطأت أم نسيت)[464]. ولكن يبدو أن عمر لم يتحقق صحة الحديث، وقد دلت قصته مع عمار في التيمم أنه رجع إلى الحديث[465]، وترك ظاهر القرآن لقول عمار، رغم أنه لم يتذكر القصة. فالصحابة سلموا من تعمد ترك السنة إذا تيقنوا ثبوتها.

قال الحسن: بينما عمران بن حصين يحدث عن سنة نبينا ﷺ إذ قال له رجل: يا أبا نجيد، حدثنا بالقرآن. فقال له عمران: أنت وأصحابك، يقرؤون القرآن، أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها؟ وحدودها؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت، وغبت أنت. ثم قال: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا، وقال الرجل: أحييتني أحياك الله. قال الحسن: فما مات ذلك الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين[466].

وعن أمية بن عبد الله بن خالد أنه قال لعبد الله بن عمر: إنا نجد صلاة الحضر وصلاة الخوف في القرآن، ولا نجد صلاة السفر في القرآن. فقال عبد الله: يا ابن أخي، إن الله عز وجل بعث إلينا محمدا ﷺ ولا نعلم شيئا، فإنما نفعل كما رأينا محمدا ﷺ يفعل[467].

عن أيوب السختياني أنه قال: (إذا حدثت الرجل بالسنة فقال: دعنا من هذا، وحدثنا من القرآن، فاعلم أنه ضال مضل)[468].

464- سبق تخريجه: (ص: **218**).

465- ففي صحيح البخاري: كتاب التيمم. باب التيمم ضربة. (**1** / **133** برقم: **340**) عن شقيق قال: كنت جالسا مع عبد الله وأبي موسى الأشعري، فقال له أبو موسى: لو أن رجلا أجنب فلم يجد الماء شهرا أما كان يتيمم ويصلي؟ فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} [المائدة : **6**]. فقال عبد الله: لو رخص لهم في هذا، لأوشكوا إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا الصعيد. قلت: وإنما كرهتم هذا لذا؟ قال نعم. فقال أبو موسى: ألم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: "إنما يكفيك أن تصنع هكذا". فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بها ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بها وجهه. فقال عبد الله: أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار.

466- المستدرك على الصحيحين: (**1** / **192** - **372**).

467- صحيح ابن خزيمة: (**2** / **72**).

إن تنكب سبيل السنة وبيانها ودلالتها كان على ضربين: ضرب ألغى اعتبار السنة مطلقا، فكان إنكاره لها كليا. وضرب اعتبرها في بعض الشأن دون بعض، فكان إنكاره لها جزئيا، وهذا نفسه متفاوت الطبقات.

أولا: الإنكار الكلي للسنة.

وهذا النوع من الإنكار يتجلى في محاولة الاستقلال بالنظر في القرآن وحده، والاكتفاء به في استنباط الأحكام، مع الاستغناء الكلي عن بيانه المتمثل في السنة المطهرة.

وهذه الجريرة أسس لها الطائفة القرآنية، فهؤلاء ألغوا اعتبار السنة في البيان مطلقا، فخرجوا بذلك عن دين الإسلام، لأنهم ليس لهم شبهة ولا تأويل.

ثانيا: الإنكار الجزئي للسنة: وجمهور أصحاب هذا الطرح على الالتزام المجمل بالكتاب والسنة، ولكنه التزام مضطرب، هم الذين حددوا كيفيته وشروطه، وليس الشارع، فكأنهم يشترطون على صاحب السنة شروطا للأخذ بسنته. وكان ثمة عوامل عدة أورثت هذه الحالة منها: أخطاء من قبيل الأخطاء الاجتهادية، ومنها أهواء ونزعات لا علاقة لها بالبحث العلمي، كالتعصب المذهبي والتقليد الأعمى.

ونورد هنا أهم المعاذير عن تنكب بيان السنة، ليظهر لنا أنه يفوت العبد من إدراك روح التشريع، بقدر ما تنكب من بيان السنة:

أ- رد الحديث لظاهر القرآن.

قد تقرر أنه يجب طاعة الرسول ﷺ واتباع سنته، وأنه تحرم مخالفته ورد سنته، فالنص المعصوم حجة بنفسه، لا يرد لقول أحد مهما كان، إلا أن من أخطر أنواع رد السنة، ردها لنص آخر، وهو باب ضرب الوحي بعضه ببعض، وهو الذي اشتد غضب الرسول ﷺ عند رؤية بوادره، وهو من اتباع المتشابه الذي حذر منه القرآن.

468- الكفاية في علم الرواية: (**16/1**).

وقد يستعمله طوائف الكفار، كما حدث حين نزل قوله تعالى: { إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ} [الأنبياء : **98**]، فاحتج بها بعض الكفار على الرسول ﷺ بأنه يقبل هذا الحكم، فيدخل مع كل قوم من عبدوه، فيدخل مع اليهود عزير، ومع النصارى عيسى، ومع بعض العرب الملائكة التي عبدوها، فاحتج هذا الكافر بالقرآن لإبطال القرآن. فأنزل الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ} [الأنبياء : **101**][469].

فالأصل المحكم أن السنة لا تعارض القرآن بل توافقه، لأنها وحي مثله، وهما من مشكاة واحدة، فأنى يختلفان؟ وفي حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ خرج على أصحابه، وهم يتناظرون في القدر، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا، فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان. فقال: "أبهذا أمرتم؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، لا ليكذب بعضه بعضا، انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فاجتنبوه"[470].

قال ابن تيمية: (فهذا الحديث ونحوه ما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها، ويرد معنى آية استدل بها مناظره، ولا أن يقبل الحق من طائفة، ويرده من طائفة أخرى)[471].

469- المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط:**2**، **1404**هـ – **1983**م، (**153/12** برقم: **12739**)؛ و: شرح مشكل الآثار: أبو جعفر الطحاوي. ت: شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، **1408**هـ - **1987**م، لبنان، بيروت، (15/3-**16** و:**18**، و:**21**). و: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي. ت: د. عبد الملك عبد الله دهيش. دار خضر، بيروت. ط:**2**، **1414**هـ. (**192/2** برقم: **1362**).

470- مسند أحمد: (**353/11** برقم: **6741**)؛ قال شعيب الأرناؤوط: صحيح.

471- درء التعارض: (**4** / 298).

وقد اتبع بعض أهل القبلة سنن الكفار في معارضة الوحي بعضه ببعض وضرب بعضه ببعض، وكان منهم من لم يقصد إبطال الشرع كما حدث للصحابة زمانه ﷺ، ومع ذلك كان نكيره ﷺ عليهم شديدا، ثم خلف من بعدهم خلف، جعلوا من تلك المعارضة منهجا قائما بذاته، وهم أهل الأهواء وفيهم من كان يقصد إبطال الشرع.

قال ابن تيمية: (الخوارج لا يتمسكون من السنة إلا بما فسر مجملها، دون ما خالف ظاهر القرآن عندهم، فلا يرجمون الزاني ولا يرون للسرقة نصابا[472]، وجوزوا على الرسول نفسه أن يجور ويضل في سنته، ولم يوجبوا طاعته ومتابعته، وإنما صدقوه فيما بلغه من القرآن دون ما شرعه من السنة التي تخالف بزعمهم ظاهر القرآن. وغالب أهل البدع غير الخوارج، يتابعونهم في الحقيقة على هذا، فإنهم يرون أن الرسول لو قال بخلاف مقالتهم لما اتبعوه، .. وإنما يدفعون عن نفوسهم الحجة إما برد النقل، وإما بتأويل المنقول، فيطعنون تارة في الإسناد، وتارة في المتن، وإلا فهم ليسوا متبعين ولا مؤتَمِين بحقيقة السنة التي جاء بها الرسول، بل ولا بحقيقة القرآن)[473].

بل إن فكرة معارضة الوحي، وضرب بعضه ببعض، انتقلت إلى بعض المنتسبين إلى السنة، ولكن أجروا ذلك في الفروع دون الأصول، وعليهم رد الإمام الشافعي والإمام أحمد، ثم تتابع المحققون على تفنيد هذه البدعة، وإبطال هذا الطاغوت لأنه معول تهدم به معالم الشريعة.

فهذه القاعدة الفاسدة هي تطبيق صريح لمنهج ترك المحكم للمتشابه، وهو عمدة أهل الأهواء، وعليه في قديم الدهر وحديثه تعويلهم.

قال ابن القيم: (ذكر أحمد الاحتجاج على إبطال قول من عارض السنن بظاهر القرآن وردها بذلك، وهذا فعل الذين يستمسكون بالمتشابه في رد المحكم، فإن لم يجدوا لفظا متشابها غير المحكم يردونه به، استخرجوا من المحكم وصفا متشابها وردوه به، فلهم طريقان في رد السنن:

472- اظ: مجموع الفتاوى: (**13** / **48-49**).

473- م.ن: (**19** / **73**).

أحدهما: ردها بالمتشابه من القرآن أو من السنن.

الثاني: جعلهم المحكم متشابها ليعطلوا دلالته)[474].

بل يدخل فيما نحن بصدده رد السنة المحكمة لسنة فيها تشابه كما ردوا (المحكم الصريح في اشتراط النية لعبادة الوضوء والغسل، كما في قوله: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ} [البينة : **5**] وقوله: "وإنما لامرئ ما نوى"[475]، وهذا لم ينو رفع الحدث فلا يكون له بالنص، فردوا هذا بالمتشابه من قوله: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} [المائدة : **6**] ولم يأمر بالنية، قالوا: فلو أوجبناها بالسنة لكان زيادة على نص القرآن فيكون نسخا، والسنة لا تنسخ القرآن)[476].

فرد السنة لظاهر القرآن هو من جملة أفراد اتباع المتشابه، والحق أنه كذلك، لأنه لا معنى لهذا التصرف، إلا أنهم لم يمكنهم الجمع بين نصوص الوحي، فضربوا بعضها ببعض، وهذا المسلك هو عين اتباع المتشابه وترك المحكم.

ولو رجعنا وتأملنا طريقة السلف، لوجدناهم يتمسكون بالمحكم ويجعلونه أصلا يردون إليه المتشابه ويفسرونه على مقتضاه، ليجعلوه موافقا له في الدلالة، لخروج الجميع من مشكاة واحدة، عكس أصحاب الطريق الناكبة[477].

فالسنة لا تعارض القرآن لأن مصدرهما واحد، والذين نصبوا التعارض بينهما أخطؤوا في المقدمة، فكأنهم ظنوا أن مصدر التشريع متعدد، فيأتي مصدر بحكم، ثم يأتي

474- إعلام الموقعين: (**2** / **293-294** و: **307-309**).

[475]- رواه بهذا اللفظ ابن خزيمة في صحيحه: جماع أبواب غسل الجنابة. باب إيجاب إحداث النية للاغتسال من الجنابة. (**114/1** برقم: **228**). ولفظ البخاري في الصحيح: كتاب بدء الوحي. باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. (**1** / **3** برقم:**1**): "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه".

476- إعلام الموقعين: (**2** / **306**).

477- اظ: إعلام الموقعين: (**2** / **293-294** و: **307-309**).

المصدر الثاني بحكم يعارضه، وما فطنوا إلى أن الرسول ﷺ يحكم بإذن الله تعالى له بالحكم، فسنته واجبة الاتباع، وهي تابعة لطاعة الله تعالى، فلا يحكم أبدا بما يخالف ظاهر القرآن، لأنه مبلغ عن الله تعالى بالوحيين وحي متلو ووحي غير متلو. فهو يفسر بسنته القرآن وهذه مهمته، ولأجلها اهتم أتباعه بسنته، لأنها تفسر لهم القرآن، فكيف يقال: إن بيانه للقرآن يعارض القرآن؟

فإن لازم هذا القول في غاية القبح والشناعة، فإنه يصير وقتها موقعا للتعارض والتضارب والتناقض في القرآن، حيث يفسر الكلام بنقيضه، ومعاذ الله تعالى من هذا، بل أرسله ربه ليبين القرآن، فلا يليق بحال أن يبينه بما يخالفه، فإن المفسر للكلام لو جاء بما يعارضه لم يسم مفسرا، بل يسمى معارضا يريد نقض الكلام المطلوب تفسيره، ومحال أن يتعارض الوحيان والمشكاة واحدة.

هذا من حيث الجملة، أما من حيث التفصيل، فالسنة مع القرآن على ثلاثة أضرب:

سنة موافقة لما في القرآن فهي مؤكدة له.

وسنة مبينة لمجمل القرآن، مخصصة لعامه، مقيدة لمطلقه.

وسنة مستقلة بالتشريع عن القرآن موجبة لأحكام سكت عنها القرآن[478].

وهذه هي التي ردوها، وهو أمر يقضى منه العجب، فإن القول بأن السنة تخصص القرآن، وتقيد مطلقه -لذلك قيل السنة قاضية على القرآن-، أعظم من القول بأن السنة تأتي بأحكام سكت عنها القرآن. فمن رد هذا لزمه أن يرد الأول، بل الأول أحرى بالرد، هذا إذا لم يكن المخالف يقول بنسخ السنة للقرآن، فإن كان ممن يقول بذلك، كان قوله به أعظم من القول بأن السنة تأتي بأحكام سكت عنها القرآن.

قال ابن القيم عن السنة المطهرة: (لا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدا على القرآن، فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم، لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه، لم يكن

478- اظ: م.س: (**2** / **293-294** و: **307-309**).

له طاعة خاصة تختص به، وقد قال الله تعالى: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء : 80])[479].

والذين أصلوا هذا الأصل الناكب مخطئون من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة كونهم لما اعتمدوه، ردوا به كثيرا من السنن قال بها غيرهم من علماء الأمة.

فعلماء الأمة لم يكونوا مخطئين في الأخذ بتلك السنن، لأنها ثابتة، وقد أخذ بها الصحابة والتابعون وغيرهم، لعلمهم بلوازم رد السنن إلا عند عدم مخالفة ظاهر القرآن بزعمهم.

فأخذوا بحديث القضاء بالشاهد واليمين[480]، وبحديث تحريم المرأة على عمتها وخالتها[481]، وبحديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب[482]، وبحديث خيار الشرط[483]، وبأحاديث الشفعة[484]، وبحديث الرهن في الحضر[485] مع أنه زائد على ما في

479- م.س: (**2** / **293-294** و**307-309**).

[480]- ففي سنن ابن ماجه: كتاب الأحكام. باب القضاء بالشاهد واليمين (**2** / **793** برقم: **2368**) من حديث أبي هريرة (أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد). قال ابن حجر في فتح الباري: (**5** / **282**): (حديث القضاء بالشاهد واليمين جاء من طرق كثيرة مشهورة بل ثبت من طرق صحيحة متعددة).

[481]- سبق تخريجه: (ص: **184**).

[482]- هي أحاديث كثيرة منها ما رواه البخاري في الصحيح: كتاب الشهادات. باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم. (**2** / **935** برقم: **2502**) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ في بنت حمزة: "لا تحل لي يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. هي بنت أخي من الرضاعة".

[483]- حديث خيار الشرط رواه البخاري في الصحيح: كتاب البيوع. باب ما يكره من الخداع في البيع. (**2** / **745** برقم: **2011**) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رجلا ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال: "إذا بايعت فقل لا خلابة".

[484]- ففي صحيح البخاري: كتاب الشفعة. باب الشفعة في ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة. (**2** / **787** برقم: **2138**) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة.

[485]- ففي سنن النسائي: كتاب البيوع. باب الرهن في الحضر. (**7** / **288** برقم: **4610**) من حديث أنس بن مالك: أنه مشى إلى رسول الله ﷺ بخبز شعير وإهالة سنخة قال: (ولقد رهن درعا له عند يهودي بالمدينة وأخذ منه شعيرا لأهله).

القرآن، وبحديث ميراث الجدة[486]، وحديث تخيير الأمة إذا أعتقت تحت زوجها[487]، وحديث منع الحائض من الصوم والصلاة[488]، وحديث وجوب الكفارة على من جامع في نهار رمضان[489]، وغيرها من الأحكام التي لم تذكر في القرآن، وإنما هي شرائع مبتدأة في السنة[490] ويلزم من رد حكما منها، بزعم أن يخالف ظاهر القرآن أن يطرد أصله ويرد الجميع.

الجهة الثانية: ومن جهة أخذهم هم بسنن ليست في القرآن، وهذا تناقض بين.

---

[486]- ففي سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض. باب ميراث الجدة. (**2 / 909** برقم: **2724**) من حديث قبيصة بن ذؤيب قال: (جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها. فقال لها أبو بكر: مالك في كتاب الله شيء. وما علمت لك في سنة رسول الله شيئا. فارجعي حتى أسأل الناس. فسأل الناس. فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس. فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن أبي سلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة. فأنفذه لها أبو بكر). قال ابن حجر في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**3 / 186**): (إسناده صحيح لثقة رجاله إلا أن صورته مرسل فإن قبيصة لا يصح له سماع من الصديق ولا يمكن شهوده للقصة قاله ابن عبد البر بمعناه. ... وقد أعله عبد الحق تبعا لابن حزم بالانقطاع).

[487]- في صحيح البخاري: كتاب الطلاق. باب لا يكون بيع الأمة طلاقها.(**5 / 2022** برقم: **4975**) من حديث عائشة زوج النبي ﷺ قالت: (كان في بريرة ثلاث سنن: إحدى السنن أنها أعتقت فخيرت في زوجها. وقال رسول الله ﷺ: "الولاء لمن أعتق". ودخل رسول الله ﷺ والبرمة تفور بلحم، فقرب إليه خبز وأدم من أدم البيت فقال: "ألم أر البرمة فيها لحم؟". قالوا: بلى ولكن ذلك اللحم تصدق به على بريرة وأنت لا تأكل الصدقة. قال: "عليها صدقة ولنا هدية".

[488]- ففي صحيح البخاري: كتاب الصوم. باب الحائض تترك الصوم والصلاة. (**2 / 689** برقم: **1850**) من حديث أبي سعيد ﷺ قال: قال النبي ﷺ: "أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم فذلك نقصان دينها". وقد علق البخاري في ترجمة الباب قبل إيراد الحديث قول أبي الزناد: (إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي فما يجد المسلمون بدا من اتباعها؛ من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة).

[489]- صحيح البخاري: كتاب الصوم. باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر. (**2 / 684** برقم: **1834**) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت. قال: "ما لك؟". قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ: "هل تجد رقبة تعتقها؟". قال: لا. قال: "فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟". قال: لا. فقال: "فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟". قال: لا. قال: فمكث النبي ﷺ. فبينا نحن على ذلك أتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر -والعرق المكتل- قال: "أين السائل؟". فقال: أنا. قال: "خذ هذا فتصدق به". فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟، فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: "أطعمه أهلك".

490- اظ: إعلام الموقعين: (**2 / 293-294** و: **307-309**).

ولكن من اعتمد هذا الأصل الناكب ورد به سننا معينة لم يطرده، لذلك تناقضوا وأخذوا بالزائد على ما في القرآن في طائفة كبيرة من الأحكام، ووافقوا الجمهور في ذلك، وتابعوهم على الأخذ بحديث أخذ الجزية من المجوس[491]، وهو زائد على ما في القرآن، وعلى الأخذ بحديث اعتداد المتوفي عنها في منزلها[492]، وهو زائد على ما في القرآن، وبأحاديث البلوغ بالسن[493] والإنبات[494]، وهي زائدة على ما في القرآن، إذ ليس فيه إلا

---

[491]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الجزية. باب المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم. (**9 / 189** برقم: **19125**) من حديث جعفر بن محمد عن أبيه : أن عمر بن الخطاب ﷺ ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف ﷺ: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب". قال ابن حجر في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**3 / 375**): (وهو منقطع لأن محمد بن علي لم يلق عمر ولا عبد الرحمن). ولكن في صحيح البخاري: أبواب الجزية والموادعة. باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب. (**3 / 1151** برقم: **2987**) حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال سمعت عمرا قال: كنت جالسا مع جابر بن زيد وعمرو بن أوس فحدثهما بجالة سنة سبعين عام حج مصعب بن الزبير بأهل البصرة عند درج زمزم. قال: كنت كاتبا لجزء بن معاوية عن الأحنف، فأتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس. ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر.

[492]- ففي سنن الترمذي: كتاب الطلاق. باب ما جاء أن تعتد المتوفى عنها زوجها. (**3 / 508** برقم: **1204**) من حديث زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان -وهي أخت أبي سعيد الخدري- أخبرتها: (أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأل أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة، وأن زوجها خرج في طلب أعبد له أبقوا حتى إذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه. قالت فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلي، فإن زوجي لم يترك لي مسكنا يملكه ولا نفقة. قالت: فقال رسول الله ﷺ: "نعم" قالت: فانصرفت حتى إذا كنت في الحجرة (أو في المسجد) ناداني رسول الله ﷺ أو أمر بي فنوديت له، فقال: "كيف قلت؟" قالت: فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي. قال: "اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله" قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرا. قالت: فلما كان عثمان أرسل إلي فسألني عن ذلك فأخبرته فاتبعه وقضى به). قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ لم يروا للمعتدة أن تنتقل من بيت زوجها حتى تنقضي عدتها. وهو قول سفيان الثوري والشافعي وأحمد وإسحق. وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: للمرأة أن تعتد حيث شاءت وإن لم تعتد في بيت زوجها. قال أبو عيسى: والقول الأول أصح). قال ابن حجر في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**3 / 508**): (أعله عبد الحق تبعا لابن حزم بجهالة حال زينب وبأن سعد بن إسحاق غير مشهور بالعدالة. وتعقبه ابن القطان بأن سعدا وثقه النسائي وابن حبان، وزينب وثقها الترمذي. وذكرها ابن فتحون وابن الأمين في الصحابة).

493- قال الحافظ في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**3 / 106** برقم: **1241**): (حديث أنس: "إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه وأقيمت عليه الحدود". البيهقي في الخلافيات من طريق عبد العزيز بن صهيب عنه بسند ضعيف). وفي سنن الترمذي: كتاب الأحكام. باب ما جاء في حد بلوغ الرجل والمرأة. (**3 / 641** برقم: **1361**) من حديث ابن عمر قال: (عرضت على رسول الله ﷺ في جيش وأنا ابن=

الاحتلام، وبحديث الخراج بالضمان[495] مع ضعفه، وهو زائد على ما في القرآن، وبحديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ[496]، وهو زائد على ما في القرآن، وأضعاف أضعاف ما ذكرنا[497].

قال ابن القيم: (أحكام السنة التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها، فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة كانت على نص القرآن، لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها

=أربع عشرة فلم يقبلني؛ فعرضت عليه من قابل في جيش وأنا ابن خمس عشرة فقبلني). قال نافع: (وحدثت بهذا الحديث عمر بن عبد العزيز، فقال: هذا حد ما بين الصغير والكبير. ثم كتب أن يفرض لمن يبلغ الخمس عشرة). قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. العمل على هذا عند أهل العلم، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحق يرون أن الغلام إذا استكمل خمس عشرة سنة فحكمه حكم الرجال، وإن احتلم قبل خمس عشرة فحكمه حكم الرجال. وقال أحمد وإسحق: البلوغ ثلاثة منازل: بلوغ خمس عشرة، أو بلوغ الاحتلام، فإن لم يعرف سنه ولا احتلامه فالإنبات). وأصل الحديث في الصحيحين، الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم: محمد بن فتوح الحميدي. ت: د. علي حسين البواب. دار ابن حزم، لبنان، بيروت، ط:**2**، **1423**هـ - **2002**م، (**2** / **158** برقم: **1322**) بلفظ: (عرضت على النبي ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني وعرضت عليه عام الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني).

[494]- ففي سنن الترمذي: كتاب السير. باب ما جاء في النزول على الحكم. (**4** / **145** برقم: **1584**) من حديث عطية القرظي قال: (عرضنا على النبي ﷺ يوم قريظة فكان من أنبت قتل ومن لم ينتب خلي سبيله، فكنت ممن لم ينبت فخلي سبيلي). قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند بعض أهل العلم أنهم يرون الإنبات بلوغا إن لم يعرف احتلامه ولا سنه. وهو قول أحمد وإسحق.

495- سنن الترمذي: كتاب البيوع. باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا. (**3** / **581** برقم:**1285**) من حديث عائشة: أن رسول الله ﷺ قضى: "أن الخراج بالضمان". قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن صحيح، وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، والعمل على هذا عند أهل العلم). قال الحافظ في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**3** / **54**): (صححه ابن القطان، قال ابن حزم: لا يصح).

[496]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: (**5** / **290** برقم: **10843**) من حديث أبي عبد العزيز الربذي عن نافع عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ. أبو عبد العزيز الربذي هو موسى بن عبيدة. قال الحافظ في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**3** / **71**): (قد رواه ابن عدي من طريق الدراوردي عن موسى بن عبيدة وقال تفرد به موسى بن عبيدة وقال أحمد بن حنبل: لا تحل عندي الرواية عنه ولا أعرف هذا الحديث عن غيره. وقال أيضا: ليس في هذا حديث يصح لكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين. وقال الشافعي: أهل الحديث يوهنون هذا الحديث).

497- اظ: إعلام الموقعين: (**2** / **293**-**294** و**307**-**309**).

إلا سنة دل عليها القرآن، وهذا هو الذي أخبر النبي ﷺ بأنه سيقع، ولابد من وقوع خبره)[498].

ب- رد الحديث بزعم أنه على خلاف القياس.

ورد الحديث الصحيح المسند عند مخالفته للقياس، هو مذهب طائفة من علماء الحنفية، لذلك اشترطوا للأخذ بالحديث شروطا خالفوا بها علماء الأمة، وإلا فإن الحديث المسند الصحيح لا يخالف القياس الصحيح أبدا، فالغلط الناتج عن القصور في معرفة السنة، مضافا إليه القصور في إعطاء الأقيسة حقها من النظر، أورث كل ذلك هذا القول الغريب.

وقد سبق أن بينا أن ترتيب الأصول يحتم جعل القياس بعد رتبة النص والإجماع، بل عند طائفة بعد قول الصحابي فقول الصحابي مقدم عليه[499]، فكيف ترد به سنة الرسول ﷺ بزعم تعارض موهوم، وما هو في نفس الأمر بتعارض مقبول، بل لو فرض كونه تعارضا مقبولا لوجب تقديم النص على القياس، لأن هذا هو مقتضى المحكم من ترتيب الأدلة والأصول، وهو أمر قطعي أجمع عليه الصدر الأول فمن بعدهم.

بل كان من أجود الأقوال قول أحمد بتقديم العمل بالحديث الضعيف على العمل بالقياس، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، كأثر أو قول صاحب أو إجماع، وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة؛ فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس. ولكن ليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، أي أن تقديم القياس على الحديث الضعيف أصل ضعيف، فكيف بتقديم القياس على الحديث الصحيح[500].

498- م.س: (**2** / **293-294** و**307-309**).

499- اظ: كتاب التلخيص في أصول الفقه: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني. ت: تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. دار البشائر الإسلامية، بيروت، **1417**هـ- **1996**م، (**452/3**).

500- اظ: إعلام الموقعين: (**1** / **31-32**).

والقياس الذي ترد به النصوص هو بلا شك من الرأي المذموم في الآثار، وعند السلف، لأن الرأي إذا كان على غير الأصول كان مردودا، وله صور كالاشتغال بالمسائل قبل وقوعها، وغيرها من الصور، وهو في مثل هذه الحالات لم يخالف نصا، ومع ذلك عدوه في الرأي المذموم، فكيف القول بالرأي عند ظهور النصوص وبيانها، بل كيف برد النصوص لمثل هذا الرأي؟

فلا شك أن الدفع بالرأي في نحر النصوص بعد ظهورها هو من الاعتراض على أحكام الله تعالى، لأنه مبني على أصل ناكب، فهو ليس من جنس الاجتهاد الذي يعذر فيه أصحابه، وإذا جاز للعبد أن يرد نصا معينا لقياس انعقد في نفسه، فما الضابط الذي يجب عليه الوقوف عنده ولا يجوز له أن يتعداه؟

لا شك أن ذلك غير منضبط، وهذا الذي حتم القول بأن تقديم القياس على النص بزعم مخالفته له خطأ شنيع، لأن القياس الصريح لا يخالف النص الصحيح، ولأن عقد المعارضة بينهما هو جهل بحقيقة كل منهما، وهذا يؤدي عند التأمل إلى اتخاذ الرأي المجرد مصدرا لإنشاء الأحكام، بل مصدرا لإلغاء الأحكام ونسخها، لذلك نصوا على أن إيجاب اتباع إمام بعينه شرك في التشريع يستتاب صاحبه[501]، لأنه جعله مصدرا ينشئ الأحكام بل يبطل الأحكام، لأنه لا شك أن في أقواله ما لم يحالفه فيه الصواب.

فهذا وأمثاله هو من الرأي الباطل الذي اشتد نكير سلف الأمة على أصحابه، لأن مضمونه تبديل الدين وتغييره ونسخ أحكامه، فتسقط به الواجبات وتجب به المحرمات ويحل به الحرام ويحرم به الحلال، ومن هنا أطبق السلف على ذمه وتحريم اعتماده مصدرا للأحكام[502].

501- اظ: مجموع الفتاوى: (**249/22**).

502- اظ: الطرق الحكمية: (**1** / **275**).

قال ابن القيم: (وهذا المسلك الباطل يسلكه من يخالف حديث رسول الله ﷺ، فإذا جاءهم حديث خلاف قولهم، قالوا: هذا حديث يخالف الأصول فلا يقبل. والمحكمون لكتاب الله وسنة رسوله يرون هذه الآراء وأمثالها من أبطل الباطل، لمخالفتها للأصول التي هي: كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فهذه الآراء هي المخالفة للأصول حتما فهي باطلة قطعا)[503].

ومن أمثلة الدفع في نحر السنة بالقياس الفاسد، ردهم لحديث المصراة وهو قوله ﷺ: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعا تمر"[504].

فإن السنة في هذا محكمة صريحة صحيحة، ومع ذلك ردوها بذريعة مخالفة قياس الأصول، (فيقال: الأصول كتاب الله وسنة رسوله وإجماع أمته والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة، فالحديث الصحيح أصل بنفسه. فكيف يقال الأصل يخالف نفسه؟ هذا من أبطل الباطل. والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما، فالسنة أصل قائم بنفسه، والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع؛ قال الإمام أحمد: إنما القياس أن تقيس على أصل، فأما أن تجيء إلى الأصل فتهدمه، ثم تقيس، فعلى أي شيء تقيس؟)[505].

وإنما دخلت الشبهة على القوم من حيث ظنوا أنه يمكن أن يرد في الشريعة حكم على خلاف القياس الصحيح، وهذا عند إمعان النظر ذهول عظيم، فإن القياس الصحيح من الشرع، وهو الميزان الذي أنزله الله تعالى، وجعله توأم الكتاب، حيث قال الله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} [الحديد :

503- م.س: (**1** / **275-276**).

504- صحيح البخاري: كتاب البيوع. باب النهي للبائع أن لا يُحَفِّلَ الإبل والبقر والغنم وكل مُحَفَّلَة. (**2/755** برقم: **2041**).

505- إعلام الموقعين: (**2** / **330**).

25]، وقال سبحانه وتعالى: {اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ} [الشورى : 17]، فأنزل سبحانه الكتاب والميزان، فكيف يخالف القياس الصحيح الذي هو منزل من عند الله تعالى، الكتاب الذي هو أيضا منزل من عند الله تعالى؟ فمصدرهما واحد. فأنى يختلفان؟

لذلك، فإن ما يدعى من وجود قياس يخالفه حكم شرعي، فهو ليس من الميزان المنزل، بل هو قياس مقدماته ليست صحيحة، فهو قياس اجتهادي فاسد أخطأ فيه أصحابه، وليس من الميزان المنزل، فإن سنة الله تعالى في خلقه وأمره مطردة لا يعتريها تبديل ولا تغيير، فأحكامه تعالى منزلة على مناطات معينة، وكل المشمولات تحت المناط الواحد لها حكم واحد، وما خالف منها نظائره فإنما خالفها لامتيازه عنها بوصف مؤثر أوجب مخالفته في الحكم، أما أن توجد نظائر بلا فوارق مؤثرة بينها، ويفرق الله تعالى بينها في الحكم فهذا غير موجود في الشرع الحكيم المعصوم، بل نسبته إلى عقلاء بني آدم لا تليق، فكيف ينسب إلى من شريعته حكمة كلها، وعدل كلها، ومصلحة كلها، وخير كلها؟

ومعلوم أن مبنى التشريع الرباني على مراعاة الحكمة والمصلحة والرحمة والعدل والخير. فينبغي القطع والبت بأنه لا يوجد حكم ولا نص، على خلاف قياس صحيح، وكل النصوص والأحكام التي قيل عنها إنه على خلاف القياس، فإنما هو القياس الذي بنى مقدماته من يخطئ ويصيب من غير المعصومين، وليس هو الميزان المنزل المعصوم[506].

والحق أنه لا معارضة بين مدلول حديث المصراة والقياس الصحيح؛ فالحديث فيه: "لا تصروا الإبل ولا الغنم فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر"[507].

وأهم وجوه مخالفة الحديث لقياس الأصول عند هؤلاء ما يلي:
الوجه الأول: أن اللبن من ذوات الأمثال، فهو مضمون بمثله.

506- اظ: مجموع الفتاوى: (**20** / **556**).

507- سبق تخريجه: (ص: **615**).

الوجه الثاني: أن ما لا مثل له، يضمن بالقيمة من النقد، ولكن في الحديث ضمنه بالتمر.
الوجه الثالث: أن المال المضمون يضمن بقدره، لا بقدر بدله بالشرع، وهنا قدر بالشرع[508].

وجواب هذه المعارضات كالآتي:
أما على سبيل الإجمال فيقال: إن حديث المصراة موافق للأصول، ولو خالفها لكان هو أصلا، كما أن غيره أصل، فلا تضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها، فإنها كلها من عند الله تعالى.

وأما على سبيل التفصيل، فإن تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع، لأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد فتعذرت معرفة قدره، فلهذا قدر الشارع البدل قطعا للنزاع، وقدر بغير الجنس، لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضي إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كأنه ابتاع لذلك اللبن الذي تعذرت معرفة قدره بالصاع من التمر، والتمر كان طعام أهل المدينة، وهو مكيل مطعوم يقتات به، كما أن اللبن مكيل مقتات وهو أيضا يقتات به بلا صنعة، بخلاف الحنطة والشعير فإنه لا يقتات به إلا بصنعة، فهو أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن[509].

ج- رد السنة احتياطا وخروجا من الخلاف.

إذا تبينت السنة فلا احتياط، لأنه وقتها لا معنى له، والعادة أن الاحتياط يكون من باب الورع مبالغة في اتباع المعصوم ﷺ، فإذا تبينت السنة فلا يكون الاحتياط إلا اتباعها، لأن تركها وقتئذ بزعم الاحتياط يشي بعدم الفهم.

508- اظ: مجموع الفتاوى: (**20** / **556-557**).

509- م.ن: (**20** /**557**- **558**)؛ وانظر: م.ن: (**4** / **537**).

فالاحتياط (إنما يشرع، إذا لم تتبين السنة، فإذا تبينت فالاحتياط هو اتباعها وترك ما خالفها، فإن كان تركها لأجل الاختلاف احتياطا، فترك ما خالفها واتباعها، أحوط وأحوط، فالاحتياط نوعان:

احتياط للخروج من خلاف العلماء، واحتياط للخروج من خلاف السنة، ولا يخفى رجحان أحدهما على الآخر ... وإذا تعذر الاحتياط بالخروج من الخلاف، تعين الاحتياط بالخروج من خلاف السنة)[510].

ومن أمثلة ذلك من يخلع نعليه في الصلاة المكتوبة أو صلاة الجنازة احتياطا لخوفه أن يكون فيهما نجاسة، وهذا خلاف ما صح في السنة، فإن النبي ﷺ كان يصلي في نعليه وقال: "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم"[511] وقال: "إذا وطئ أحدكم بنعله في الأذى، فإن التراب لها طهور"[512]، فالاحتياط حسن ما لم يخالف السنة المعلومة، فإذا أفضى إلى ذلك كان خطأً[513].

د- رد الحديث لعموم البلوى.

ومن المعاذير التي ترد بها أحاديث الرسول ﷺ: رده لعموم البلوى، وذلك إذا ورد في قضية مما تعم به البلوى ويشتهر بين الناس عادة، فبعض الناس، كمتأخري الحنفية يذهبون إلى رد الحديث. وهذا زلل عظيم.

قال ابن القيم: (وحكوه عن أبي حنيفة، وهو كذب عليه وعلى أبي يوسف ومحمد، فلم يقل ذلك أحد منهم ألبتة، وإنما هو قول متأخريهم، وأقدم من قال به عيسى بن أبان[514]، وتبعه أبو الحسن الكرخي وغيره)[515].

510- زاد المعاد في هدي خير العباد: (**2** / **212-213**).

511- سنن أبى داود: كتاب الصلاة. باب الصلاة في النعل. (**1** / **176** برقم: **652**).

512- صحيح ابن حبان: كتاب الطهارة. باب تطهير النجاسة. (**4** / **249** برقم: **1403**).

513- اظ: مجموع الفتاوى: (**26** / **124**).

514- عيسى بن أبان فقيه العراق، تلميذ محمد بن الحسن، وقاضي البصرة. حدث عن: إسماعيل بن جعفر، وهشيم، ويحيى بن أبي زائدة. وعنه: الحسن بن سلام السواق، وغيره. وله تصانيف وذكاء مفرط، وفيه سخاء=

وخالف هؤلاء مذهب جمهور العلماء الذين ذهبوا إلى قبوله إذا كان سنده صحيحا، لأن الله عز وجل أمر باتباع الرسول ﷺ مطلقا، وليس في شيء من الأدلة التفريق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم، وقد أجمع الصحابة أيضا على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى، فقد قال ابن عمر: (كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا، حتى زعم رافع بن خديج: أن رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة)[516].

كما رجع الصحابة إلى حديث عائشة، قالت: (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا)[517]، رجعوا إليه بعد اختلافهم.

وأيضا، إذا كان الراوي ثقة فيجب تصديقه من غير تفريق.

وأيضا فمسألة عموم البلوى مسألة غير منضبطة، بل هي نسبية، يمكن أن يدعيها كل أحد، فتضيع بذلك سنن كثيرة.

هـ- رد الحديث لإنكار الراوي له، أو لعمله بخلافه.

إذا روى الراوي حديثا، ثم رواه عنه راو آخر، ثم أنكر الراوي الأول روايته لهذا الحديث، فإن كان هذا الإنكار جحودا مطلقا سقطت الرواية، أما إن توقف وادعى بأنه لا يذكر أنه روى هذا الحديث، فالصحيح من قولي العلماء، أن ذلك لا يقدح في قبول الخبر[518].

=وجود زائد. توفي: سنة إحدى وعشرين ومائتين. أخذ عنه: بكار بن قتيبة. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**10** / **440**).

515- مختصر الصواعق: (ص: **504**).

516- سنن النسائي: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، كتاب المزارعة. ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر. (**7** / **48** برقم: **3917**).

517- سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها. باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان. (**1** / **199** برقم: **608**).

518- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي. (**3/378** وما بعدها)، وأصول السرخسي: (**3/2**).

أما إذا عمل الراوي بعد الرواية بخلاف ما روى، فالصحيح أنه يعمل بالحديث ولو كان عمل راويه على خلافه، لأن الرواية معصومة، والراوي غير معصوم، وإنما هو مبلغ فتقوم الحجة ببلاغه لا بفعله، وقد قال الإمام الشافعي: (كيف أترك الحديث بعمل من لو عاصرته لحاججته)[519].

قال الشوكاني: (ولا يضره [أي: الحديث] عمل الراوي له بخلافه، خلافا لجمهور الحنفية وبعض المالكية، لأنا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر، ولم نتعبد بما فهمه الراوي، ولم يأت من قدم عمل الراوي على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها)[520].

قال ابن القيم: (إن الحديث إذا صح عن رسول الله ﷺ ولم يصح عنه حديث آخر ينسخه، أن الفرض علينا وعلى الأمة الأخذ بحديثه وترك كل ما خالفه، ولا نتركه لخلاف أحد من الناس كائنا من كان، لا راويه ولا غيره، إذ من الممكن أن ينسى الراوي الحديث، أو لا يحضره وقت الفتيا، أو لا يتفطن لدلالته على تلك المسألة، أو يتأول فيه تأويلا مرجوحا يقوم في ظنه ما يعارضه، ولا يكون معارضا في نفس الأمر، أو يقلد غيره في فتواه بخلافه لاعتقاده أنه أعلم منه، وأنه إنما خالفه لما هو أقوى منه، ولو قدر انتفاء ذلك كله، ولا سبيل إلى العلم بانتفائه ولا ظنه، لم يكن الراوي معصوما)[521].

وأيضا، فإن اشتراط عمل الراوي بما روى في الرواية مع ما يعتري الرواة من العوارض، شرط لم يرد به دليل صحيح، بل هو مجرد تحكم، ولو طردناه لضاعت جملة

519- تيسير التحرير: محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه: دار النشر، دار الفكر، (**3 / 101**)؛ وحاشية العطار على جمع الجوامع: حسن العطار. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، **1420**هـ - **1999**م، (**2 / 170**).

520- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: (**1 / 153**)؛ وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. (**3/401-402**) و: الإبهاج في شرح المنهاج: علي بن عبد الكافي السبكي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1404**هـ، (**2 / 327**).

521- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 40**).

من السنن، منها تركهم لإيجاب القول بالتسبيع بخبر أبي هريرة في ولوغ الكلب[522] لمخالفته إياه[523]، ومع ذلك لم يسلموا من التناقض، هم وكل من أصل أصلا يرد به السنن، والأمثلة الآتية تدل على ذلك وتؤكده.

أمثلة أخذ فيها العلماء بالحديث وتركوا عمل راويه الذي بخلافه.

أخذ الأئمة الأربعة وغيرهم بخبر عائشة في التحريم بلبن الفحل[524]، وقد صح عنها خلافه، وأنه كان يدخل عليها من أرضعته بنات إخوتها، ولا يدخل عليها من أرضعته نساء إخوتها[525].

وأخذ الحنفية برواية عائشة: (فرضت الصلاة ركعتين، ثم هاجر النبي ﷺ ففرضت أربعا، وتركت صلاة السفر على الأول)[526]، وصح عنها أنها أتمت الصلاة في السفر[527]، فلم يدعوا روايتها لرأيها.

522- صحيح البخاري:كتاب الوضوء. باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان. (**1** / **75** برقم:**170**) من حديث أبي هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا".

523- اظ: البحر المحيط في أصول الفقه: (**3** / **401**). وقال الحافظ في فتح الباري: (**1** / **277**): (أما الحنفية فلم يقولوا بوجوب السبع ولا التتريب، واعتذر الطحاوي وغيره عنهم بأمور منها: كون أبي هريرة راويه أفتى بثلاث غسلات فثبت بذلك نسخ السبع. وتعقب بأنه يحتمل أن يكون أفتى بذلك لاعتقاده ندبية السبع لا وجوبها، أو كان نسي ما رواه، ومع الاحتمال لا يثبت النسخ. وأيضا فقد ثبت أنه أفتى بالغسل سبعا، ورواية من روى عنه موافقة فتياه لروايته أرجح من رواية من روى عنه مخالفتها من حيث الإسناد ومن حيث النظر؛ أما النظر فظاهر، وأما الإسناد فالموافقة وردت من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه، وهذا من أصح الأسانيد. وأما المخالفة فمن رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عنه وهو دون الأول في القوة بكثير).

524- روى البخاري في الصحيح: كتاب النكاح. باب لبن الفحل.(**5** / **1962** برقم: **4815**). من حديث عن عائشة: أن أفلح أخا أبي القعيس جاء يستأذن عليها -وهوعمها من الرضاعة- بعد أن نزل الحجاب. فأبيت أن آذن له. فلما جاء رسول الله ﷺ أخبرته بالذي صنعت. فأمرني أن آذن له.

525- روى مالك في الموطأ: كتاب الرضاع. باب رضاعة الصغير. (**4** / **231**) عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه أخبره أن عائشة زوج النبي ﷺ كان يدخل عليها من أرضعته أخواتها وبنات أخيها ولا يدخل عليها من أرضعه نساء إخوتها.

526- صحيح البخاري: (**3** / **1431** برقم: **3720**).

527- في السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: (**3** / **143** برقم: **5639**) عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : أول ما فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، فزيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر. قلت: فما شأن عائشة كانت تتم الصلاة؟ قال: إنها تأولت ما تأول عثمان ﷺ.

وأخذ الناس بأحاديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة في المسح على الخفين، وقد صح عن ثلاثتهم المنع من المسح جملة، فأخذوا بروايتهم وتركوا رأيهم[528].

قال ابن القيم بعدما ساق أمثلة كثيرة ترك فيها الناس ولا سيما الحنفية رأي الراوي إلى روايته: (كثير من الناس إذا جاء الحديث يوافق قول من قلده، وقد خالفه راويه، يقول: الحجة فيما روى لا في قوله، فإذا جاء قول الراوي موافقا لقول من قلده، والحديث بخلافه، قال: لم يكن الراوي يخالف ما رواه إلا وقد صح عنده نسخه، وإلا كان قدحا في عدالته، فيجمعون في كلامهم بين هذا وهذا، بل قد رأينا ذلك في الباب الواحد، وهذا من أقبح التناقض)[529].

و- رد الحديث لعمل طائفة من الأمة -كعمل بعض الأمصار- بخلافه، وتأثير ذلك على روح التشريع.

وتقديم اجتهاد طائفة من علماء الأمة، وعملهم على ما صح من السنة، هو من اتباع المتشابه المنهي عنه، وهو أيضا من المسالك الناكبة عن السواء. كذلك تقديم عمل بعض الأمصار على السنة عند التعارض، وهو أصل فاسد ليس عليه دليل، بل الأدلة على نقضه وإبطاله. وأشهر مسألة في عمل البلدان هي مسألة عمل أهل المدينة وإجماعهم.

تحرير محل النزاع.

لا يقصد بعمل أهل المدينة ما جرى مجرى النقل عن النبي ﷺ، كنقل مقدار الصاع والمد، كما لا يقصد بعمل أهل المدينة، العمل القديم قبل مقتل سيدنا عثمان ﷺ، وإنما المقصود به العمل المتأخر، ولنمثل بالعمل وقت الإمام مالك مثلا، لأنه هو محل البحث وموضع النزاع.

وهذا العمل ليس بحجة عند الجمهور، بل وافقهم على رده المحققون من أصحاب مالك، ولعله لم يثبت اعتباره حتى عند مالك، وإنما يذكر مالك الأمر المجمع عليه عندهم.

528- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **38-39**).

529- م.ن: (**3** / **40**).

فعمل أهل المدينة المتأخر، أي زمان الإمام مالك هو كعمل غيرهم، والأقوال تترجح بما معها من السنة، والسنة في الوقت المشار إليه لم تبق محصورة في المدينة، بسبب أن الصحابة تفرقوا في سائر الأمصار، فتفرق العلم بالسنة بتفرقهم، ومن هنا لم يعد للمدينة فضل الانفراد بالصواب والسنة لانتفاء هذا المناط.

ولا شك أن المناط ليس هو جدران المدينة ومبانيها، فإن هذه لا ترجيح بها، بل الترجيح بما جعله الشارع عيارا على أعمال العالمين وهو السنة، ومن أصر على أن عمل المدينة المتأخر حجة على غيرهم، ورد به السنة التي عند غيرهم، فقد جعل عمل طائفة من الأمة -لا مرجح عندهم بل المرجح عند غيرهم- عيارا على السنة، ومن لوازم ذلك أن طائفة من الأمة تجعل من مصادر الحق والسنة ما ليس مصدرا، وتدعو الأمة إلى اتباعه وترد السنة لأجله.

قال ابن القيم: (إذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض، وإنما الحجة اتباع السنة، ولا تترك السنة لكون عَمَل بعض المسلمين على خلافها، أو عَمِلَ بها غيرهم، ولو ساغ ترك السنة لعمل بعض الأمة على خلافها لتركت السنن وصارت تبعا لغيرها، فإن عمل بها ذلك الغير عمل بها، وإلا فلا، والسنة هي العيار على العمل، وليس العمل عيارا على السنة، ولم تضمن لنا العصمة قط في عمل مصر من الأمصار دون سائرها، والجدران والمساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال، وإنما التأثير لأهلها وسكانها)[530].

والعجيب في القضية، أن الذين يدعون أن عمل أهل المدينة زمان مالك حجة ترد بها السنة، قد تركوا عمل أهل المدينة الأول، وهو عمل الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، فتبين أنهم أترك للأصل الذي أصلوه بأنفسهم، فقد أصلوه ثم خالفوا الصحيح منه واتبعوا الفاسد منه.

530- م.س: (**2** / **380** –**396**؛ باختصار).

فقد خالفوا عمل أهل المدينة في زمن الفاروق ﷺ في جهره بدعاء الاستفتاح في الفريضة في مسجد رسول الله ﷺ، وقد عمل به النبي ﷺ والصحابة في المدينة، فتركوه واتبعوا العمل زمن مالك، وهو وصل التكبير بالقراءة دون استفتاح ولا تعوذ.

كما تركوا عمل الصحابة في المدينة بحديث خيار المجلس[531]، فقد كان ابن عمر يفارق مكان التبايع ليمضي العقد، ولا مخالف له من الصحابة[532]، وكان سعيد بن المسيب في المدينة يعمل به، وهو أفقه التابعين من غير نكير، حتى صار عمل أهل المدينة في عصر مالك بخلاف السنة.

كما تركوا عمل أهل المدينة الذي عمله الرسول ﷺ وصحابته، واتبعوا المتأخر من العمل في مثل رفع الأيدي في الصلاة في الركوع والرفع منه[533]، والصلاة على الميت في المسجد الثابتة بالسنة وإجماع الصحابة في المدينة، حيث صلوا على عمر في المسجد، وصلت عائشة على سعد في المسجد اقتداء بصلاة رسول الله ﷺ على سهل وسهيل ابني

531- روى البخاري في الصحيح: كتاب البيوع. باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف. (**2 / 732** برقم:**1973**) من حديث حكيم بن حزام ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو قال حتى يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما".

532- روى الترمذي في السنن: كتاب البيوع. باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا. (**3 / 547** برقم: **1245**) عن نافع عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يختارا" قال: (فكان ابن عمر إذا ابتاع بيعا وهو قاعد قام ليجب له البيع).

533- روى البخاري في الصحيح: كتاب صفة الصلاة. باب رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء. (**1 / 257** برقم:**702**) من حديث ابن عمر: أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضا وقال: "سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد". وكان لا يفعل ذلك في السجود.

بيضاء في المسجد[534]، وغيرها من السنن الكثيرة التي كان أهل المدينة يعملون بها، فهي ثابتة بمحض السنة مؤيدة بعمل أهل المدينة القديم، ومع ذلك كانوا أترك الطوائف لها[535].

وما ثبت من السنة، وكان عليه العمل القديم هو سنة قوية من حيث الثبوت والدلالة، لأن مصدره النقل المؤيد بالعمل، أما العمل المتأخر الذي مصدره الاجتهاد لأنه كان بعد عصر الراشدين والصحابة، فهذا يرد للسنة ولا ترد له السنة، وهو ليس بحجة ولا قريب من ذلك، بل هو كعمل سائر الأمصار، ونحن للعمل الأول أشد تحكيما، وللعمل المتأخر إذا خالف السنة أشد تركا[536].

ومن هنا نتأكد أنه (من خرج عن القانون النبوي الشرعي المحمدي الذي دل عليه الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وأئمتها، احتاج إلى أن يضع قانونا آخر متناقضا يرده العقل والدين، لكن من كان مجتهدا امتحن بطاعة الله ورسوله، فإن الله يثيبه على اجتهاده ويغفر له)[537].

قال ابن القيم: (لو تركت السنن للعمل لتعطلت سنن رسول الله ﷺ ودرست رسومها وعفت آثارها، وكم من عمل قد اطرد بخلاف السنة الصريحة على تقادم الزمان وإلى الآن، وكل وقت تترك سنة ويعمل بخلافها ويستمر عليها العمل، فتجد يسيرا من السنة معمولا به على نوع تقصير، وخذ بلا حساب ما شاء الله من سنن، قد أهملت وعطل العمل بها جملة،

534- روى مسلم في الصحيح: كتاب الجنائز. باب الصلاة على الجنازة في المسجد. (**668/2** برقم: **973**) من حديث عباد بن عبد الله بن الزبير أن عائشة أمرت أن يمر بجنازة سعد بن أبى وقاص في المسجد فتصلي عليه فأنكر الناس ذلك عليها فقالت: (ما أسرع ما نسي الناس ما صلى رسول الله ﷺ على سهيل ابن البيضاء إلا في المسجد)؛ ومالك في الموطأ: كتاب الجنائز. باب الصلاة على الجنائز في المسجد. (**207/2**)؛ وابن حبان في الصحيح: كتاب الجائز. باب المريض وما يتعلق به. (**335/7** برقم: **3065**).

535- اظ: إعلام الموقعين:(**2 / 380 –396** باختصار).

536- اظ: م.ن: (**2 / 380 –396** باختصار).

537- مجموع الفتاوى: (**29 / 329**).

فلو عمل بها من يعرفها، لقال الناس: تركت السنة. فقد تقرر أن كل عمل خالف السنة الصحيحة لم يقع من طريق النقل ألبتة، وإنما يقع من طريق الاجتهاد، والاجتهاد إذا خالف السنة كان مردودا، وكل عمل طريقه النقل، فإنه لا يخالف سنة صحيحة ألبتة)[538].

ز- رد الحديث لعمل الأكثرين بخلافه.

إن المكاثرة إنما تكون بالأدلة الشرعية، لا بكثرة الرجال، فإن المجال مجال حجة ومقال، لا مجال قوة ونزال.

قال الشوكاني: (الواجب عند الاختلاف في أمر من أمور الدين بين الأئمة المجتهدين: هو الرد إلى كتاب الله سبحانه وسنة رسول ﷺ ... وإذا وقع الرد لما اختلف فيه أهل العلم إلى الكتاب والسنة، كان من معه دليل الكتاب والسنة هو الذي أصاب الحق ووافقه وإن كان واحدا، والذي لم يكن معه دليل الكتاب والسنة هو الذي لم يصب الحق بل أخطأه وإن كان عددا كثيرا... ومن لم يفهم هذا ويعترف به، فليتهم نفسه، ويعلم أنه قد جنى على نفسه بالخوض فيما ليس من شأنه، والدخول فيما لم تبلغ إليه قدرته، ولا ينفذ فيه فهمه، وعليه أن يمسك قلمه ولسانه، ويشتغل بطلب العلم)[539].

فكثرة المخالفين للحديث لا تسقط حجيته، كيف؟ وقد بعث الله تعالى النبي ﷺ وقد كذبه أهل الأرض، ولم يكن ذلك موجبا لترك اتباعه، فالحديث حجة بنفسه، لا يحتاج إلى تزكية الأكثرية حتى يكتسب حجيته وقوته، بل لا يحتاج إلى تزكية الأمة حتى يكون حقا، بل هو حق بنفسه، وإنما يكون إجماع الأمة على تركه حجة، إذا كان معهم نص آخر نسخ النص الأول.

538- إعلام الموقعين: (**2** / **380** –**396** باختصار).

539- اظ: شرح الصدور بتحريم رفع القبور: الشوكاني. ضمن: الجامع الفريد: دار الأصفهاني، جدة، (ص: **519-521** باختصار).

فإذا شرع من حقه التشريع حكما، لم يكن للعباد رده، ولا النظر فيما خالفه، ولا معارضته بترك الأكثرية له، فإن هذا لا يصلح، فإذا اشترطوا على الرسول ﷺ ألا يعملوا بحديثه حتى يقبله أكثرهم، ثم اشترطوا عليه أنهم إذا أجمعوا على ترك حديثه سقطت حجيته، لأن إجماعهم ينسخ حكمه بنفسه، ثم اشترطوا عليه ألا يخالف الراوي رواية الحديث، وأن يعمل بالحديث أمصار معينة أو طائفة معينة، وغيرها من الشروط الباطلة، ففي هذه الحالة لم يعد الرسول ﷺ هو المشرع بإذن الله تعالى، بل صار التشريع إلى هؤلاء، وصار اتباعهم للسنة على شروطهم، فيقبلون ما شاؤوا، ويردون ما شاؤوا، فهو استنان انتقائي لا يدل على الطاعة والإذعان والقبول، لأنهم يعتقدون المقالة، ثم لا يقبلون من السنة إلا ما تناغم معها، فتكون السنة عندهم تابعة لا متبوعة، ومحكومة لا حاكمة، لذلك ينبغي الجزم بلا تردد بأنه لا تضر كثرة المخالف له[540] بوجه من الوجوه، لأنه واجب الاتباع، وعام الاتباع على كل أحد، وفي كل حال، وهو مصدر معصوم بخلاف رأي الأكثرية فليس بمعصوم.

وقد ذم الله تعالى الأكثرية في غير ما موطن، منه قوله تعالى: {وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ} [الأنعام : **116**] كما مدح الأقلية فقال سبحانه: {وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ } [سبأ : **13**].

والذي يقضى منه العجب، أن من اعتمد رأي الأكثرين وجعله حجة شرعية بغير برهان من الله تعالى، قد انجر إلى منزلق آخر ترتب على المنزلق الأول، فلزمه أن يخطئ رأي الأقلين، ثم يعده شذوذا من غير اعتبار لموافقة الأدلة الشرعية، بل لمجرد القلة والكثرة، وهو وصف عديم التأثير، لا ترتب عليه الأحكام الشرعية، ولا يحكم على مقتضاه بمدح ولا ذم، ولكن القوم رتبوا كل ذلك على اعتماده أصلا، فصار المعروف والسنة ما عليه الأكثرية، والمنكر والبدعة ما عليه الأقلية، بقطع النظر عن دلائل هؤلاء وهؤلاء. ولا شك أن هذا من أوسع أودية الباطل.

قال ابن القيم: (إن القول الشاذ هو الذي ليس مع قائله دليل من كتاب الله ولا من سنة رسول الله .. ولو كان عليه جمهور أهل الأرض. وأما قولُ مَا دل عليه كتاب الله وسنة

540- زاد المعاد: (**5/39-40**).

رسول الله فليس بشاذ، ولو ذهب إليه الواحد من الأمة، فإن كثرة القائلين وقلتهم ليس بمعيار وميزان للحق يعير به ويوزن به. وهذه غير طريقة الراسخين في العلم، وإنما هي طريقة عامية تليق بمن بضاعتهم من كتاب الله والسنة مزجاة. وأما أهل العلم الذين هم أهله، فالشذوذ عندهم والمخالفة القبيحة، هي: الشذوذ عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ومخالفتها، ولا اعتبار عندهم بغير ذلك ما لم يجمع المسلمون على قول واحد، ويعلم إجماعهم يقينا، فهذا الذي لا تحل مخالفته)[541].

فإذا كان عمل الأكثرين ليس بحجة شرعية، بل هو مفتقر للحجة الشرعية حتى يلزم بالخضوع لصولته، فكيف يكون عمل الطائفة القليلة كعمل المتأخرين من أهل المدينة حجة؟ بل كيف يكون عمل الفرد من العلماء وفتياه، حجة شرعية؟ كمن يرد السنة المحكمة لقول متبوعه وإمامه أو مذهبه وأصحابه؟.

قال ابن عبد السلام: (إن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه لا يجد لضعفه مدفعا، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة، نضالا عن مقلده، .. فالبحث مع هؤلاء ضائع .. وما رأيت أحدا رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصير عليه مع علمه بضعفه وبعده،.. فسبحان الله، ما أكثر من أعمى التقليد بصره، حتى حمله على مثل ما ذكر)[542].

قال الشعراني[543]: (فإن قلت فما أصنع بالأحاديث التي صحت بعد موت إمامي ولم يأخذ بها؟ فالجواب: ينبغي لك أن تعمل بها، فإن إمامك لو ظفر بها وصحت عنده لربما كان أمرك بها، فإن الأئمة كلهم أسرى في يد الشريعة، ومن فعل ذلك فقد حاز الخير بكلتا

541- الفروسية: ابن القيم. (ص: **299-300**).

542- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**2 / 135-136** باختصار).

543- الشعراني: (**898 - 973** هـ = **1493 - 1565** م) عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، نسبة إلى محمد ابن الحنفية، الشعراني، أبو محمد: من علماء المتصوفين. ولد في قلقشندة (بمصر) ونشأ بساقية أبي شعرة (من قرى المنوفية) وإليها نسبته: (الشعراني، ويقال الشعراوي) وتوفي في القاهرة. له تصانيف عدة. الأعلام: الزركلي. (**4 / 180**).

يديه. ومن قال: لا أعمل بالحديث إلا إن أخذ به إمامي فاته خير كثير، كما عليه كثير من المقلدين لأئمة المذاهب، وكان الأولى لهم العمل بكل حديث صح بعد إمامهم، تنفيذا لوصية الأئمة، فإن اعتقادنا فيهم أنهم لو عاشوا وظفروا بتلك الأحاديث التي صحت بعدهم، لأخذوا بها، ولعملوا بها، وتركوا كل قياس كانوا قاسوه، وكل قول كانوا قالوه)[544].

وكان قد انعقد إجماع الأئمة على كلمة الشافعي: (إذا صح الحديث فهو مذهبي)[545]، لذلك قال ابن حزم: (اتفقوا أنه لا يحل ترك ما صح من الكتاب والسنة)[546]، وهذا يدل على إجلال الأئمة للسنة وشدة اتباعهم لها وتحريهم موافقتها، حتى رأيناهم يقدمون الحديث الضعيف على آراء الرجال، ولكن كانوا بلا شك متفاوتين في ذلك، وكان شيخ السنة والجماعة الإمام أحمد أشدهم تمسكا بالسنة، وأسعدهم بها، من جهة المبدأ نفسه بحيث لا يقدم عليها شيئا إذا صحت، ومن جهة كثرة اطلاعه عليها، فقد اطلع على ما لم يطلع عليه الثلاثة الأئمة الآخرون، حتى لقد كان يقدمها على اجتهادات الأكابر من الصحابة رضي الله عنهم.

قال ابن القيم: (إذا وجد [الإمام أحمد] النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائنا من كان، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس[547]، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر[548]، ولا خلافه

544- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: جمال الدين القاسمي الدمشقي. (**45/1**).

545- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي. دار النفائس، بيروت، ط:**2**، **1404**هـ، (**104/1**).

546- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1 / 175**).

547- وقد سبق تخريج حديث فاطمة وموقف عمر ﷺ منه: (ص: **218**).

548- سنن أبى داود: كتاب الطهارة. باب التيمم. (**1 / 88** برقم: **322**) عن عبد الرحمن بن أبزى قال: (كنت عند عمر فجاءه رجل فقال: إنا نكون بالمكان الشهر والشهرين. فقال عمر: أما أنا فلم أكن أصلي حتى أجد الماء. قال: فقال عمار: يا أمير المؤمنين أما تذكر إذ كنت أنا وأنت في الإبل فأصابتنا جنابة فأما أنا فتمعكت فأتينا النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال: "إنما كان يكفيك أن تقول هكذا". وضرب بيديه إلى الأرض ثم نفخهما ثم مسح بهما وجهه ويديه إلى نصف الذراع. فقال عمر: يا عمار، اتق الله. فقال: يا أمير المؤمنين إن شئت والله لم أذكره أبدا. فقال=

في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك[549]، ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصحة أحاديث الفسخ[550]، وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال، لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول ﷺ فاغتسلا[551])[552].

=عمر: كلا والله لنولينك من ذلك ما توليت). وهو عند البخاري: كتاب التيمم. باب المتيمم هل ينفخ فيهما. (**129/1** برقم: **331**).

549- صحيح البخاري. (**1 / 105** برقم: **267**) عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه قال: سألت عائشة - فذكرت لها قول ابن عمر: ما أحب أن أصبح محرما أنضخ طيبا- فقالت عائشة: "أنا طيبت رسول الله ﷺ ثم طاف في نسائه ثم أصبح محرما. وفي البخاري: أيضا (**2 / 624** برقم: **1667**) من حديث عائشة تقول: (طيبت رسول الله ﷺ بيدي هاتين حين أحرم ولحله حين أحل قبل أن يطوف وبسطت يديها).

قال أبو عيسى الترمذي: -وقد روى الحديث في سننه كتاب الحج. باب ما جاء في الطيب عند الإحلال قبل الزيارة. (**259/3** برقم: **917**)- (حديث عائشة حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جمرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء وهو قول الشافعي و أحمد و إسحق. وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له كل شيء إلا النساء والطيب. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم وهو قول أهل الكوفة).

550- روى البخاري في الصحيح: كتاب التمني. باب قول النبي ﷺ: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت". (**6 / 2642** برقم: **6803**) عن جابر بن عبد الله قال : كنا مع رسول الله ﷺ فلبينا بالحج وقدمنا مكة لأربع خلون من ذي الحجة فأمرنا النبي ﷺ أن نطوف بالبيت وبالصفا والمروة وأن نجعلها عمرة ولنحل إلا من كان معه هدي. قال: ولم يكن مع أحد منا هدي غير النبي ﷺ وطلحة وجاء علي من اليمن معه الهدي. فقال: أهللت بما أهل به رسول الله ﷺ فقالوا: أننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر؟ قال رسول الله ﷺ: "إني لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معي الهدي لحللت".

وروى البخاري: كتاب الحج. باب التمتع. (**2 / 569** برقم: **1496**) عن عمران ﷺ قال: (تمتعنا على عهد رسول الله ﷺ فنزل القرآن. قال رجل برأيه ما شاء). ويقصد بالقرآن هنا قوله تعالى في إباحة التمتع: {فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ} [البقرة : **196**]. ومقصوده أنه بعدما صرح القرآن بجواز التمتع مضافا إليه فعلهم وتمتعهم بأمر النبي ﷺ لم يبق مجال للنظر في خلاف من خالف وذلك أن عمر ﷺ نهى عن المتعة ليبقى البيت معمورا في غير أيام الحج.

551- سبق تخريجه: (ص: **619**).

552- إعلام الموقعين: (**1 / 29-30**).

فترك السنة لعمل الأغيار قلوا أو كثروا، تعددوا أو تفردوا، كبروا أو صغروا، هو عين ترك الحق، فأنى لصاحبه أن يصيب لباب روح التشريع؟، لأن المتابعة على غير هدى هي نوع تقليد، وهو من أعظم الحوائل دون رؤية الحقائق الظاهرة، فكيف بجوهر الحقيقة وروحها؟ لذلك قيل: (وهل يقلد إلا عصبي أو غبي؟)[553]، وقال السيوطي: (إن المقلد لا يسمى عالما)[554]، وهذا يعني أن التقليد ليس بعلم، بل هو جهل، لأن الفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصا واستنباطا[555].

ولا يخفى أن العصبية المذهبية قد حالت دون اتباع سنن كثيرة لمجرد كونها لم توافق رأي المتبوع، الذي كان له عذره في مخالفة السنة، فرفع عنه الملام بذلك العذر، ولكن لم يرفعه عمن اتبعه عصبية وحمية، فاتخذه مصدرا للتشريع يزاحم به المصادر الأصلية كيف لا؟ وقد قالوا: (الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا، فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق.. الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا، فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق)[556].

553- قال ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية: (ص:**10**): (قال ابن زولاق: سمعت أبا الحسن علي ابن أبي جعفر الطحاوي يقول سمعت أبي يقول وذكر فضل أبي عبيد حربويه وفقهه فقال: كان يذاكرني في المسائل، فأجبته يومًا في مسألة فقال لي: ما هذا قول أبي حنيفة، فقلت له: أيها القاضي: أو كل ما قاله أبو حنيفة أقول به ؟ فقال: ما ظننتك إلا مقلدًا. فقلت له: وهل يقلد إلا عصبي. فقال لي: أو غبي. قال: فطارت هذه بمصر حتى صارت مثلًا وحفظها الناس).

554- حاشية السندي على ابن ماجه: محمد بن عبد الهادي السندي. (**1** / **7** عند الحديث برقم:**6**).

555- اظ: الاستقامة: (**1** / **61**).

556- أصول البزدوي = كنز الوصول إلى معرفة الأصول: علي بن محمد البزدوي الحنفي. مطبعة جاويد بريس، كراتشي، (**1** / **373**)؛ وانظر: قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي. الصدف ببلشرز، كراتشي، **1407**هـ - **1986**م، (**1** / **18**).

فتقديس العلماء إلى درجة اعتقاد العصمة فيهم، داء عضال أهلك أمما وطوائف، حيث نظروا إليهم لا على أنهم وسائل لمعرفة الحكم الشرعي الثابت في الكتاب والسنة، بل اتخذوهم غايات، ردوا لأجلها المحكم من الكتاب والسنة.

وقد زُينت لهم تلك العصبية، فنظروا إلى اتباع السنة، وترك متابعة أخطاء العلماء على أنه تنقص بالعلماء، ومن هنا دخل عليهم البلاء الأزرق، فإن النفس الأمارة تقلب الحقائق، فتأتي إلى أشرف الأشياء وأفضلها، فتخرجه في صورة مذمومة، وغرضها تنفير العباد من الحق إذا رأوه في صورة غير صورته (فتريهم تجريد المتابعة للرسول وما جاء به وتقديمه على آراء الرجال، في صورة تنقيص العلماء والرغبة عن أقوالهم وما فهموه عن الله ورسوله، وإن هذا إساءة أدب عليهم وتقدم بين أيديهم، وهو مفض إلى إساءة الظن بهم، وإنهم قد فاتهم الصواب، وكيف لنا قوة أن نرد عليهم ونفوز ونحظى بالصواب دونهم، فتنفر من ذلك أشد النفار وتجعل كلامهم هو المحكم الواجب الاتباع، وكلام الرسول هو المتشابه الذي يعرض على أقوالهم، فما وافقها قبلناه، وما خالفها رددناه أو أولناه أو فوضناه)[557].

وإذا بلغ العبد هذا الدرك الذي يرد فيه السنن الصحيحة المحكمة، لقول عالم أو مذهب، فقد صار الدين في حقه عوائد ألفها، وقد تبين من هذا أيضا أن ذلك القدر الذي اتبعه من السنن التي تابع فيها الطائفة أو البلد إنما اتبعها لا لكونها سننا صادرة عن الرسول ﷺ، بل لأن متبوعه وطائفته أخذوا بها.

وليس يخفى على من نور الله بصيرته أنه لا يوجد أضر على الدين الحق من العوائد والمألوفات، فهي بحق طريق ناكب عن السواء، يحول دون رؤية الحق واتباعه، وقد عانى بقي بن مخلد[558] حين دخل الأندلس آتيا من المشرق، من تعصب طوائف من المالكية عليه

557- الروح: ابن القيم. (**1** / **229**).

558- الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، بقي بن مخلد بن يزيد أبو عبد الرحمن الأندلسي، القرطبي، الحافظ، صاحب (التفسير) و(المسند) اللذين لا نظير لهما. (**200** تقريبا= **276**). سمع من خلق كثير. وعدة مشيخته الذين حمل عنهم مائتان وأربعة وثمانون رجلا. وعني بهذا الشأن عناية لا مزيد عليها، وحدث عنه كثيرون. قال الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري: أقطع أنه لم يؤلف في الإسلام مثل (تفسير) بقي، لا (تفسير) محمد بن جرير، ولا غيره.=

بحيث لقي منهم الأمرين (حتى أصاروه مهجور الفناء مهتضم الجانب، لأنه من العلم بما لا يدي لهم به، إذ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل وأخذ عنه مصنفه وتفقه عليه، ولقي أيضا غيره حتى صنف المسند المصنف الذي لم يصنف في الإسلام مثله، وكان هؤلاء المقلدة قد صمموا على مذهب مالك، بحيث أنكروا ما عداه، وهذا تحكيم الرجال على الحق، والغلو في محبة المذهب)[559].

قال ابن القيم: (الوصول إلى المطلوب موقوف على هجر العوائد [التي هي] السكون إلى الدعة والراحة وما ألفه الناس واعتادوه من الرسوم والأوضاع التي جعلوها بمنزلة الشرع المتبع؛ بل هي عندهم أعظم من الشرع، فإنهم ينكرون على من خرج عنها وخالفها، ما لا ينكرون على من خالف صريح الشرع، وربما كفروه أو بدعوه وضللوه أو هجروه وعاقبوه لمخالفة تلك الرسوم، وأماتوا لها السنن، ونصبوها أندادا للرسول، يوالون عليها ويعادون، فالمعروف عندهم ما وافقها، والمنكر ما خالفها)[560].

ويظهر بعد تأمل المسالك التي ترد بها السنة أنها في الغالب أصول (قد تلقيت بحسن الظن من المتبوعين، وبنيت على قواعد مفروضة: إما ممنوعة، أو مسلمة مع نوع فرق، ولم يعتصم المثبت لها في إثباته بكثير حجة، أكثر من نوع رأي، أو أثر ضعيف، فيصير مثبتا

=قال أبو الفتح نصر بن أحمد بن عبد الملك: كان بقي أول من كثر الحديث بالأندلس ونشره، وهاجم به شيوخ الأندلس، فثاروا عليه، لأنهم كان علمهم بالمسائل ومذهب مالك، وكان بقي يفتي بالأثر، فشذ عنهم شذوذا عظيما، فعقدوا عليه الشهادات، وبدعوه، ونسبوا إليه الزندقة، وأشياء نزهه الله منها. قال ابن حزم: و(مسند) بقي روى فيه عن ألف وثلاث مائة صاحب ونيف، ورتب حديث كل صاحب على أبواب الفقه، فهو مسند ومصنف، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله، مع ثقته وضبطه، وإتقانه واحتفاله في الحديث. وله مصنف في فتاوى الصحابة والتابعين فمن دونهم، الذي قد أربى فيه على (مصنف) ابن أبي شيبة، وعلى (مصنف) عبد الرزاق، وعلى (مصنف) سعيد بن منصور... ثم إنه نوه بذكر (تفسيره)، وقال: فصارت تصانيف هذا الإمام الفاضل قواعد الإسلام، لا نظير لها، وكان متخيرا لا يقلد أحدا، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل، وجاريا في مضمار البخاري، ومسلم، والنسائي. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**13** / **285**).

559- الاعتصام: (ص: **535**).

560- الفوائد: (**1** / **153**).

للفرع بالفرع من غير رد إلى أصل معتمد من كتاب أو سنة أو أثر. وهذا عام في أصول الدين وفروعه، ويجعل هذه في مقابلة الأصول الثابتة بالكتاب والسنة، فإذا حقق الأمر فيها على المستمسك بها لم يكن في يده إلا التعجب ممن يخالفها، وهو لا يعلم لمن يقول بها من الحجة أكثر من مرونة[561] عليها مع حظ من رأى)[562].

النقطة الثالثة: ما يتعلق بتنكب الأصول.

تنكب الأصول المقررة شرعا مبحث لا أعلم من أفرده بالتأليف، فلم أر فيه إلا المتناثر من الأبحاث على استحياء، وبطرق ينقصها التصريح والتوضيح، بل ينقصها التقعيد والتأصيل، بحيث يرى الباحث ما في التفريعات الفقهية في واد، وما في تقرير الأصول في واد آخر، لذلك آثرت بيان هذه القضية في هذا الموطن، وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

أولا: أظهر صور تنكب الأصول هو تقديم النص على المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار.

أظهر صور تنكب الأصول هو تقديم النص على المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار، وهذا معناه إهمال الاقتضاءات التبعية المأمور باعتبارها شرعا، ولا يخفى أن حكم الله تعالى ومحل رضاه هو الحكم المعتبر فيه الاقتضاء التبعي، لأن طاعته في الاقتضاء الأصلي ليست بأولى من طاعته في الاقتضاء التبعي، بل الحكم الشرعي لا يكتسب صفة الشرعية إلا بضم الاقتضاء التبعي إلى الاقتضاء الأصلي. فترك الاقتضاء التبعي هو في الشناعة أقبح من ترك الخاص والمقيد والمفسر والناسخ، اكتفاء بالعام والمطلق والمجمل والمنسوخ.

---

[561]- مرن على الشيء مرونا ومرانة : تعوده واستمر عليه. اظ: تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي. ت: مجموعة من المحققين. دار الهداية، (**36** / **160**).

[562]- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**3** / **371**).

إن تنكب الأصول الشرعية يكون بتقديم النص على المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار، لذلك نصوا على أن (من اضطر إلى الميتة فلم يأكل، فمات، دخل النار)[563].

وهذا سببه الإخلاد إلى الاقتضاء الأصلي وقصر النظر عليه، وترك الاقتضاء التبعي، بينما حالة الاضطرار تجعل اتباع حكم الاقتضاء التبعي لازما لا خيار فيه، فإن طاعته تعالى واجبة في نوعي الاقتضاء، فليست طاعته في الاقتضاء الأصلي بأولى منها في الاقتضاء التبعي، فله في كل منهما عبودية، وهو الحاكم فيهما بلا شريك في الحكم.

فهو -سبحانه- الذي أمر بالصيام، ثم أمر بالإفطار عند المرض.

وهو الذي نهى عن شرب الخمر، ثم أمر بشربها عند المخمصة.

وهو الذي نهى عن قتل النفس التي حرم الله، ثم أمر بقتلها إذا تترس بها عدوه فلم يمكن دفع الاستئصال عن الأمة إلا بقتلها.

وهو الذي نهى عن سفر المرأة دون محرم، ثم أمرها بالسفر من دار الكفر إلى دار الإسلام فرارا بالدين من فتنة الكفار.

فالآمر بالاقتضاء الأصلي هو نفسه الآمر بالاقتضاء التبعي، فطاعته فيما شرع على الاقتضاء الأصلي واجبة، ولكن لو طرأ مناط الاقتضاء التبعي، لعد البقاء على الاقتضاء الأصلي مخالفة لأمره وتنكبا له، لأن فيه تفريقا بين أمره، بنصب التعارض والترجيح بين بغير علم بل بمحض الجهل.

فبالاقتضاء التبعي تتحدد المناطات، وتراعى الأوصاف التي تدور معها الأحكام وجودا وعدما عكسا وطردا، لأن المعلوم من هداية القرآن والهدي النبوي، بل أصل الشريعة قائم عليه، هو أنها جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودرء شر الشرين باحتمال أدناهما.

وتأمل مسألة التترس المشار إليها آنفا، فإن حرمة الدم المسلم مقطوع بها، ولكن عارضها مصلحة تربو عليها، أو لنقل عارضها مفسدة تربو سيئتها على مصلحة العصمة،

563- مجموع الفتاوى: (**21** / **563**).

وهـذا مـن جـنس تقـديم الأصـول علـى النـصوص، ويـدخل فيـه كـل مـسائل الـضرورات والحاجات المشهود لها بالاعتبار.

ومن أمثلة تنكب الأصول اكتفاء بالنظر في ظاهر النص من غير لحظ مناطه وقرائنه، قضية وجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وهي مسألة معروفة في الفقه الشرعي، ولكن في عصرنا هذا طرأ عليها بعض المناطات التي ربما لـم توجد قديما، فاقتضى هـذا تجديد النظر في القضية على ضوء المعطيات الجديدة، فأقول وبالله تعالى التأييد والتوفيق :

إن الأصل ألا يقيم المسلم إلا في بلد يتمكن فيه من عبادة الله تعالى وإظهار شعائر الإسلام، لأن الغاية التي خلق لها هي أن يعبد الله تعالى، فأيما مكان لا يمكنه عبادة الله تعالى فيه، وجب عليه الانتقال منه إلى غيره، لذلك حرمت الشريعة الإقامة في دار الحرب مع الكفار لما في ذلك من المحاذير، كالعجز عن عبادة الله تعالى فيفتن عن دينه، أو لا يقدر على إظهار شعائر الإسلام، أو لا يستطيع تغيير المنكر، أو يجد نفسه بحكم الضرورة مشابها للكفار بالتقية، أو يتأثر بأصحاب الجحيم في دينهم وعاداتهم وأخلاقهم، أو يرضى ببعض كفرهم، أو يضطر إلى إعانتهم وتوليهم في بعض الأمر، فاقتضت حكمة الشارع المنع من الإقامة عندهم، ولـم يقتصر الأمر على معاملة الكفار هـذه المعاملة، بل تعدى ذلك إلى أصحاب البدع الغليظة باعتبارهم أصحاب دين فاسد، فمنع السلف من المقامة بأرض البدعة التي يسب فيها السلف[564]، وهذا من أعظم الولاء المعقود على السنة .

هـذا هـو الأصل الذي تدل عليه الأصول والنصوص والخروج عنه لضرورة أو مصلحة يعد من أبواب الاستثناءات .

وفي نص التنزيل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۞ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا

[564]- اظ: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: فتاوى ابن عليش. محمد بن أحمد بن محمد عليش. جمع: علي بن نايف الشحود. **1217 - 1299** هـ، (**2 / 456**).

يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۞ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا} [النساء : **97 - 99**].

قال الحافظ ابن كثير: (هذه الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهراني المشركين وهو قادر على الهجرة، وليس متمكنا من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه مرتكب حراما بالإجماع وبنص هذه الآية)[565].

وعلى هذا لا يحل للمسلم أن يبقى في دار الكفر، لأنه يعرض نفسه للفتنة ترغيبا أو ترهيبا، ولا يخفى أن ذلك الحكم مشروط بما إذا كان المسلمون قلة في وسط محيط من الكافرين، بحيث يمكن الجزم بذوبانهم في وسطهم، أما إذا كانوا كثرة كاثرة، فالواجب أن يتماسكوا، ويتعاونوا لصد الفتنة والثبات على الحق، ولا يتركوا الأرض للكافرين، وهذا يمكن أن نستنبطه من سبب نزول الآيات الآنفة، إذ المقرر في أصول التفسير أن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب.

ففي البخاري[566] من حديث ابن عباس قال: (إن ناسا من المسلمين كانوا مع المشركين، يكثرون سواد المشركين على رسول الله ﷺ، يأتي السهم يرمى به، فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل، فأنزل الله: {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ}) [النساء : **97**] الآية.

وعند الطبري قال ابن عباس: (كان قوم من أهل مكة أسلموا، وكانوا يستخفون بالإسلام، فأخرجهم المشركون يوم بدر معهم فأصيب بعضهم، فقال المسلمون: كان أصحابنا هؤلاء مسلمين وأكرهوا، فاستغفروا لهم فنزلت: {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ } [النساء : **97**])[567] الآية.

565- تفسير ابن كثير: (**389/2**).

566- صحيح البخاري:كتاب التفسير. باب تفسير سورة النساء. (**1678/4** رقم **4320**).

567- اظ: التفسير الصحيح: (**2/97-98**)؛ وهذا الأثر رواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار: (**8 / 450**).

فالظاهر الحمل على مناط التنزيل، فإن الوعيد لحقهم لأنهم على قلتهم وعجزهم وتعرضهم للفتنة لم يهاجروا، فلو فرض أن جماعة كثيفة من المسلمين كانت تحت وطأة الكفار كالمسلمين تحت وطأة اليهود في فلسطين، فإن الواجب وهم كثرة أن يتعاونوا ويتكاتفوا ويعتصموا بحبل الله تعالى ويثبتوا في وجه الطغيان، وليس لهم بحال ترك الأرض للصهاينة، فإن هذا ما يبغيه الكيان الصهيوني ويسعى إليه بكل حيلة.

وقد أثبت المسلمون في الجزائر هذه الحقيقة فرغم وحشية الاستعمار الاستيطاني الفرنسي، الذي ابتلوا به، وكان يسعى لأن يبيد خضراءهم إلا أن جمهورهم تمسك بأرض الإسلام، والتف حول قياداته الميدانية حتى جاء الله تعالى بالنصر المنشود، وكذلك كان الحال في معظم البلاد التي ابتليت بالاستعمار الغربي.

فما يفتى به بعضهم من وجوب ترك الأرض لليهود[568] قول فاسد، تمسك أصحابه بالعموم من غير نظر إلى أسباب النزول وقرائنه، ومن غير نظر في الواقع الذي هو أحد ركني الفتوى، فكان هذا القول مفتقدا للركن الشرعي، كما هو مفتقد للركن الواقعي.

وقد كانت مصر زمان بني عبيد القداح (الفاطميين) دار ردة كدار مسيلمة، إلا أن علماء الإسلام ثبتوا وبثباتهم ثبت عوامهم، قال القاضي عياض: (سئل أبو محمد بن الكراني[569] من فقهاء القيروان عمن أكرهه بنو عبيد على الدخول في دعوتهم أو يقتل؟ قال: يختار القتل، ولا يعذر أحد بهذا، إلا من كان أول دخولهم البلد فيسأل أن يعرف أمرهم، وأما بعد، فقد وجب الفرار، فلا يعذر أحد بالخوف بعد إقامته، لأن المقام في موضع يطلب

---

[568]- اظ: فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء: عكاشة عبد المنان الطيبي. دار الرحاب، الجزائر، ط:**1**، **1414**هـ-**1994**م، (ص:**18-21**).

[569]- أبو محمد بن الكراني من فقهاء القيروان فقيه فاضل زاهد قيرواني. من أصحاب أبي محمد ابن أبي زيد، وطبقته. ورحل إلى المشرق فلقي ابن مجاهد الطائي المتكلم، وأخذ عنه. وأبا بكر الأبهري، وأبا بكر محمد بن أحمد البغدادي. وسمع غيرهم. وكان الغالب عليه الزهد والعبادة. وقد سمع منه الناس، روى عنه حاتم الطرابلسي، وأبو مروان الطلبني. اظ: ترتيب المدارك: القاضي عياض. (**2/718-719**).

من أهله تعطيل الشرائع لا يجوز، وإنما أقام من هنا من العلماء والمتعبدين على المباينة لهم، لئلا يخلو بالمسلمين عدوهم، فيفتنوهم عن دينهم)[570].

بل ذكر القاضي عياض أن أحمد بن نصر الداودي[571] الأسدي، كان ينكر على معاصريه من علماء القيروان سكناهم في مملكة بني عبيد، وبقاؤهم بين أظهرهم، وأنه كتب إليهم مرة بذلك. فأجابوه: (اُسكت، لا شيخ لك)، أي لأن درسه كان وحده، ولم يتفقه في أكثر علمه عند إمام مشهور، وإنما وصل إلى ما وصل بإدراكه، ويشيرون أنه لو كان له شيخ يفقهه حقيقة الفقه، لعلم أن بقاءهم مع من هناك من عامة المسلمين تثبيت لهم على الإسلام، وبقية صالحة للإيمان، وأنهم لو خرج العلماء عن إفريقية لتشرّق من بقي فيها من العامة الألف والآلاف فرجحوا خير الشرين[572].

وقد كان الداودي جاريا على حكم الأصل القائم على النظر في الاقتضاء الأصلي بإطلاق، فلم يلتفت إلى الاقتضاء التبعي القاضي بلزوم المقاومة والثبات حتى تثبت الأمة بثبات علمائها، وكان مشاركا للعلماء في العلم بالاقتضاء الأصلي، ولكنهم فاقوه بإعمال أصل الاقتضاء التبعي، لا سيما ومذهب مالك عريق في إعمال المصالح والذرائع والاحتياط، وقد ساند علماء المالكية أبا يزيد الخارجي في قيامه على العبيديين، وذلك لأنه

570- ترتيب المدارك: القاضي عياض. (**719/2**). وقد نقل هذه الفتوى السيوطي في تاريخ الخلفاء: (**1 / 5-6**).

571- أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي: من أئمة المالكية بالمغرب، والمتسمين في العلم، المجيدين للتأليف، أصله من المسيلة، وقيل من بسكرة. كان بطرابلس، وبها أملى كتابه في شرح الموطأ، ثم انتقل الى تلمسان، وكان فقيهاً فاضلاً متفنناً مؤلفاً مجيداً، له حفظ من اللسان والحديث والنظر، وألّف كتاب القاضي في شرح الموطأ، والواعي في الفقه، والنصيحة في شرح البخاري، والإيضاح في الرد على الفكرية، وكتاب الأصول، وكتاب البيان، وكتاب الأموال، وغير ذلك، ... حمل عنه أبو عبد الله البوني، وأبو بكر ابن الشيخ أبي محمد ابن أبي زيد، وأبو علي ابن الوفاء وغيرهم. توفي بتلمسان سنة (**402**هـ). اظ: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. ت: د/ أحمد بكير محمود. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (**2 /623-624**).

[572]- اظ: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. ت: د/ أحمد بكير محمود. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (**2 /623**).

أقرب إلى الحق منهم، فلم يعطل الشرائع، غاية ما فيه البدع الخارجية وهي عند المقابلة بمساوئ العبيديين لا تكاد تظهر[573].

فقرائن الحال المحتفة بسبب النزول تحدد المناط ومحله، وفي مثل هذا الموطن لا يؤخذ بعموم النص، لأن القرائن تخصصه بحالة معينة، فيجب لحظ الفرق بين دلالة السياق والقرائن التي تدل على مراد المتكلم وتخصص العام من كلامه، فإن عموم اللفظ مقدم على خصوص السبب حيث تنتفي القرائن الدالة على إرادة الخصوص، أما إذا علمنا أن مراد المتكلم أخص من عموم لفظه بالسياق والقرائن وسبب النزول، فوقتها يخصص عموم اللفظ بالحالة التي حددتها القرينة، فتكون العبرة وقتها بما دل على المراد لا بعموم اللفظ[574].

وأيضا، فإن النص له شروط ضمنية لا بد من توفرها حتى يعمل به، وهي لا تكرر في كل موطن، لأن بيانها كان قد تقدم، وبإهمال اعتبار مثل هذه الشروط، زل أهل الرأي في استدلالهم بالنصوص التي تأمر بالوضوء ولم تذكر النية، ففهموا منها أن النية ليست شرطا، فردوا (المحكم الصريح في اشتراط النية لعبادة الوضوء والغسل بالمتشابه من قوله: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} [المائدة : **6**] ولم يأمر بالنية، قالوا: فلو أوجبناها بالسنة لكان زيادة على نص القرآن فيكون نسخا، والسنة لا تنسخ القرآن)[575].

ومثله الأمر بقتل الصائل على العرض مثلا، لا بد أن يسبقه دفعه بالأسهل فالأسهل كما قررته الأصول، وإن لم يذكر في النص القاضي بقتله. كذلك عندما يأمر الشارع بالهجرة من دار الكفر، فإن هذا التكليف له شروط قد ذكرت في مواطن أخر، كما يسبقه القيام بواجبات قررتها الشريعة حتى يكون آخر واجب الهجرة، وعدم اعتبار كل هذا يؤدي إلى الشذوذ في الأقوال والمواقف.

573- اظ: م.س: (**1** / **365**).

574- اظ: شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد. دار الكتب العلمية، بيروت، (**2** / **225**).

575- إعلام الموقعين: (**2** / **306**).

وإذا كان عمل السلف نفسه يقيد المطلقات، ويخصص العمومات، من غير أن يقترن بخصوص السبب، فأن يخصص العموم بالسياق والقرائن المقترنة بعموم اللفظ أولى. والذهول عن مثل هذه القواعد هو الذي يدخل منه الداخل على الناس، والمعصوم من عصم الله تعالى.

وفائدة إعمال المناط بقرائنه، هي من جهة ترتيب الواجب على المسلمين، بحيث لا يبادرون إلى العمل بواجب الهجرة، فإن قبله واجبات أخرى: فمن ذلك لم الشمل للدفاع عن أراضي المسلمين وأموالهم وعقائدهم وأعمالهم، فإن المسلمين إذا كانوا عددا كثيفا وجب عليهم جهاد الدفع لا الهجرة من ديارهم.

فالمقاومة هي الواجب الأول بعد إعداد عدتها، وقد أوشك الأحزاب أن يداهموا الجماعة الإسلامية في المدينة، فلم يفر الرسول ﷺ ولا أصحابه، بل خندقوا واحتالوا لدينهم فجاء الله بنصره، ولكن طوائف من المنتسبين إلى العلم في العصور المتأخرة اعتزلوا الأمة آمالها وآلامها، واعتكفوا في مكتباتهم يحققون المخطوطات، لذلك يفتون بتلك النفسيات التي لا صلة لها بالواقع ولا علم لها بسنن مغالبة أعداء الدين، لذلك يأتون بعظائم الأقوال.

قال الماوردي في الحاوي: (فإن كان يرجو ظهور الإسلام هناك بمقامه، فالأفضل أن يقيم. قال: وإن قدر على الامتناع في دار الحرب والاعتزال وجب عليه المقام بها، لأن موضعه دار إسلام، فلو هاجر لصار دار حرب فيحرم ذلك، ثم إن قدر على قتال الكفار ودعائهم إلى الإسلام لزمه، وإلا فلا)[576].

وهل يعد عجزا قعود أكثر من مليار مسلم عن جهاد الصهاينة حتى يفتى بوجوب هجرة المسلمين من فلسطين، وتحقيق أحلام الكيان الصهيوني؟ فإذا عد ذلك عجزا فأين

576- روضة الطالبين: النووي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1405هـ، (282/10). وهو منقول بالمعنى من كتاب الماوردي الحاوي في فقه الشافعي: (14 / 104-105).

منه أهل مؤتة الذين أبلوا في الله البلاء الحسن، ومع ذلك استقبلهم أطفال المدينة يعيرونهم: يا فرار[577].

فقد يظن العبد تحقق العجز، وما هو بمتحقق في نفس الأمر، ولكن خور النفوس وتسويل الشيطان، يوقع في الورطات التي يلتمس أهلها المخارج منها بتنكب الأصول القطعية، فالعجز الذي لم تعده الشريعة عجزا ليس عذرا، لأنه بتفريط المسلمين وذنوبهم. وكثيرا ما يورث تنكب الأصول الصحيحة أنواعا من الأقوال الكليلة فتنقلب الحقائق في ذهن صاحبها كما تنقلب الأحكام.

فما جاء في الكتاب والسنة وآثار السلف، فإنه يحمل على مثل هذا المناط بقرائنه، وهذا المناط لا بد منه، وإلا ترتب على هذا الحكم من الأضرار في الدين والدنيا الشيء الكثير، تأمل قول ابن حزم: (ولو أن كافرا مجاهدا غلب على دار من دور الإسلام، وأقر المسلمين بها على حالهم، إلا أنه هو المالك لها المنفرد بنفسه في ضبطها، وهو معلن بدين غير الإسلام، لكفر بالبقاء معه كل من عاونه، وأقام معه، وإن ادعى أنه مسلم لما ذكرنا)[578].

فهذا الكلام لا بد أن يحمل على ما ذكرنا من المناط، فيحرم على المسلمين أن يتركوا له الدار، وهو واحد وهم ألوف وملايين، بل عليهم بالسعي في التغيير بحسب الإمكان، فلا تجب الهجرة حتى تستنفذ طرق التغيير ويقع العجز عن التغيير، وتخشى الفتنة ويمنع من إظهار الدين. أما بمجرد استيلاء يهودي على نظام الحكم في بلد إسلامي يؤمر المسلمون بترك البلد له، فما إخال أبا محمد قصد هذا المعنى، وقد كان الأسود ادعى النبوة

577- جاء في معرفة الصحابة: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني. ت: عادل بن يوسف العزازي. دار الوطن للنشر، الرياض، ط:**1**، **1419**هـ - **1998**م، (**3 / 1354** برقم: **3417**) حدثنا حبيب بن الحسن ، ثنا محمد بن يحيى، ثنا أحمد بن محمد بن أيوب، ثنا إبراهيم بن سعد، عن محمد بن إسحاق، حدثني عبد الله بن أبي بكر، عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن بعض آل الحارث بن هشام، وهم أخواله، عن أم سلمة، أنها قالت لامرأة سلمة بن هشام بن المغيرة: (ما لي لا أرى سلمة يحضر الصلاة مع رسول الله ﷺ ومع المسلمين؟) قالت: والله ما يستطيع أن يخرج، كلما خرج صاح به الناس: يا فرار، أفررتم في سبيل الله حتى قعد في بيته فما يخرج، وذلك في منصرفه من غزوة مؤتة). وهو في مستدرك الحاكم: ت: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ – **1990**م، (**45/3** برقم: **4355**). وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي.

578- المحلى: (**200/11**).

في اليمن، وتبعه من تبعه من أهلها، ومع ذلك لم يهاجر من كان بها من الصحابة والتابعين، بل أمرهم النبي ﷺ بمصاولته فسعى في ذلك فيروز الديلمي وطائفة من المسلمين فقطعوا شأفته[579].

لذلك كان الصحيح التفصيل في شأن المقام في دار الكفر، فالمقيم فيها تعتريه أحوال ليست على نمط واحد، تختلف أحكامها بحسب اختلاف المناط؛ فليس حكم العاجز عن الهجرة[580]، أو من أقام لمصالح دنيوية من غير تلبس بنوع موالاة لهم[581]، أو من أقام لمصالح دينية راجحة يعود نفعها للإسلام والمسلمين، أو من أقام لضرورة أو مصلحة راجحة كالتداوي أو الفرار من ظالم[582]، كحكم من أقام معهم رضا بدينهم وعاداتهم وأعانهم على المسلمين[583].

والمقصود أن تقديم النص على المصالح الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار، إنما عد مسلكا ناكبا ليس لكونه ناكبا عن نص مثله، وإنما هو ناكب عن نصوص كثيرة أفادت التواتر المعنوي، وقطع بمعناها، حتى صار من المقاصد المتشوف إليها، ومن ثم كان سيره في طريق معاكس لمقاصد الشريعة الحكيمة، ففي مسألة التترس مثلا، فقد يتمسك من لم يتمرس بالأصول والمقاصد بالمنع من قتل المسلمين المتترس بهم، احتجاجا منه بالنصوص التي تحرم سفك دماء المسلمين، وأن ذلك من أكبر الكبائر، من غير نظر منه إلى فقه الموازنات، ولأننا لو لم نرم الترس لأبادونا عن بكرة أبينا، ولو اتُبع هذا القائل على حماقته، لاصطلم أهل الإسلام واحدا بعد واحد، لاستعمال الكفار الترس في كل مرة.

579- اظ: البداية والنهاية: ابن كثير. مكتبة المعارف، بيروت، (**308/6** وما بعدها).

580- اظ: تفسير ابن كثير: (**390/2**)؛ وانظر: المغني: (**9 / 236**).

581- اظ: المغني: (**9 / 236 – 237**).

582- اظ: المحلى: (**200/11**).

583- اظ: المحلى: (**200/11**). و: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**28/ 539**)؛ و: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي. (**183/10**).

وربما تخيل ذلك القائل أن تمسكه بالنص، وتركه لأصل الضرورة الذي ثبت بالاستقراء من جملة كبيرة من النصوص، هو من التصلب على الحق، وبمثل هذه الحماقات ارتكبت محاذير ومحرمات، وتركت مصالح وواجبات، ونسب كل ذلك إلى الدين الحكيم.

ثانيا: الفرق بين الخروج عن دلالة النصوص اعتمادا على الأصول، وبين الخروج عن دلالة النصوص لمحض التشهي.

هنا يثور تساؤل كبير عن الفرق بين قولنا بلزوم تقديم الكتاب والسنة على ما سواهما، وبين قولنا بأن بعض الأصول تقدم على النصوص، فما الفرق الذي يمكننا من التمييز بين من يخرج على دلالة النصوص اعتمادا على الأصول الصحيحة ويكون انعطافه عنها مقبولا، ومن يكون خروجه عن دلالة النصوص لأصول ضعيفة بسبب تأويل قريب أو نقل ضعيف أو غيرها من المسالك التي هي مقبولة على الجملة في رفع العذر عن المخالف، ومن يكون خروجه عن دلالة النصوص لمجرد التشهي والهوى، بل كذبا على الله تعالى وافتراء عليه وتحريفا لدينه وتبديلا لأحكامه، حسب خطط رهيبة تستهدف مقاتل التشريع؟

فإن طائفة من المعاصرين جعلوا يتصرفون في هذا الدين بالحذف والتحريف والتبديل اعتمادا منهم لا على أصول فاسدة، لأن ما اعتمدوا عليه ليس مما يقبل الاعتذار عنه، فليس هو من مسالك المجتهدين القريبة التي خالفوا بها دلالة النصوص، بل اعتمدوا على أهواء تدل على ضعف العزيمة وخور في الهمة وانهزام ذريع أمام حركات التبشير والاستشراق، كما هو انهزام كبير أمام ضغط العصر وإلحاحه، حتى لقد صرح بعضهم بالعظائم التي نحاول الإشارة إلى بعضها، وبيان أنها لا تعتمد على أصول صحيحة ولا ضعيفة يعذر فيها أصحابها، ومن هناك يظهر لنا الفرق بينها وبين اجتهاد أتباع الرسول ﷺ وخلفائه على أمته من العلماء الصادقين.

أ-: أمثلة عن الخروج عن دلالة النصوص بغير مستند معتبر.

وأنبه إلى أني أقتصر على ذكر بعض المخالفات والفتاوى الفاسدة التي لها تعلق بالمقاصد الكبرى لهذا الدين من ناحية، والتي هي معلومة بالضرورة الدينية من ناحية أخرى، لأن تقصي كل المخالفات والفتاوى الفاسدة يطول به المقام، وربما خرج بنا عن المقصود، ولا يتجاوز ما أذكره أربع فتاوى يتحقق بها المطلوب.

الفتوى الأولى: رد بعضهم حكم الله تعالى القاضي برجم الزاني المحصن.

ورد هذا الحكم كان بدعوى أنه شريعة يهودية قاسية لا يمكن أن ينفذها نبي الرحمة، والناسخ لها ما في سورة النور من حد الجلد، وهذا الرأي قد صرح به أبو زهرة في بعض المؤتمرات، وشكك فيما تلقاه المسلمون بالقبول، بل فيما علموه بالضرورة الدينية واستمر عليه عملهم قرونا طويلة[584]، وذهب القرضاوي أيضا إلى رد عقوبة الرجم التي هي حد من الحدود بالزعم أنها مجرد تعزير يرجع لرأي ولي الأمر[585].

ولا يخفى أن حكم رجم الزاني مما ثبت بالنصوص وعمل الصحابة والمسلمين بعدهم ولم يعرف إنكاره إلا عن الخوارج[586]، فرده بزعم أن ذلك ينافي الرحمة -والحال أن الشريعة رحيمة- هو من أغرب الاستدلال، الذي لا شبهة لأصحابه ولا غرض لهم إلا إبطال الأحكام. بل هو عند إمعان النظر اتهام صريح للشريعة بأنها ليست رحيمة، وللتملص من قسوتها لا بد من رد حدودها الصارمة بمحض الرأي المتمثل في الزعم بأنها رحيمة لا يمكن أن تأمر بالرجم على الزنا بعد إحصان.

584- اظ: فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة: جمع ودراسة وتحقيق: محمد عثمان شبير. دار القلم، ط:**1**، **1427**هـ/**2006**م، (هامش ص: **673**).

585- اظ: فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا: تقديم: د. يوسف القرضاوي. دار القلم، دمشق، ط:**1**، **1420**هـ-**1999**م، (ص: **394**).

586- اظ: مجموع الفتاوى: (**19** / **73**).

لقد ذهل القوم عن حقيقة كبرى من حقائق هذا الدين العظيم، مفادها أن من رحمة الشريعة رجم الزناة وإقامة الحدود على العصاة، فكيف يكون رجمهم قسوة تنزع صفة الرحمة عن الشريعة؟

فالقوم خاطئون في فهم معنى الرحمة، كما هم خاطئون في فهم حقيقة الشريعة. لذلك فهم ينشدون رحمة انعقد معناها في نفوسهم، ليست هي الرحمة التي بعث بها نبي الرحمة ﷺ الذي رجم على الزنا بعد الإحصان[587].

كما يؤسسون لتشريع قامت معانيه وأحكامه في نفوسهم، ليس هو التشريع الذي نزل أول مرة.

فهم يريدون رحمة لا يقيم أصحابها أحكام الله تعالى لأنهم لو أقاموها لم يكونوا رحماء؛ فهي رحمة بأهل الفواحش حتى لا تقام عليهم الحدود، لا رحمة بهم بإقامة الحدود، فهي عين ما نهى الرحمن الرحيم عنه فقال عز من قائل: {وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ} [النور : 2]، لأن رحمتهم أو نسبة هذه الرحمة المزعومة إلى الشريعة هو عين ما صرحت الآية بالنهي عنه، فقد نهت عن الرأفة بهم ورحمتهم، فكيف تسقط الحدود عنهم بحجة أن الشريعة رحيمة لا تأمر بقتل الزناة؟ تالله إنها لأحدى الكبر.

وكما ذهل القوم عن دلالة الكتاب، ذهلوا أيضا عن دلالة الميزان فإن الرحمة السابغة المتحققة من تنفيذ الحدود لا يمكن تقديرها ولا يأتي عليها الحصر[588]. فهي رحمة ومصلحة لكل الأمة، بل هي مصلحة للزاني المحصن نفسه، وتطهير له من الخطيئة[589]، وعذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، وعلى تقدير أن مفسدتها في حقه راجحة، فإن ذلك

---

[587]- انظر أحاديث رجم النبي ﷺ لمن تلبس بالفاحشة بعد إحصان: صحيح البخاري: (**6** / **2502** برقم: **6438**). و: الجمع بين الصحيحين: الحميدي. (**1** / **224** برقم: **596**).

[588]- ففي سنن ابن ماجه: كتاب الحدود. باب إقامة الحدود. (**2** / **848** برقم: **2538**) من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "حد يعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحا". قال المناوي: (أي أنفع من ذلك لئلا تنتهك حقوق الله فيغضب لذلك). فيض القدير: (**3** / **498**).

[589]- ففي صحيح البخاري: كتاب الإيمان. باب علامة الإيمان حب الأنصار. (**1** / **15** برقم: **18**) من حديث عبادة بن الصامت ﷺ -وكان شهد بدرا وهو أحد النقباء ليلة العقبة- أن رسول الله ﷺ قال -وحوله عصابة من أصحابه-: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف. فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه". فبايعناه على ذلك.

يقاوم بما للمجتمع والأمة من مصلحة ورحمة في رجم الزناة، تربو حسنتها على سيئة المفسدة من رجمه. فإن الزاني يعد معتديا على الأمة جمعاء، فالرأفة به هي قسوة على الأمة.

والذين أخذتهم الرأفة بالزناة لم يحسنوا الموازنة بين ما في الرجم من مصلحة عامة مقارنة بالمفسدة الخاصة برجمهم، فراعوا جانب الزناة وأهملوا جانب الأمة والمجتمع، ورجحوا المفسدة الخاصة على المصلحة العامة، فلم تأخذهم رحمة بالأمة حين تستشري فيها الفواحش بسبب غياب الرادع عن التلبس بها وهو إقامة الحد الشرعي وما يورثه ذلك من آثار وخيمة على الفرد والمجتمع يطول المقام بذكرها.

وإذا قطعنا النظر عن دعاة هذه الأفكار الناكبة تحسينا للظن بهم، والتماسا للأعذار لهم، ثم تكلمنا بصفة مبدئية عن ظاهرة النضال عن المجرمين عموما، وأصحاب الفواحش والإباحية خصوصا، من حيث هي ظاهرة لا تعلق لها بمن يرفع شعارها ممن ينتسبون إلى العلم الشرعي، وإنما هو كلام عن منظمات وهيئات تتولى الدفاع عنهم، بل وتيسير إسعافهم بمطلوبهم، فإننا نلحظ اعتمادا على استقراء الشريعة في باب الجنايات والعقوبات سواء القدرية أو الشرعية، أن الرأفة بأصحاب الفواحش هي إعانة لهم، وأن هذا التصرف الشاذ يعد من أعظم المنكر الذي ربما جر صاحبه إلى نوع دياثة تأباها الطباع السليمة.

قال ابن تيمية: (نهى تعالى عما يأمر به الشيطان في العقوبات عموما، وفي أمر الفواحش خصوصا، فإن هذا الباب مبناه على المحبة والشهوة والرأفة التي يزينها الشيطان بانعطاف القلوب على أهل الفواحش والرأفة بهم، حتى يدخل كثير من الناس بسبب هذه الآفة في الدياثة وقلة الغيرة .. [ويظن] أن هذا من رحمة الخلق، ولين الجانب بهم، ومكارم الأخلاق، وإنما ذلك دياثة ومهانة، وعدم دين وضعف إيمان، وإعانة على الإثم والعدوان، وترك للتناهي عن الفحشاء والمنكر. وتدخل النفس به في القيادة التي هي أعظم الدياثة كما دخلت عجوز السوء مع قومها في استحسان ما كانوا يتعاطونه من إتيان الذكران والمعاونة لهم على ذلك)[590].

---

[590]- مجموع الفتاوى: (**15** / **287-288**).

وقارن إنكار ما أنكره المنتسبون إلى العلم الشرعي من لزوم رجم الزاني المحصن باستثناء الرسول ﷺ ابن سلول من حد القذف، فإنه لم يثبت أنه قد حد رغم أنه هو الذي تولى كبره[591]، لتدرك أن الحكمة في هذا التصرف الرشيد واضحة، وهي درء مفسدة محققة تربو سيئتها على مصلحة حده، وهذه الحكمة ليست بعيدة عن حكمة ترك قتله لأجل نفاقه وقلاقله الأخرى "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[592].

وقد جرت الشريعة على مهيع واضح، وهو ترك إقامة الحدود في الغزو مخافة أن يلحق المحدود بالعدو[593]، وهذا المعنى –بل أولى منه– متحقق في إقامة الحد على ابن سلول، فإنه كان لا يزال مطاعا في قومه، فلو ضرب الحد لأعلن بالعداوة، ولحميت له أنوف رجال، ولانحازوا له على جهة العصبية، مما سيؤدي حتما إلى اتساع الخرق على الراقع، وحدوث شروخ عظيمة، وانشقاقات رهيبة في بنيان المجتمع الجديد، لتعلم بعد هذا أن استثناءه من إقامة الحد هو عين الحكمة، لأن الحكم الشرعي لم يلغ بل توقف العمل به في حق المعين للاقتضاء التبعي. أما تصرف المتأخرين فهو تبديل للحكم الشرعي وتحريف

---

[591]– فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (لما نزل عذري قام النبي ﷺ على المنبر فذكر ذاك وتلا – تعنى القرآن – فلما نزل من المنبر أمر بالرجلين والمرأة فضربوا حدهم). سنن أبي داود: كتاب الحدود. باب في حد القذف. (**162/4** برقم: **4474**). قال الحافظ في فتح الباري: (**13 / 342**): (وسموا في رواية أبي داود: مسطح بن أثاثة وحسان بن ثابت وحمنة بنت جحش). فتح الباري: ابن حجر. (**13 / 342**).

[592]– ففي صحيح البخاري: (**4 / 1861** برقم: **4622**) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كنا في غزاة – قال سفيان مرة في جيش – فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار. فقال الأنصاري: يا للأنصار. وقال المهاجري: يا للمهاجرين. فسمع ذاك رسول الله ﷺ فقال: "ما بال دعوى جاهلية؟. قالوا: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار فقال: "دعوها فإنها منتنة". فسمع بذلك عبد الله بن أبي فقال: فعلوها أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. فبلغ النبي ﷺ فقام عمر فقال: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال النبي ﷺ: "دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه". وكانت الأنصار أكثر من المهاجرين حين قدموا المدينة ثم إن المهاجرين كثروا بعد.

[593]– ففي سنن الترمذي: كتاب الحدود. باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو. (**4 / 53** برقم: **1450**) من حديث يسر بن أرطأة قال : سمعت النبي ﷺ يقول: "لا تقطع الأيدي في الغزو". قال أبو عيسى: (والعمل على هذا عند بعض أهل العلم منهم الأوزاعي لا يرون أن يقام الحد في الغزو بحضرة العدو مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام أقام الحد على من أصابه كذلك قال الأوزاعي).

له، فهو نسخ على الحقيقة إلا أنه نسخ ممن لا يملك حق النسخ، وما ينبغي له وما يستطيع. والأمر كما ترى.

الفتوى الثانية: إبطال حكم الله تعالى القاضي بقتل المرتد.

ومما يقضى منه العجب، حركة بعض المعاصرين وسعيهم في إطفاء حكم الله تعالى القاضي بقتل المرتد على الردة، فحرفوا ذلك، وجعلوه قتلا على الحرابة؛ فألغوا المناط الشرعي المصرح به والمجمع عليه، وأحدثوا من عند أنفسهم مناطا آخر هو الحرابة، وهو تشريع بمحض الرأي، يقطع فيه بالخطأ وبمخالفة النص والإجماع. وعلى قولهم يتحتم قتل المحارب دون تفصيل لتحقق مناط الحرابة، ولو كان المتلبس به مسلما؟

ومن هؤلاء المعاصرين الذين صرحوا بهذه المقالة، ودعوا إليها وناضلوا من أجلها البوطي في كتابه: الجهاد، فإنه قسم المرتد عن الإسلام إلى قسمين:

قسم يمارس ردته بينه وبين نفسه، أو في إطار عائلته، دون إعلان ولا إشادة. فهذا عند البوطي يدخل في عموم: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة : **256**] فيترك وشأنه، لأنه ليس بمحارب.

وقسم يستعلن بردته عن الإسلام وينافح عن أفكاره، وعزم الحرابة في نفسه واضح إلى درجة اليقين. فهذا عنده هو التارك لدينه المفارق للجماعة. وهذا المرتد عند البوطي يقتل لحرابته لا لردته.

فالحرابة هي العلة في قتل المرتد عند البوطي، وهذا عنده هو مذهب الجمهور.

ويذكر البوطي أن الحنفية رأوا أن المرأة لا تتأتى منها الحرابة، لنهي رسول الله ﷺ عن قتل النساء في الحروب، فقد ذهبوا إلى أنها لا تقتل بسبب الردة[594].

والذي يستنتج دون كبير عناء من كلام البوطي في هذه القضية أمران على الأقل:

الأول: أن منهج البوطي ليس منهجا مطردا في مناقشة المسائل العلمية، فالظاهر أنه واقع تحت تأثير ضغط العصر، لذلك فهو يهدم بمثل هذه الأقوال ما بناه في كتبه الأخرى

594- اظ: الجهاد: البوطي. (ص: **210-212**؛ وص: **216**).

مثل: ضوابط المصلحة، فقد سبق أن أشرنا إلى تشنيعه على الإمام الطوفي لأخذه بالمصلحة في مقابلة النصوص، وهنا نقول تنزلا: إن صنيع الطوفي لا يستكثر أمام صنيع البوطي وأخذه بالمصلحة الملغاة، المعلوم إلغاؤها بالضرورة الدينية لأنها في مقابلة النص والإجماع.

وأيضا، هي ليست ملغاة لكونها اجتهادا خاطئا جانب الصواب، فتكون كسائر أخطاء العلماء التي رغم خطئها، فإنها تدور في فلك المصادر الإسلامية، بل هي خارجة عن مسالك أهل الاستدلال بالمرة، ولو كانت مسالك ضعيفة، لأنه لا اجتهاد في مورد القطع، لذلك فهي وضع للشرائع بمحض الرأي فهي كآراء الوضعيين تماما، سوى أنها صادرة عن جماعة ينتسبون إلى الاشتغال بالعلم الشرعي. ولا فرق مؤثرا بين صنيع الطائفتين سوى أن الوضعيين أعرضوا عن أحكام الشرع إلى ما تهوى الأنفس إعراضا مجردا، أما هؤلاء فأعرضوا عنها ونسبوا ما أحدثوه إلى الله تعالى ورسوله ﷺ.

وبناء على هذا، فإنه لا يمكن إدراجها في المصلحة الملغاة بالمعنى الأصولي، لأن ريح الاستشراق تفوح منها[595] وتدرجها في سياق المؤامرة على هذا الدين، والزحف على

[595]- حكم قتل المرتد وحكم الجهاد القتالي كلاهما يجري على نمط واحد عند البوطي، فعلتهما واحدة وهي الحرابة، لا الردة في الأول، ولا الكفر في الثاني. حيث قال: (إن علة الجهاد القتالي هي الحرابة لا الكفر وإن علة الحكم بقتل المرتد هي الحرابة أيضا لا الكفر) الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه: ط: **2**، دار الفكر: ص: **211**، والذي جعلني أشتم رائحة الاستشراق من كلام البوطي هو أنه كان يرى أن الجهاد (ليس حربا دفاعية كما يصوره المستشرقون)، فقه السيرة: دار الفكر، ط:**11**، **1412** هـ – **1991**م - ص **310-311**، فحصر الجهاد في جانب الدفع وإنكار جهاد الطلب هو دعوى صورها المستشرقون بدلالة ما اقتبسناه من كلامه. ثم قال: (فالمقصود هو السلوك بمقدمات ووسائل مدروسة مختلفة تنتهي إلى نسخ فكرة الجهاد من أذهان المسلمين وإماتة روح الطموح في نفوسهم. ونحن نسوق لك شاهدا على هذا، ما ذكره زميلنا الأستاذ وهبة الزحيلي في كتابه (آثار الحرب في الفقه الإسلامي) على لسان المستشرق الإنجليزي المعروف (أندرسن) ولننقل لك عبارته من مبدئها: (يخاف الغربيون لا سيما الإنجليز من ظهور فكرة الجهاد في أوساط المسلمين حتى لا تتوحد كلمتهم فيقفوا أمام أعدائهم، ولذلك يحاولون الترويج لفكرة نسخ الجهاد وصدق الله العظيم إذ يقول فيمن لا إيمان لهم: {فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ} [محمد : **20**]، ولقد قابلت المستشرق الإنجليزي (أندرسن) في مساء الجمعة **3** حزيران **1960**م، فسألته عن رأيه في هذا الموضوع فكان من نصيحته لي أن أقول: إن الجهاد اليوم ليس بفرض بناء على مثل قاعدة (تتغير الأحكام بتغير الزمان). إذ أن الجهاد في رأيه لا يتفق مع الأوضاع الدولية الحديثة لارتباط المسلمين بالمنظمات العالمية والمعاهدات الدولية ولأن الجهاد هو الوسيلة لحمل الناس على الإسلام وأوضاع الحرية ورقي العقول لا تقبل=

معاقله بالمعممين من المشايخ، فرجعت حقيقتها إلى أنها من جنس التحريف والتبديل لهذا الدين، ولا حجة لأصحابها بل ولا شبهة لهم، بل الذي أملاها هو ضغط العصر ومحاولة تطويع الأحكام الشرعية له.

فإن قول من يملك القول بلا منازع ﷺ: "من بدّل دينه فاقتلوه"[596] نص في قتل المرتد للردة، وهي تبديل الدين، فرتب النبي ﷺ القتل على تبديل الدين بحرف الفاء، فعلم أنه الموجب للقتل، لأن تعليق الحكم بالوصف المناسب بحرف الفاء يدل على العلية.

وقد ذكر العلماء أن لفظ: (مَن) عام يخص منه من بدّل دينه في الباطن، ولم يثبت عليه ذلك في الظاهر، فإنه يجري عليه أحكام الظاهر، ويستثنى منه من بدّل دينه في الظاهر لكن مع الإكراه[597]، ولم يذكروا فيما استثنوا من ارتد ولم يستعلن، أو ارتد واستعلن ولم يحارب، بل متى علمنا أنه مرتد ولو في بيته دون دعوة إلى الردة، لكان الحكم أن يضرب الذي فيه عيناه على تفصيل في الاستتابة.

ولكن على رأي البوطي، فإن المسلم إذا عكف في بيته على عبادة الأصنام والسجود لها، أو اعتقد مذهب مزدك، أو تزندق بإنكار وجود الخالق، وجحد الرسالات، أو اعتقد نبوة مسيلمة والعنسي، أو اعتقد في الله تعالى ورسوله ﷺ ودينه وكتابه أقبح الاعتقاد، وتحدث بذلك في إطار عائلته فقط، ولكن لم يدع إلى ذلك في المجالس العامة، بل يدين

=فكرة تفرض بالقوة). فقه السيرة ص **126 – 128**. والعجيب بعد ذلك أن وهبة الزحيلي صار من دعاة نسخ حكم الجهاد كما في كتابه آثار الحرب: دار الفكر دمشق. ط**4**، **1412**هـ – **1992**م.(ص **147**)، والتحق به البوطي كما في كتابه الجهاد رغم إقراره في فقه السيرة أنها فكرة المستشرقين. وعلى هذا فلا يصح أن نعقد المقارنة بخصوص وجوب قتل المرتد الذي علته الردة ووجوب جهاد الطلب الذي علته الكفر دون الحراب بين الجمهور من جهة، والشافعي من جهة أخرى، لأن الفريقين متفقان على وجوب هذا وذاك، وإنما تعقد المقارنة بين رأي الأمة من جهة، ورأي المستشرقين من جهة أخرى ولا يخفى أن جانب الترجيح سيكون للمسلمين على أعدائهم. ولا أريد أن أقول أكثر من هذا.

[596]- صحيح البخاري: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم. باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم. (**6** / **2537** برقم: **6524**). من حديث عكرمة قال: أتي علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ: "لا تعذبوا بعذاب الله". ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه".

[597]- اظ: فتح الباري: (**276/12**).

بهذه الردة المغلظة في بيته، فإنه يقر على ذلك، لأنه ليس بمرتد يستوجب القتل، لأنه لم يستعلن ولم يحارب، فليس للمسلمين عليه سبيل، إنما السبيل على من حارب ليس غير.

لقد أجرى البوطي حكم المبتدع على المرتد، فما ذكره الفقهاء عن المبتدع نزله البوطي على المرتد، فقد ذكر بعض أصحاب الشافعي وأحمد أنه يجوز أن يبلغ بالتعزير القتل، إذا اقتضت المصلحة ذلك، كقتل الداعية إلى البدعة كالتجهم والرفض وإنكار القدر. كما قتل الجعد بن درهم[598] والجهم بن صفوان وغيلان القدري[599]. فإن الصحيح أن قتلهم لم يكن للردة بل لما تلبسوا به من الدعوة إلى البدعة وإفساد دين الناس، ولهذا كان أصل فقهاء الحديث أنهم يفرقون بين الداعي إلى البدعة وغير الداعي، في الهجر وما يستتبعه من مواقف. وقد جوز مالك وغيره قتل القدرية لأجل الفساد في الأرض لا لأجل الردة.

فتقرر بذلك أن الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة يعاقب بما لا يعاقب به الساكت، بدليل تفريق الشريعة بين المقدور عليه من الكفار وغير المقدور عليه، فالمقدور عليه لا يجب قتله[600]، فالمرتد عند البوطي حكمه كحكم المبتدع عند علماء المسلمين.

---

[598]- الجعد بن درهم مؤدب مروان الحمار. هو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلا، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله. قال المدائني: كان زنديقا. قال ابن كثير: كان الجعد بن درهم من أهل الشام وهو شيخ الجهم بن صفوان الذي تنسب إليه الطائفة الجهمية الذين يقولون: إن الله في كل مكان بذاته تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، وكان الجعد بن درهم قد تلقى هذا المذهب الخبيث عن رجل يقال له أبان بن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**5** / **433**) و: البداية والنهاية: ابن كثير. (**10** / **19**).

[599]- غيلان القدري (؟ - بعد **105** هـ = ؟ - بعد **723**م) غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان: كاتب، من البلغاء: تنسب إليه فرقة الغيلانية من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهني. قال الشهرستاني في الملل والنحل: (كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد)، واتهم بأنه كان في صباه من أتباع الحارث بن سعيد، المعروف بالكذاب. وقيل: تاب عن القول بالقدر، على يد عمر بن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق. الأعلام: الزركلي. (**5** / **124**).

[600]- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**5** / **531**)؛ و: الطرق الحكمية: ابن القيم. (**1** /**156**- **157**)؛ و: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ابن تيمية. دار المعرفة، (ص: **25**).

فالنبي ﷺ يأمرنا بقتل المرتد سواء حارب أم لم يحارب، استعلن أو لم يستعلن: "من بدل دينه فاقتلوه"[601]. لأن تخصيص نصوص الشارع لا بد أن يكون له مستند، وإلا لم يكن ثمة فرق بين من يخصص من العلماء طلبا للفهم الصحيح عن الشارع، وبين من يكذب على الشارع، ومعلوم أن التخصيص بمعناه عند السلف هو نوع من أنواع النسخ، فقد كانوا يطلقون على التخصيص مصطلح النسخ، وهو اصطلاح مقبول بالنظر الدقيق في المعنى لأن أفرادا من العام لا يعمل بها بدلالة التخصيص بغيرها، وهو يعطي معنى النسخ ولو جزئيا[602].

والبوطي عندما خصص كلام الشارع، وقال: لا نقتل من بدل دينه، ولا نقتل إلا من حارب، فلا علاقة للردة بالقتل، فوصف الارتداد وصف عديم التأثير. كان عليه أن يوضح الدلائل القاضية بنسخ كلام الشارع وتخصيصه، على أن تكون هذه الدلائل شرعية لا مدخل لرأي المستشرقين فيها، لأن النسخ لا يكون بمحتمل فكيف بمرجوح؟ فكيف بما هو خارج عن دائرة المصادر الإسلامية الضعيفة؟

ولكن البوطي لم يفعل ذلك بل ألغى المناط الذي صرح به النبي ﷺ، وهو لا يملك حق إلغاء ما اعتبره الشارع الحكيم، وأدخل على الحديث مناطا لم يذكره من له حق وضع المناطات، فوضع مكان المناط الشرعي الصادر عن المعصوم ﷺ الذي هو أدرى بالمناطات والأوصاف، مناطا لطالما ذكره أعداء الرسل من المستشرقين.

وهذا أصرح ما يكون من التحكم والافتيات والتقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ. كيف لا؟ وقد صار تعليل النبي ﷺ للقتل بتبديل الدين لغوا وحشوا، وهو كلام من أوتي جوامع الكلم، فتتنزه عن كل نقص وعيب. فإن هذا التصرف مع من أوتي جوامع الكلم لو نظر فيه أهل الفصاحة من الجاهليين العرب لذموه غاية الذم، لأنه خارج عن قانون كلامهم على حد قول ابن الأعرابي لابن الراوندي الزنديق لما طعن في قوله تعالى{فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ

601- سبق تخريجه: (ص: **516**).

602- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**101/14**).

وَالْخَوْفِ} [النحل : 112] حيث قال الزنديق: وهل يذاق اللباس؟ فقال له ابن الأعرابي: لا بأس أيها النسناس! هب أن محمداً ﷺ ما كان نبياً! أما كان عربيا[603]؟

وقد ذكر ابن تيمية الفرق بين المرتد والكافر الأصلي، فذكر من الفروق: أن المرتد يجب قتله عينا، وإن لم يكن من أهل القتال، والكافر لا يجوز أن يقتل إلا أن يكون من أهل القتال[604]، لذلك لم يختلف أحد من العلماء في وجوب قتل المرتد، وإنما اختلفوا في المرأة إذا ارتدت[605]، ولا يخفى أن جعل مناط قتل المرتد الحرابة يجعله كالكافر الأصلي فينتفي ما ذكره العلماء قاطبة من التفريق بينهما، وأن كفر الردة أغلظ من الكفر الأصلي، فإذا ألغي مناط الارتداد اكتفاء بمناط الحرابة كان تغلظ عقوبته بتغلظ كفره غير متناغم مع أصول التفريق بينهما، ولكن البوطي يضرب بهذا الإجماع عرض الحائط، بل أكثر من ذلك، إنه ينسب رأيه هذا إلى الجمهور. والحق أني لم أهتد إلى الآن إلى معنى الجمهور الذين يقصدهم البوطي.

فالعلماء مجمعون على وجوب قتل المرتد، وإنما اختلفوا هل تجب استتابته قبل قتله أم لا؟

فذهب الجمهور إلى وجوب الاستتابة. وذهب الحسن وطاووس وأهل الظاهر وآخرون إلى عدم وجوب استتابة المرتد، وأنه يقتل في الحال مستدلين بقوله ﷺ: "من بدّل دينه فاقتلوه"[606] والفاء تفيد التعقيب كما لا يخفى، ولأن حكم المرتد حكم الحربي الذي بلغته الدعوة، فإنه يقاتل من دون أن يدعى، قالوا: وإنما شرعت الدعوة لمن خرج عن الإسلام لا عن بصيرة، وأما من خرج عن بصيرة فلا[607].

---

[603]- اظ: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين الشنقيطي. (**2 / 459-460**).

[604] اظ: الصارم المسلول: (**609/3**).

[605]- اظ: سبل السلام: الصنعاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي،ط:**4**، **1379**هـ/ **1960**م، (**256/3**).

[606]- سبق تخريجه: (ص: **516**).

607- اظ: سبل السلام: الصنعاني. (**264/3-265**)؛ و: شرح صحيح البخاري: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي. ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط: **2**، **1423**هـ - **2003**م، (**572/8**).

بل حتى قضية الاستتابة لا تكون من كل ردة، لأن الردة على قسمين: ردة مجردة، وردة مغلظة شرع القتل على خصوصها، (وكل منهما قد قام الدليل على وجوب قتل صاحبها، والأدلة الدالة على سقوط القتل بالتوبة لا تعم القسمين، بل إنما تدل على القسم الأول، كما يظهر ذلك لمن تأمل الأدلة على قبول توبة المرتد، فيبقى القسم الثاني وقد قام الدليل على وجوب قتل صاحبه، ولم يأت نص ولا إجماع لسقوط القتل عنه، والقياس متعذر مع وجود الفرق الجلي فانقطع الإلحاق... وإنما بعض الناس يجعل برأيه الردة جنسا واحدا على تباين أنواعه، ويقيس بعضها على بعض)[608].

فتأمل كيف أن التوبة لا تسقط القتل عن المرتد ردة مغلظة، كسب النبي ﷺ مثلا، ففاعل ذلك يقتل ولو تاب، فلم تنفع التوبة هنا حتى على رأي من يوجب استتابة المرتدين، والبوطي لا يقول: لا يقتل إذا تاب، بل يقول: لا يقتل ولو لم يتب، إذا كان ذلك في إطار عائلته، فهو على النقيض مما قرره أئمة السنة وفقهاؤها، فهو لا يقول: تنفع توبة المرتد ردة مغلظة، بل يرى أنه لا يقتل صاحب الردة المغلظة ولو لم يتب، فمقاصد البوطي من كلامه تعاكس مقاصد الشارع الحكيم من كل وجه. ولله تعالى في خلقه شؤون.

أما خلاف الحنفية للجمهور في حكم المرتدة فهو خلاف ضعيف عقلا ونقلا، وقد تمسكوا بحديث النهي عن قتل النساء، وحمل الجمهور النهي على الكافرة الأصلية إذا لم تباشر القتال ولا القتل، لقوله ﷺ في بعض طرق حديث النهي عن قتل النساء لما رأى المرأة المقتولة: "ما كانت هذه لتقاتل"[609] ثم نهى عن قتل النساء.

---

[608]- الصارم المسلول: ابن تيمية. (**1** / **362**).

[609]- رواه أحمد في المسند: (**25/370-371** برقم: **15992**) من حديث رباح بن الربيع أنه خرج مع رسول الله ﷺ في غزوة غزاها، وعلى مقدمته خالد بن الوليد، فمر رباح وأصحاب رسول الله ﷺ على امرأة مقتولة، مما أصابت المقدمة، فوقفوا ينظرون إليها، ويتعجبون من خلقها، حتى لحقهم رسول الله ﷺ على راحلته، فانفرجوا عنها، فوقف عليها رسول الله ﷺ، فقال: "ما كانت هذه لتقاتل" فقال لأحدهم: "الحق خالدا فقل له: لا تقتلوا ذرية، ولا عسيفا". وقد أفاد الأرناؤوط في تحقيقه أنه صحيح لغيره.

واحتجوا أيضا بأن (من) الشرطية لا تعم المؤنث.

وتعقب بأن ابن عباس راوي الحديث قد قال: تقتل المرتدة، وقتل أبو بكر في خلافته امرأة ارتدت، والصحابة متوافرون فلم ينكر ذلك عليه أحد، وقد أخرج ذلك كله ابن المنذر، وأخرج الدارقطني أثر أبي بكر من وجه حسن[610].

واحتج الجمهور من حيث النظر بأن الكافرة الأصلية تسترق فتكون غنيمة للمجاهدين، والمرتدة لا تسترق عندهم، فلا غنم فيها، فلا يترك قتلها[611].

وقد وقع في حديث معاذ أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له: "أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلا فاضرب عنقها"[612] وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع فيجب المصير إليه، ويؤيده اشتراك الرجال والنساء في الحدود كلها: الزنا والسرقة وشرب الخمر والقذف، ومن صور الزنا رجم المحصن حتى يموت، فاستثنى ذلك من النهي عن قتل النساء، فكذلك استثني قتل المرتدة[613].

فالجمهور القائلون بقتل المرتد والمرتدة إنما عللوا ذلك بتبديل الدين لا بالحرابة، ومذهبهم هو المذهب الحق الذي يوافق المنقول الصحيح والمعقول الصريح فلا ينبغي العدول عنه.

وينبغي أن يعلم أن الإسلام كمنهج حياة، ونظام شامل، للسلوك الإنساني لا غنى له عن سياج يحميه، ودرع تقيه، فإن أي نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من

610- اظ: فتح الباري: ابن حجر. (**12** / **272**).

611- اظ: م.ن: (**12** / **272**).

612- اظ: م.ن: (**272/12**). وهو في المعجم الكبير للطبراني: (**20** / **53** برقم: **93**) من حديث معاذ ﷺ ولكن بلفظ: "أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن تاب فاقبل منه، وإن لم يتب فاضرب عنقه. وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فان تابت فاقبل منها، وإن أبت فاستتبها".

613- اظ: م.ن: (**272/12**).

كل ما يهز أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شيء أقوى في حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه، لأن الخروج عليه يهدد كيانه ويعرضه للسقوط والتداعي.

إن الردة عن الإسلام ولو كانت دون حرابة هي ثورة على الإسلام تستوجب القتل.

وأيضا فالإسلام دين ودولة، يجمع بين الاعتناء بالدنيا والآخرة، وما أنزلت الشرائع إلا لإصلاحهما جميعا، فيفوز العبد حالا ومآلا، وليس فيه ما يصادم فطرة الإنسان أو يقف حائلا دون الوصول إلى كماله المادي والأدبي، فمن ارتد عنه بعد أن ذاق حلاوته، كان خليقا بالإعدام لانتكاس فطرته.[614]

إن قتل المرتد لو ثبت بالنص والإجماع المستيقن والمعقول الصريح فحسب لكان ذلك كافيا، ولكن ثبوته بالمقاصد الشرعية أشد على المتنصلين منه، -وقد عودونا عند تسللهم من قيود بعض التشريعات الاستدلال بالمقاصد لذلك يبالغون في الاهتمام بالشاطبي وكتابه الموافقات-، وذلك أن التساهل بشأنه يوهن أهم الضروريات وهو حفظ الدين، فلو فتح باب الردة للناس وقيل لهم: إنكم لن تتعرضوا بالردة إلى العقاب الشرعي ما دام أنكم لا تحاربون أو لا تستعلنون -وهذا عين ما يفعله دعاة إبطال الأحكام الشرعية القطعية- لكان في هذا أعظم الإغراء لهم على الردة، لتوفر أسبابها، وكثرة وسائل الدعاية إليها من زوال سلطان الإسلام الذي يحمي البيضة، ويذب عن الحوزة، ويقيم الدين الحق ويسوس الدنيا به، فيضرب على أيدي المفسدين من زنادقة ومرتدين ومبتدعين[615]؛ وما خلفه زواله من الشرائع الوضعية التي تبيح سائر الفواحش والموبقات تحت شعار الحريات.

وقد رأينا طوائف من الناس تأثروا بالدعوات التي تدرأ الكفر عمن قطع الله بكفرهم، فوجدنا عندهم من التردد في مثل هذه القضايا الكبرى، ما يكونون به فاقدين للحد الأدنى من الولاء الشرعي، الذي يميزهم عن سائر أهل الملل.

---

[614]- اظ: فقه السنة: السيد سابق. دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط:**2**، **1419**هـ-**1999**م، (**207/3**).

[615]- انظر وظائف الخليفة المسلم وما كلف به مما تعاقد عليه مع الأمة لتبذل له النصرة والطاعة: الأحكام السلطانية: أبو يعلى الفراء. ت: محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**2**، **1421** هـ - **2000**م، (**1** / **27**).

ولك أن تتصور حجم المصيبة عندما يتعرض ضعاف العلم والإيمان من المسلمين، لدعوة يتولاها منتسبون إلى العلم الشرعي، يناضلون فيها من أجل درء الكفر عن النصارى، وأخرى مثلها يدرؤون فيها العقاب الشرعي عمن ارتد وتنصر في بيته ولم يحارب، لا سيما والنظر في واقع الإسلام، وما يتعرض له من الغارات تلو الغارات عسكريا وفكريا بإلقاء الشبهات والأراجيف، يؤكد أنه لو لم يقتل المرتد (لكان الداخل في الدين يخرج منه، فقتله حفظ لأهل الدين وللدين، فإن ذلك يمنع من النقص، ويمنعهم من الخروج عنه)[616].

ولا يخفى أن هذا هو أهم مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، لأنه درء لمفسدة الكفر والردة عن المسلمين، فأمام مفسدة زوال الدين وفساد أهله لا يظهر ما في قتل المرتد من المفسدة، فإن قتله (مفسدة في حقّه، لكنه جاز دفعا لمفسدة الكفر)[617].

وإذا شرع -تحقيقا لمقصد حفظ الدين والنفس- قتل المسلمين المتترس بهم دفعا لفتنة الكفر، وإنقاذا لغيرهم من المسلمين، فيقتلون وهم مسلمون لأن حفظ ذلك المقصد لا يتم إلا بهذه الوسيلة، فكيف يكون القول في حكم قتل المرتد والمقصد واحد؟

أليس قتله أولى من قتلهم؟ فإن الميزان الشرعي لا يوجب قتل جماعة مسلمة كبيرة لمناط حفظ الدين، ويمنع من قتل مرتد واحد مع توفر المناط نفسه وأولى منه؟ وربما كانت المفاسد المترتبة عن استبقاء المرتد أضعاف المفاسد المترتبة على عدم رمي الترس، لأن الامتناع عن رميه فيه اصطلام طوائف من المسلمين، فالمحذور هنا هو هلاكهم، بخلاف الانكفاف عن قتل المرتد، ففيه تعريض المسلمين لفتنة الردة، وهذا أخطر عليهم من القتل، فأن يموتوا على الإسلام خير من أن يحيوا على الردة. وحفظ الدين مقدم على حفظ النفس عند التزاحم.

الفتوى الثالثة: استحلال الفوائد الربوية.

أفتى شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي بحل فوائد البنوك والمصارف المالية المحددة مسبقا، وصرح أنها (مباحة شرعا، ولا تعد من الربا المحرم)[618].

---

[616]- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20 / 102**).

[617]- قواعد الإحكام: ابن عبد السلام. (**96/1**).

ولا يخفى أن الإجماع قد انعقد على تحريم الربا[619].

الفتوى الرابعة: فتوى تحريم تعدد الزوجات.

أفتى محمد عبده[620] بتحريم تعدد الزوجات، حيث قال: (يجوز للحاكم وللقائم على الشرع، أن يمنع التعدد دفعا للفساد لا سيما والتعدد يؤدي إلى الكراهية بين الأولاد، حسب أمهاتهم، فينشؤون أعداء لا إخوة أحباء)[621].

ب-: أمثلة عن فتاوى الصحابة التي تبدو مخالفة للنصوص.

وبما أن الشيء بالشيء يذكر، فلا بأس –على وجه المقابلة السريعة – أن أنقل بعض الفتاوى التي اعتمد أصحابها على المصلحة، لنرى الفرق بينها وبين الطائفة الأولى الناكبة عن السواء.

---

[618]- مجلة المصارف الكويتية: في عدد أكتوبر، و: صحيفة الشرق الأوسط: الصادرة في يوم الأربعاء **1416/1/2**هـ.

619- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**29/418**).

620- محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني (**1266** - **1323** هـ = **1849** - **1905** م): مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام. قال أحد من كتبوا عنه: (تتلخص رسالة حياته في أمرين: الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة). ولد في شنرا (من قرى الغربية بمصر) ونشأ في محلة نصر (بالبحيرة) وأحب في صباه الفروسية والرماية والسباحة. وتعلم بالجامع الأحمدي. بطنطا، ثم بالأزهر. وتصوف وتفلسف. وعمل في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولى تحريرها. وأجاد اللغة الفرنسية بعد الأربعين. ولما احتل الإنكليز مصر ناوأهم. وشارك في مناصرة الثورة العرابية، فسجن **3** أشهر للتحقيق، ونفي إلى بلاد الشام، سنة **1299** هـ (**1881**) وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف. وسمح له بدخول مصر، فعاد سنة **1306** هـ (**1888**) وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشارا في محكمة الاستئناف، فمفتيا للديار المصرية (سنة **1317** هـ) واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة. له (تفسير القرآن الكريم) لم يتمه، وغيره من المصنفات. الأعلام: الزركلي. (**6** / **252**).

621- الاجتهاد: عبد المنعم النمر. دار الشروق، القاهرة، ط:**1**، **1406**هـ-**1986**م، (ص: **282**).

فقد أفتى علماء الصحابة بإيقاع الثلاث بلفظ واحد ثلاثا، وهي في السنة لا تقع إلا واحدة[622]، كما أفتوا بتجميد سهم المؤلفة قلوبهم[623]، ودرء حد السرقة عام المجاعة[624]، والتقاط ضوال الإبل[625]، وتوريث المطلقة المبتوتة في مرض الموت[626]، وغيرها من فتاوى

622- مضى تخريج ذلك: (ص: **241**).

623- سبق تخريجه: (ص: **323**).

624- روى مالك في الموطأ: رواية يحيى الليثي. دار إحياء التراث العربي، مصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي. (**2** / **748** برقم: **1436**) عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب :إن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم. ثم قال عمر: أراك تجيعهم ثم قال عمر: والله لأغرمنك غرما يشق عليك ثم قال للمزني كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم. فقال عمر: أعطه ثمانمائة درهم. قال يحيى: سمعت مالكا يقول: وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف القيمة ولكن مضى أمر الناس عندنا على أنه إنما يغرم الرجل قيمة البعير أو الدابة يوم يأخذها).
قال ابن القيم: (قد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعي وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجانا على الخلاف في ذلك والصحيح وجوب بذله مجانا لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء). إعلام الموقعين: (**3** / **11**).

625- فالأصل في لقطة الإبل ما رواه البخاري في الصحيح: (**2** / **836** برقم: **2243**) عن زيد بن خالد ﷺ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللقطة فقال: "اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها". قال: فضالة الغنم؟ قال: "هي لك أو لأخيك أو للذئب". قال: فضالة الإبل؟ قال: "ما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها". وضل الناس على العمل بما في هذا الحديث حتى تغيرت حالهم عن ذي قبل فكان ما رواه البيهقي في السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب اللقطة. باب الرجل يجد ضالة يريد ردها. (**6** / **191** برقم: **12439**) من حديث ابن شهاب قال: (كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب ﷺ إبلا مؤبلة تناتج لا يمسها حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان ﷺ أمر بمعرفتها وتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها). وهو في موطأ مالك: رواية يحيى الليثي. كتاب الأقضية. باب القضاء في الضوال. (**2** / **759** برقم: **1449**).

626- رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار: ت: عبد المعطي أميسن قلعجي. دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب ، القاهرة، كتاب الخلع والطلاق. باب طلاق المريض. (**11** /**82**- **83** برقم: **14844**) وقال: وهذا إسناد موصول. وقد رواه عن السائب بن يزيد ابن أخت نمر، أنه شهد على قضاء عثمان في تماضر بنت الأصبغ ورثها من عبد الرحمن بن عوف بعد ما حلت، وعلى قضائه في أم حكيم ورثها من عبد الله بن مكمل بعد ما حلت. ورواه في السنن الكبرى: أيضا. كتاب الخلع والطلاق. باب ما جاء في توريث المبتوتة. (**7** / **362** برقم:**15521**) من حديث ابن أبى مليكة أنه سأل ابن الزبير عن الرجل الذي يطلق المرأة فيبتها ثم يموت وهي=

الراشدين التي يبدو بعضها مخالفا للنصوص، ولكنه عند التحقيق موافق لاستقراء النصوص وللأصول الصحيحة.

ج-: الفروق المؤثرة بين فتاوى المحدثين، وفتاوى العلماء الصادقين من الصحابة والتابعين.

ومن قابل بين فتاوى المحدثين، وفتاوى العلماء الصادقين من الصحابة وتابعيهم بإحسان ظهر له ما يلي:

الفرق الأول: أن فتاوى الصحابة مبنية على أصول صحيحة، وما خالف الحق من فتاوى أفرادهم كان مبنيا على أصول مقبولة على الجملة في عملية الاجتهاد، وهي مما يرفع اللوم عن صاحبه، فكانوا يقفون مع النصوص لا يحيدون عنها إلا من ضرورة أو حاجة مشهود لها بالاعتبار، فلم يكونوا يردون النصوص للآراء ولا للمقاييس، غاية ما هنالك أنهم كانوا يستشكلون النصوص لنصوص مثلها، ولم تخالطهم في فتياهم شائبة الهوى واللذة وإرضاء الأغيار.

بينما فتاوى المحدثين الناكبة ليست لها أصول صحيحة ولا أصول فاسدة، إلا ما توهموه وظنوه من قبل أنفسهم، وأي مستند يمكن أن يوجد لتحليل المحرمات الظاهرة المتواترة، أو تحريم الشعائر الظاهرة المتواترة، ففتاواهم ليس لها مستند مقبول ولا مستند ضعيف، كضعف مأخذ الأقوال الفقهية، وإنما هي دفع للنصوص وخرق للإجماع بمجرد أوهام وظنون، فلا تشبه فتاواهم حتى فتاوى المناوئين لمدرسة فقهاء الحديث، الذين يتركون النصوص ويضربون لها الأمثال، كما يتركون الأصول الصحيحة الموافقة لدلالة النصوص.

وتأمل رد العلماء فتوى من أفتى الملك بصيام شهرين متتابعين، بدل العتق في كفارة الجماع في نهار رمضان[627]، فالشارع قدر العقوبة تحقيقا للمصلحة ودرءا للمفسدة، ومن خالف فقد قلب ميزان الشارع في التقدير والاعتبار، لأن الشارع كان من جملة اعتباره أنه

=في عدتها فقال عبد الله بن الزبير: طلق عبد الرحمن بن عوف ﷺ تماضر بنت الأصبغ الكلبية فبتها ثم مات وهى في عدتها فورثها عثمان ﷺ.

[627]- اظ: الاعتصام: الشاطبي. (ص:**362-363**).

نظر إلى الزجر بما تكون مصلحته أعظم وأنفع وأعم، وهذا ليس إلا تحرير الرقاب، فجعلها كفارة للوقاع.

فلو ألزمنا الملك بالصيام لكان هذا نظرا منا إلى الزجر بما مصلحته دون مصلحة الزجر بالإعتاق، لكون نفع الصيام قاصر، والكفارة بالمتعدي أنفع، فتقدير الشارع أولى، لأنه أعلم بما يصلح عباده.

لقد عدوا ذلك من مراعاة المصلحة الملغاة التي لم يلتفت إليها الشارع الحكيم، قال إمام الحرمين: (لو ذهبنا نكذب للملوك ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم، طلبا لما نظنه من فلاحهم، لغيرنا دين الله بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح، فإنه قد يشيع في ذوي الأمر أن علماء العصر يحرفون الشرع بسببهم، فلا يعتمدونهم، وإن صدقوهم فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذب على الله وعلى رسوله، والسقوط عن مراتب الصادقين، والالتحاق بمناصب الممخرقين المنافقين)[628].

فهذا يؤكد أن جماهير العلماء سلفا وخلفا يراعون النصوص والأصول الصحيحة، فلا يخرجون عن دلالة النصوص إلا لضرورة أو موازنة مصلحية معتمدة.

الفرق الثاني: أن فتاوى الصحابة وتابعيهم، تحقق المصالح الراجحة وتدفع المفاسد الراجحة، فرجحان المصلحة هو معيارهم الذي يزنون به عند المقابلة، لذلك كان فقههم أجود الفقه، وفتاواهم أجود الفتاوى، لا تجد فيها المخالفة للنصوص إلا بمسوغ عده الشرع مسوغا، بينما الأولى تحقق المفاسد الراجحة أو الخالصة، وتدرأ المصالح الخالصة أو الراجحة، وأي مصلحة تجلب من وراء النضال عن المرتدين والزناة المحصنين والمرابين؟ وأي مفسدة هذه التي ألجأت إلى حظر تعدد الزوجات؟ وهل بلغت مبلغا صارت به راجحة على ما فيه من مصالح حتى قالوا بمنعه؟

لقد استمات طوائف من المحسوبين على العلم الشرعي في تبديل الأحكام الشرعية وتحريفها، استدلالا بالتيسير والتخفيف ورفع الحرج، حتى إن الناظر إلى تلاعبهم بالدين يجزم بأنهم يتصرفون فيه كتصرف العبد في ملكه وحقه الخالص، يتسامح به، ولا يتشدد في

---

[628]- غياث الأمم: (ص:**224**).

الحياطة عليه، فهم ييسرون في مواطن التحريم المبنية على العزم، فييسرون الوسائل إلى المحرمات القطعية التي لم يبحها الشارع حتى في مواطن الضرورات[629]، وذلك بتحريف عقوبتها الشرعية، بل يبيحون المحرمات المقطوع بتحريمها فضلا عن المختلف فيها، وكأنهم ما دروا أن الحق ليس حقهم، وأن الدين ليس من لدنهم، بل الحق حق الله تعالى، ليس لأحد المسامحة بشيء منه، وهو أدرى بالتيسير، كما أن الدين دين الله تعالى ليس لأحد تبديله وتحريفه، سواء لغرض نفسه أو غيره.

وإنما وظيفة العالم تبليغ الدين كما أنزله الله تعالى برخصه وعزائمه، وإذا حدثت بعض الاقتضاءات التبعية المعتبرة شرعا استصدر لها من مصادر الإسلام الحكم اللائق. نعم أنا لا أنكر أنه بعد عصر النبوة والخلافة الراشدة كثرت حالات الاقتضاءات التبعية، وكثر اختلاط الحسنات بالسيئات لا سيما بعد إلغاء الحكم بالشريعة، فإن ذلك فاقم من هذه الظاهرة إلى درجة صارت فيها بعض الاستثناءات هي الأصل، لأن الاقتضاء التبعي لم يعد عارضا بل صار ثابتا.

ولكن ما نحن بصدده أمر وراء الكلام في الاقتضاء التبعي المعتبر شرعا، إننا أمام حالة من الانهزام النفسي والانعتاق الفكري، والانحلال الأدبي، وفقدان المناعة، بل فقدان اليقين بحقائق الإسلام الكبرى، والتأثر بمناهج أعداء الرسل، وهو الذي يفسر لنا قصد بعض العلماء إلى أحكام ثابتة مستقرة مقطوع بثبوتها، فيغيرها اعتمادا على أصول غير إسلامية.

ولا يخفى ما في هذا الصنيع من القبح والجسارة، لأن حقيقته أنه نسخ ضمني اعتاضوا به عن التصريح برد الأحكام الشرعية، لا سيما وطائفة منهم كانوا يرفعون شعار الاجتماع على المتفق عليه، والإعذار في المختلف فيه، ولكنهم هذه المرة يخالفون الأمة فيما أجمعت عليه، فهذه التصرفات من جنس التحريف والغش لله تعالى ولرسوله ﷺ. وقد كنت أمثل العالم الخائن بساعي البريد الذي كلف بإيصال الرسائل إلى أصحابها، فإذا به

[629]- قال الجويني في البرهان: (**613/2**): (ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه؛ كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما). وقال ابن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**1 / 85**): (لا يجوز الإقدام على الزنا واللواط بشيء من أسباب الإكراه).

يتوقف في بعض الطريق فيفتح رسائل الناس ويحرفها فيزيد وينقص، ثم يغلق ظروفها كما كانت ويوصلها إليهم.

الفرق الثالث: أن ترك القول بفتاوى الصحابة ينجر عنه مفاسد كثيرة أو يفوت مصالح كثيرة، وتأمل ما قيل فيه: إن الصحابة خالفوا فيه النصوص، وافترض أنهم لم يقولوا به، فوقتها ستقطع بأنهم لو لم يقولوا به لترتب على عدم قولهم مفاسد كثيرة. تأمل منع عمر من تزوج الكتابيات، فخشيته على المسلمات أن يرغب عنهن دفعه إلى سد هذه الذرائع نظرا في المآلات، كذلك لو لم يوقع عليهم الثلاث ثلاثا لاستمروا في التلاعب بأحكام الله تعالى.

أما الطائفة الأخرى، فلو لم يبدلوا حكم الرجم لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا، لأن الشريعة أصلا معطلة، فلم يكتفوا بذلك حتى امتدت أيديهم إلى تحريف أحكامها، والإجهاز على ما بقي من رسومها.

كذلك لو لم يقولوا بتحريم تعدد الزوجات، لما انجر فساد عن ذلك، بل تركهم الحكم كما أنزله الله تعالى مصالحه أضعاف أضعاف مفاسده.

كذلك لو لم يحلوا الربا لكان خيرا، ولظلت الأحكام معلومة عند الأمة ولو نظريا، ألم يكفهم أن التعامل بالربا قد صار من المألوفات التي جرت مجرى العادات، بسبب تعطيل الشريعة، فلماذا لم يكفهم ذلك حتى أرادوا نسخ الحكم نفسه؟

ألم يكفهم أن الشرائع اللادينية تبيح الردة والزنا، ولا تعاقب على شيء من ذلك، حتى عمدوا إلى مظاهرتها بتحريف الأحكام الشرعية وتطويعها لها. وقد كان اللائق بهم – والحالة هذه- أن ينادوا بتنفيذ أحكام الشريعة، ويبينوا صلاحيتها وصرامتها في الضرب على أيدي المجرمين، ونجاعتها في محاربة كل الانحرافات. فإن (تفلت المسلمين من قيود التشريع الإلهي ليس بدعا في تاريخ الأمم، فإن اليهود والنصارى جميعا سبقوا المسلمين إلى هذه المهارب، والعلة التي جمعت بينهم في العصيان، أن تشريعات السماء صارمة هدفها تطهير الأرض من الجراثيم الخلقية وصيانة الأموال والدماء والأعراض بأسلوب

حاسم. فكيف يحتال البشر لارتكاب ما يشتهون؟ أو كيف يتخلصون من ورطات الجريمة إذا سقطوا فيها؟ ليشرع بعضهم لبعض، ولن يكون المشرع -مهما ارتفعت منزلته- إلا إنسانا منهم تسبح في دمه جراثيم الخطيئة، فهو إن لم يواقعها رفيق لمن يقارفونها)[630].

الفرق الرابع: أن بعض فتاوى الصحابة التي تغيرت عما كانت عليه السنة، هي من قبيل المصالح المتغيرة والتعزيرات، لا من قبيل الشرع الدائم؛ وما خالف فيه المحدثون المتأثرون بالغرب معظمه من قبيل الشرع الدائم الذي لا يجري فيه الاجتهاد. وبهذا يضبط الاجتهاد الأصولي المبني على مراعاة الأصول، لأن طريقة المعاصرين لا يمنع من اطرادها دين ولا عقل، فمن رد حد الرجم –مثلا- لا يمكنه الحجر على غيره ومنعه من رد ما لا تشتهيه نفسه من الأحكام، وإلا فما الذي يمنع غيره من رد حد الشرب والسرقة بنفس العلة، وهي أن الشريعة رحيمة، بل من يمنع من تحليل الربا نفسه والزنا والسرقة واللواط؟ فإن قيل هذه محرمات قطعية. قيل: وما خرقتم به الإجماع قطعي أيضا. ومهما ذكروا من عذر إلا كان لمن يروم الانخلاع من ربقة التكليف عذر مثله؟

ولا نعني بحال أن كل اجتهاد صدر عن فرد من أفراد الصحابة يكون بالضرورة صحيحا كالذي أجمعوا عليه أو على الأقل لم ينكروه على قائله، وإنما المقصود أن الاجتهاد لما كانت له شروط تضبطه، من أهمها أن يكون الأمر المجتهد فيه مما يقبل الاجتهاد، وإلا فإن مخالفة النصوص بغير مسوغ معتبر مردودة على قائلها مهما كان، وهو المعني بقول ابن عمر يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول لكم قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر[631].

---

[630]- ظلام من الغرب: محمد الغزالي. دار الشهاب، باتنة، الجزائر، **1986**م، (ص: **169**).

631- قال ابن القيم: (كان عبد الله بن عباس يحتج في مسألة متعة الحج بسنة رسول الله وأمره لأصحابه بها فيقولون له: إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتمتعا. فلما أكثروا عليه قال: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول لكم قال رسول الله وتقولون قال أبو بكر وعمر. فرحم الله ابن عباس كيف لو رأى أقواما يعارضون قول الله ورسوله بقول أرسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابي وجهم بن صفوان وبشر المريسي وأبي الهذيل العلاف وأضرابهم. ولقد سئل عبد الله بن عمر عن متعة الحج فأمر بها فقيل له: إن أباك نهى عنها. فقال: إن أبي لم يرد ما تقولون فلما أكثروا عليه قال: أفرسول الله أحق أن تتبعوا أم عمر). الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: (**3** / **1062-1063**).

وبرهان هذه الجملة أن اجتهاد الصحابي إذا خالف فيه النص من غير مسوغ مقبول كان مردودا. وتأمل اجتهاد الفاروق عندما اعتمد على مجرد الشك في ثبوت حديث فاطمة بنت قيس[632] كيف لم يأخذ طائفة من العلماء باجتهاده لأنه على خلاف النص، فهم أخذوا باجتهاده المبني على أصول علمية مقبولة كأصل السياسة الشرعية أو سد الذرائع أو غيرها من الأصول الصحيحة، ولم يأخذوا باجتهاده لما لم يعتمد تلك الأصول في مخالفة النص، بل اعتمد الشك في ثبوت الحديث، وهذا ليس بأصل صحيح لأن من سمع الحديث حجة على من لم يسمعه، وشكه فيه بعدم الثبوت لا يبطل يقين من سمعه، كما شك في ثبوت حادثة التيمم مع عمار بن ياسر، فنسيها عمر وكان يفتي بأن الجنب لا يتيمم ولا يصلي حتى يجد الماء رغم أن عمارا ذكره[633]، ولم يكن نسيانه إياها حجة على من ضبطها فلم ينسها. فالعلم مقدم على عدم العلم، مهما تعددت صور عدم العلم، والضبط مقدم على النسيان، ولو قلبنا المعادلة ورددنا الحق لمجرد أن الأكابر قد شكوا في ثبوته، لضاع من الإسلام الشيء الكثير.

الفرق الخامس: أن فتاوى الصحابة تخدم مقاصد الإسلام، حتى التي لم يصيبوا فيها الحق، فقد كان غرضهم النظر للإسلام والمسلمين لذلك صح بأن المجتهد مأجور[634] ولو أخطأ، لأنه أعطى الاجتهاد حقه من سلامة القصد وسلامة المنهج، فالمصيبون منهم مأجورون أجرين، والمخطئون منهم مأجورون أجرا واحدا، بينما فتاوى المعاصرين الناكبة عن السواء، تسير باتجاه معاكس لمقاصد الإسلام، فهي بمثابة المعاول الهدامة والخطط الرهيبة التي تستهدف الإسلام في مقاتله.

ففتاواهم خارجة عن إطار الاجتهاد، لا يتناولها تقسيمه إلى مصيب ومخطئ، فخروجها عن إطار الاجتهاد هو كخروج بعض الطوائف عن الثنتين والسبعين فرقة

632- سبق تخريجه: (ص: **218**).

[633]- سبق تخريجه: (ص: **629**)..

[634]- ففي صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. (**6** / **2676** برقم:**6919**) من حديث عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر". ورواه مسلم: في كتاب الأقضية. باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. (برقم: **1716**).

المذمومة[635]، فهي لا تستحق حتى وصف البدعة والضلال الذي لم تخرج به عن عموم فرق الأمة.

فالتأمل الدقيق يوصلنا إلى البت بأن فتاوى الصحابة التي كانت تبدو مخالفة للنصوص، كانت تراعي المحافظة على مقاصد الشارع من حفظ الدين وصيانة النفوس والأموال والأعراض والعقول من الضياع، مراعية في ذلك الاقتضاءات التبعية، بينما فتاوى المحدثين ليست مراعاة للاقتضاءات التبعية، وأي اقتضاء في تحريم التعدد؟ وهل كراهية الإخوة بعضهم لبعض مناط شرعي يمنع من التعدد؟ وكيف غاب طيلة قرون مع وجوده دائما كمناط فطري لا يتغير عند من كانت أصول الفهم وقواعد الفقه سليقة فيهم حتى أدركه المانعون؟

فغرض مفاتي الصحابة وغيرهم من العلماء المؤتمنين هو النظر لدين الأمة ومصلحتها، فهو حياطة للدين وغيرة عليه، فيمنعون من بعض الجائز خشية الوقوع في مفاسد تضر الأمة، أو تفويت مصالح عظيمة يضر الأمة فواتها، فغرضهم في حقيقته هو حياطة للإسلام وأهله، لذلك تجدهم أحيانا يمنعون من المباح قطعا لذريعة الفساد، على

635- حديث تفرق الأمة رواه أبو داود: كتاب السنة. باب شرح السنة. (**197/4** برقم:**4596**)؛ والترمذي: كتاب الإيمان. باب ما جاء في افتراق الأمة (**25/5** برقم:**2640**) وغيرهما من حديث أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: "افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" ومعناه أن هذه الفرق مستحقة للوعيد لما تلبست به من البدع الغليظة ولكن مع ذلك فهي من الأمة، أما إذا قيل إن فرقة ما ليست من الثنتين والسبعين فهذا يعني أنها ليست من المسلمين فلا يشملها الوعيد الذي يدخل أصحابه تحت المشيئة. وعلى هذا فنفي الانتظام في سلك الفرق الهالكة له معنيان: معنى ممدوح فمن ليس منها فهو ناج، لأنه منتظم في سلك خير من سلكها، ومعنى مذموم فيصير من ليس منها في درك أحط من دركها أي أنه شر منها فيشملها وعيد أعظم من الوعيد الذي شملها. قال ابن تيمية: (قال عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط وغيرهما: أصول البدع أربعة: الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة. قالوا: والجهمية ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة... وهذا أرادوا به التجهم المحض الذي كان عليه جهم نفسه ومتبعوه عليه وهو نفي الأسماء مع نفي الصفات بحيث لا يسمى الله بشيء من أسمائه الحسنى ... وشر منه نفاة الأسماء والصفات وهم الملاحدة من الفلاسفة والقرامطة ولهذا كان هؤلاء عند الأئمة قاطبة ملاحدة منافقين بل فيهم من الكفر الباطن ما هو أعظم من كفر اليهود والنصارى وهؤلاء لا ريب أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة). مجموع الفتاوى: (**17** / **447**).

عكس المحدثين الذين يحتالون لفعل المحرمات والمنع من الواجبات، فهم نواب قوم آخرين يحيكون المؤامرات على دين الأمة، ويسعون في مخططات منهجية إلى إفسادها، فإن لم يكونوا سائرين في فلك الكائدين للإسلام، فلا أقل من أن يكونوا سماعين لهم.

فتوقيت فتاوى الصحابة والتابعين سالم من قرائن العمالة والغش، بل عليه أمارات النصح للأمة وخدمة دينها ابتغاء ما عند الله تعالى.

أما فتاوى المحدثين، فتوقيتها يشي بالاشتباه في أصحابها، فهي في وقت ضعف العزائم وضياع أمجاد الإسلام، وقت التعبد والتفقه لغير الدين، وعليها قرائن التابعية. وقد تزامنت مع الحملة الشرسة ضد الإسلام من إسقاط الخلافة إلى دعوة تحرير المرأة، إلى إفساد الحياة الاجتماعية للمسلمين إلى نشر الإباحية فيهم.

وهل نحتاج إلى ذهن متوقد وذكاء مفرط، حتى ندرك أن فتوى علي عبد الرازق بشطب نظام الخلافة من دين الإسلام ومحوه منه، تسير في اتجاه واحد مع مخططات الماسونية والصهيونية العالمية والعلمانية؟

لذلك أسلفت القول بأن جملة من هذه الاجتهادات لا عذر فيها لأصحابها، لأنها خارجة عن قانون الاجتهاد، الصائب منه والمخطئ، بل هي كذب على الله وافتراء عليه بغية إبطال دينه، ولكن تولاها قوم تلبسوا بظاهر من الشرع ليسهل عليهم خدمة أغراضهم، فخروجها عن قانون الاجتهاد هو كخروج الجهمية المحضة واللادينية والإباحية وغيرها من الفرق عن مجموع الثنتين والسبعين فرقة كما أسلفنا.

إن فتاواهم ليست حتى مثل أخطاء بعض السابقين التي اعتمدوا فيها على أصول ناكبة، كالقول بتقديم القياس على النص ونحوها من القواعد العليلة، بل فتاواهم ليست حتى مجرد أهواء وتشه يلبي بها العبد نوازع خاصة، بل هي تطبيق لمؤامرات ودسائس عالمية للإجهاز على البقية الباقية من الإسلام، فهم على سنن شيخ المعرة سائرون، ولهم فيه أسوة أليس هو القائل:

يد بخمس مئين عسجد وديت ... ما بالها قطعت في ربع دينار

ففتاواهم هي حملة يقصد بها إبطال شرائع الإسلام.

الفرق السادس: ومما يشبه ما قلناه آنفا أن علماء الصحابة لا مكره لهم في الفتوى، فجمعوا بين العلم النافع، والورع الكامل، والاستقلالية في إصدار الفتوى، لا يبغون إلا رضا الله تعالى ونصرة الإسلام والنظر للمسلمين، لأن الدولة يومئذ دولتهم وهي خلافة على منهاج النبوة، يحكمها العلماء الربانيون بالشرع المعصوم، بل العلماء الذين اتبعوهم بإحسان واقتدوا بسيرتهم العطرة، واختاروا طريقهم ومنهاجهم في الفتوى والتبليغ والقيام لله بالحجة، كانوا على المنهاج نفسه، رغم ما تعرضوا له من التنكيل والتضييق، فبلغوا رسالات الله، ولم يخشوا أحدا غيره، فكانوا بين قتيل وسجين وطريد، وتلك سنته تعالى في خلفاء رسله {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا} [الفرقان : **31**]، فمن ظن أنه يتبع الأنبياء، ولا يكون له عدو من المجرمين كما كان لهم، فهو واهم لم يفهم مبادئ هذا الدين ومسلماته. بخلاف المحدثين فأكثرهم موظفون رسميون، وقد قال الطنطاوي: (كوني شيخ أزهر، يعني أني موظف رسمي في الدولة .. هناك جهات معينة هي التي توافق على سفري أو لا توافق)[636]، فهم تابعون لغيرهم، وليس لهم في القضايا المصيرية الكبرى إلا المتابعة والمشايعة وتطويع الأحكام.

إن وجود العالم في سلك نظامي وضعي، لا بد أن يعوقه عن القيام لله تعالى بالحجة، ويجعله مجرد تابع بما معه من الشرع، فالشرع في هذه الحالة يصير تابعا لا متبوعا. فالدين الحق لا بد أن يكون متحررا من كل قيد إلا قيد من له الخلق والأمر، وكل قيد يقيد العالم غير هذا القيد، فإنه يكون وبالا عليه وعلى غيره ممن تبعه. قال تعالى: {وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ} [المائدة : **77**].

فالحاصل أن سيرة علماء الصحابة وسائر أتباع الرسول ﷺ سيرة عطرة، فيها العلم والدين والتجرد والإخلاص والورع، أما سيرة أصحاب الفتاوى الناكبة عن السواء، فالفاضل فيهم من لم تتحقق إدانته مع قيام القرائن على عمالته، ومعظمهم يرمون بالعظائم كانتمائهم إلى محافل الماسونية.

636- كان هذا في حوار مع الصحفية سناء السعيد بجريدة الأسبوع والذي نقلته عنها مجلة الأزهر المصرية عدد شوال **1417**هـ.

وسيرة القوم من المرجحات في حق من لم يستبن سبيل الفريقين مع وضوحها، لأن الله تعالى قد فصلها تفصيلا، قد لا نحتاج معه إلى كرامات تبين الحقيقة، بل يكفي النظر فيها، كما يكفي النظر في سيرة الأنبياء وأرباب الأحوال الشيطانية لمعرفة صدق الأنبياء وكذب أرباب الأحوال، فالنظر في السيرة دليل ظهير لدلائل الكتاب والميزان.

الفرق السابع: أن مفاتي الطريقة الشرعية لم يخرجوا في فتاواهم عن النص والإجماع والأصول التابعة الصحيحة، فلو تأملنا جملة من اجتهاداتهم، لوجدناها تعتمد على النصوص، ولكن دلالة النصوص قد لا تظهر لكثير من العلماء، فيجتهد من لم تظهر له، ثم قد يصيب وقد يخطئ. ففتاواهم إما تعتمد النظر الثاقب في النصوص لاستخراج كنوزها، وإما تعتمد عند التنزيل على الواقع على أصول الضرورات والموازنات. بخلاف فتاوى المحدثين فهم يخالفون النصوص والإجماع والأصول الصحيحة.

والمتأمل فيما ذكرناه من انحرافاتهم وغيرها ما يطول المقام بذكره، يلحظ أنها تصادم النصوص القطعية، بل تصادم الإجماع المقطوع فيه بنفي المنازع، بل تصادم المعلوم بالضرورة الدينية.

ومن تيقن حكمة الباري -سبحانه- في تشريعاته، وأنها لحكم جليلة وغايات حميدة، أيقن أن من القوم من قد بلغ من ضعف اليقين، ورقة الدين، وضعف الولاء له، إلى درك كبير، يصعب معه تمييزه عن الذين في قلوبهم مرض من المرجفين والمنافقين والمرتابين، وما يوم حليمة بسر.

الفرق الثامن: أن عظائم طائفة من المحدثين ليست نتيجة المؤثرات الخارجية التي أوهنت العزائم، وأورثت الإحباط وقلة اليقين فحسب، وإنما من أسباب ذلك أيضا أن ينشأ الطالب أثناء التحصيل الشرعي، على غير المنابع والمصادر الشرعية العتيقة التي بها يتكون أساسه العلمي، ويكتسب الدربة والتمرس، وهي: كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وآثار الصحابة رضي الله عنهم.

فمن تشبع من هذه الأصول لم يكد يطيش له سهم، لأن الإجماع والقياس الصحيح وغيرهما من الأصول التابعة، مبني كل ذلك على هذه الأصول، ومن هذه الأصول الأصلية يكتسب الطالب ملكة الترجيح بين خير الخيرين وشر الشرين، فمن روح هذه الأصول يؤخذ ميزان الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومن كانت بضاعته في هذه الأصول مزجاة، فإنه لا محالة سيخالفها ويخالف قياس الأصول، والإجماع المستيقن، كما يخالف المصالح الراجحة.

وهذا ما حدث للقوم فقد خالفوا المنظومة التشريعية برمتها أصليها وتابعها، ولعل بعضهم لم يقرأ الكتب الستة، ولا مسند أحمد، ولا مستدرك الحاكم، ولا غيرها من دواوين السنة، بل لعل كثيرا منهم لم يدمن قراءة فقه الدليل والمقارنة، فأنى لمن لم يطلع على ذلك ويفقهه أن يقيس قياسا صحيحا، أو يستصلح استصلاحا قويما، أو يستحسن استحسانا سليما؟

الفرق التاسع: ويلحظ أن اجتهاد الصحابة غالبه إما من السياسة الشرعية، أو من تحقيق المناط، بينما اجتهاد المحدثين ليس من هذا ولا من ذاك؛ فالمنع من تعدد الزوجات، أو رد حد رجم الزاني، أو استحلال الربا، وغيرها لا تخضع لأي أصل معتبر لا السياسة الشرعية، ولا تحقيق المناط، ولا النظر المعتبر في المآلات، ولا سد الذرائع، ولا الموازنات ولا غيرها من الأصول، بل هذه الأصول كلها على خلافها وعلى النقيض منها، إلا أن تكون جارية على سنن السياسة الوضعية، واعتبار المناطات التي لم تعتبرها الشريعة الحكيمة.

الفرق العاشر: ومن الفروق أيضا، إلحاح المحدثين على ضرورة الاجتهاد ولزومه والحاجة إليه، وهذا شيء حسن ممدوح تدعو إليه الشريعة بل توجبه، ولكن موطن الزلل أن معنى الاجتهاد الذي يريدون، هو مخالفة الأحكام المستقرة والنصوص الثابتة لغير مقاوم راجح، فهم حول هذا المعنى يدندنون، فكأن الاجتهاد عندهم لم يصر له معنى إلا معنى المخالفة للأحكام المستقرة.

ولا حجة لهم في مخالفة الصحابة للأحكام بسبب مسالك الاجتهاد، لأن مخالفة الصحابة صورية فقط، وليست مخالفة بالمعنى الصحيح للمخالفة، لأنهم لا يتركون أصلا

إلا لأصل راجح عليه، بحسب الاقتضاء التبعي، فهم أبدا سائرون مع مقصود الشارع وأحكامه. أما المحدثون فليسوا كذلك، بل يتركون المستقر من الأحكام اعتمادا على ما ليس من الأصول، أو اعتمادا على أصول فاسدة أو مرجوحة.

فالخروج عن الأحكام المستقرة عند الصحابة ليس منه بد ولا مندوحة لهم منه، فالضرورة تدعوهم إلى ذلك والحاجة والسياسة الشرعية وغيرها من الأصول الصحيحة الراجحة.

تأمل ما أفتى به بعضهم من إلحاق بعض الأماكن بمواقيت الحج التي لم يعدها الشارع مواقيت كجدة مثلا، فإن هذا ليس من الاجتهاد المعتبر، لأن تحديد المواقيت أمر توقيفي كعدد الصلوات ومقادير الزكوات، والعبد إذا حج ولم يمكنه النزول بالميقات، فإنه يحرم عند محاذاته، ولا يجوز له مجاوزته والاعتياض عنه بميقات من رأيه وقياسه.

بل لو علم العبد أنه لا يتمكن من الإحرام عند المحاذاة لمانع ما، فإنه يشرع له الإحرام قبل الميقات بدلا من ذلك، ولا يجوز له مجاوزة الميقات دون إحرام، فإن هذا أخف من ذاك.

فلو وقع الاضطرار إلى عدم الإحرام من الميقات المحدد في السنة، لتعين الإحرام قبله، ولا يجوز الإحرام بعده، ومع ذلك قال مالك حين أتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله من أين أحرم؟ قال: من ذي الحليفة من حيث أحرم رسول الله ﷺ. فقال: إني أريد أن أحرم من المسجد من عند القبر، قال: لا تفعل، فإني أخشى عليك الفتنة، فقال: وأي فتنة في هذه؟ إنما هي أميال أزيدها! قال: وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ؟ إني سمعت الله يقول: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور : **63**])[637].

فهذا قوله في الأخف، وهو من أحرم قبل الميقات، فكيف يكون قوله فيمن جاوزه عمدا؟

637- ذم الكلام وأهله: شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي. ت: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، **1418**هـ -**1998**م، (**3** / **115**).

وأيضا فإن غالب ما يعتذر به الناس، أنهم أثناء سفرهم في الطائرة يقعون في حرج عند لبس الإزار والرداء، وهذا ليس بشيء، لأن لباس الإحرام مكمل للإحرام بخلاف الإحرام نفسه، فهو ركن ومحله القلب، ولا تحتاج تأدية الركن لأكثر من عقد النية والتلفظ بنوع النسك، فإسقاط اللباس –وهو مكمل- في حالة الضرورة، أولى من إسقاط الإحرام من الميقات، لأن الضرورات تقدر بقدرها.

ومن هنا ندرك السر في قوله ﷺ: "ومن أتى أبواب السلطان افتتن"[638]، وندرك أيضا أن تسويغ الانخراط في أي سلك وضعي على ما هو مقرر في فقه الموازنات مشروط بتحقيق المصالح الراجحة ودرء المفاسد الراجحة، وأن العبد إذا لم يمكنه ذلك إلا بضرر أعظم أو تفويت مصالح أعظم لم يجز له ذلك، ويصير بقاؤه محققا لمفاسد راجحة ومفوتا لمصالح راجحة، وليس معنى ذلك إلا الرضى والمتابعة على ما لم تسمح الشريعة بالمتابعة عليه، فهو وقتها على مذهب القائل:

إذا أنْت لم تَنْفَعْ فضُرَّ فإنّما   يُرَجَّى الفتى كَيْمَا يضُرَّ وينفعَا[639]

وبالجملة، فإن تنكب الأصول يكون باعتماد أصول أضعف، أو نصوص عارضتها اقتضاءات تبعية راجحة، والعيار الذي يميز بين حقه وباطله، هو العرض على المقاصد الشرعية، فكل ما أدى إلى خرم مصلحة عظمى، أو جر إلى مفسدة عظمى، فالواجب تركه بنفس الأصول الشرعية، لأن قاعدة الشريعة الكلية، أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما.

فمن تشبع بالنصوص والآثار التي تمكنه من القياس الصحيح، وسائر الأصول التابعة، وكان متحررا من القيود والضغوط، لم يكد يخطئ له اجتهاد، والمعصوم من عصمه الله تعالى.

638- سنن الترمذي: كتاب الفتن. (**523/4** برقم: **2256**). قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث ابن عباس لا نعرفه إلا من حديث الثوري). قال: (وفي الباب عن أبي هريرة). ورواية أبي هريرة رواها أحمد في المسند: (**19 / 102**) وفيها زيادة: "وما ازداد عبد من السلطان قربا إلا ازداد من الله بعدا".

639- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري. ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية، بيروت، **1406**هـ- **1986**م، (**1 / 315**). والبيت في هذا الكتاب منسوب لقيس بن الخطيم.

المسألة الثانية: تقديم المتأخر من الأصول الأصلية والتابعة على المتقدم منها.

المقصود هنا بيان أن الأصول سواء الأصلية أو التابعة لها قواعد تحكمها، فيها المفضول والفاضل، والمرجوح والراجح، والمنسوخ والناسخ وهكذا، فهذه القواعد من أفراد ذلك الأصل، وهذا يعني أنها درجات يحكمها قانون سلم الأولويات.

قال ابن رشد :(أما حد المجتهد فهو أن يكون عارفا بالأصول التي يستنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط)[640].

فالمحكم مقدم على المتشابه، والناسخ مقدم على المنسوخ، وهكذا يقال في بقية القواعد؛ والخطأ هنا ينتج عن إعمال قاعدة من الأصل المعين بينما الصحيح إعمال غيرها من الأصل نفسه، فهو خطأ في تفعيل الأصول التي ترجع إلى أصل واحد، فليس الكلام هنا في تقديم أصل غير معصوم على أصل معصوم، أو في تقديم أصل تابع على أصل متبوع، بل الكلام في أفراد الأصول التي تأتي في الشريعة على سلم الأولويات، فمن لم يراع أصول روح التشريع، أخطأ في تفعيل هذه الأصول المنضوية تحت الأصل الواحد.

فالأصول هنا مقبولة على الجملة، أو كانت مقبولة في زمن ما، ولكن منها ما هو راجح، ومنها ما هو مرجوح، فالكلام هو في ترجيح الراجح منها على المرجوح، قوة ودلالة.

والكلام فيها ذو شجون، وهو طويل الذيل ربما أدى الاسترسال في ذكر تفاصيله إلى الخروج عن المقصود، لذلك يكون التمثيل ببعض التنكب الحاصل في ميزان تفعيل القواعد دون تقصي جميع ذلك، والذي نتناوله هو لمجرد التمثيل وندرسه في جملة نقاط وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

[640]- الضروري في أصول الفقه: أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد. ت: جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:1، 1994م (1 / 88).

النقطة الأولى: تقديم ما كان عليه العمل على ما استقر عليه العمل. (العهد المكي).

والمقصود هنا أن لفيفا من المنتسبين إلى العلم يصرحون بضرورة الرجوع إلى أحكام العهد المكي، وهو ما يسمونه بانتهاج أسلوب التربية والعلم، واجتناب الإصلاح السياسي أو حتى تحرير الأوطان من براثن الغزاة، في الوقت الذي يتعرض المسلمون في شتى بقاع العالم لسلب الأوطان وهتك الحرمة والدين، من فلسطين إلى العراق إلى كشمير إلى بورما وغيرها من البلاد، متناسين أن ما استقر عليه العمل، هو الأمر المحكم الذي لا يجوز العدول عنه إلا للاقتضاءات التبعية المعتبرة.

لهفي على الأحرار قل حفاظهم	إن كان يجدي الحر أن يتأسفا
يا ويلكم أفما لكم من صارخ	إلا بثغر ضاع أو دين عفا
فمدينة من بعد أخرى تستبى	وطريقة من بعد أخرى تقتفى
حتى لقد رجفت ديار ربيعة	وتزلزلت أرض العراق تخوفا
والشام قد أودى وأودى أهله	إلا قليلا والحجاز على شفا

وقد أكدت وقائع تاريخ الأمة أن الاقتصار على منهج التعليم والتربية من أنجع وسائل التمكين لأفكار أعداء الله ورسوله ﷺ، وذلك لما يشتمل عليه من السلبية والانعزالية، وترك المقاومة والصراع مع الملاحدة الصائلين على الحرمة والدين، بل واعتقاد أن التولي عن فريضة مقاومتهم هو السنة التي يعد من حاد عنها -عند هؤلاء- من أهل البدع والأهواء، وحسبك من شر سماعه.

وما لنا نذهب في الكلام بعيدا، وهذه الجماعة النورسية أمامنا أفضل برهان على ما نقول، لقد ركز مؤسسها الشيخ سعيد النورسي على الدعوة إلى حقائق الإيمان والعمل على تهذيب النفوس، محدثا تيارا إسلاميا في محاولة منه للوقوف أمام المد العلماني الماسوني الكمالي، الذي اجتاح تركيا عقب سقوط الخلافة العثمانية، واستيلاء كمال أتاتورك على دفة الحكم فيها.

لقد انصرف الشيخ سعيد عن السياسة كليا جاعلا شعاره: (أعوذ بالله من الشيطان والسياسة) عاكفا على العبادة والتربية وصقل النفوس، وقد كان لهذا الانصراف عن مواجهة

الأحداث آثارا سلبية، لا على ناحية التصدي للمد اليهودي والماسوني فحسب، بل على أفراد الجماعة أنفسهم، إذ وقع بعضهم فريسة لأحزاب علمانية، حتى إن قسما منهم تحالف مع حزب العدالة الذي يرأسه (ديميريل)، وقد أسسوا صحيفة للتشهير بحزب (السلامة) وبزعيمهم نجم الدين أربكان.

هذا موقف الجماعة من السياسة وهذه بعض آثاره، أما موقفها من الجهاد، فإنه يؤخذ عليها تخليها عن مساندة الشيخ سعيد الكردي الذي قام بثورة ضد أتاتورك (**1925**م) واقفا إلى جانب الخلافة، وقد حدثت معارك رهيبة بينه وبين الكماليين في منطقة ديار بكر، سقط فيها آلاف من المسلمين[641].

وهذا يؤكد أن محاولة الانعزال مجرد وهم لا حقيقة له، فالعبد لا بد له من موقف من قضايا الأمة المصيرية شاء أم أبى، فليس هناك درجة توسط وتوقف بين التقدم والتأخر، واجتناب الجميع، كما قال تعالى: {إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ ۞ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ ۞ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ} [المدثر : **35** - **37**]، فقد أثبتت التجارب في تركيا وغيرها، أن من لم يعن الحق وأهله، فلا بد أن يعين الباطل وأهله، وكما أثبت ذلك دعاة الانعزال الذين تبين من حقيقتهم أنهم منعزلون عن نصرة الحق فقط، أما الباطل الصريح، فهم من أشد الناس ولاء له ودفاعا عنه.

فلا يمكن العبد أن يلتزم الحياد، فإن لم يعن الحق وأهله، فلا بد أن يعين الباطل وأهله، فهو لا بد أن يتقدم أو يتأخر، لأن فعله موقف، وتركه موقف، لذلك تقرر في الأصول أن الترك فعل، أي هو موقف تترتب عليه مسؤولية ومحاسبة، وقد قال تعالى: {وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا} [الفرقان : **30**]، فالأخذ التناول، والمهجور المتروك، فصار المعنى تناولوه متروكا أي فعلوا تركه، ففيه دليل على أن الترك فعل[642].

641- انظر الكلام عن هذه الجماعة في: الموسوعة الميسرة: (ص: **521** وما بعدها).

[642]- اظ: طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي. ت: د. محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو. هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط:**2**، **1413**هـ، (**1** /**100**- **101**)

قال ابن القيم: (العبد سائر لا واقف، فإما إلى فوق وإما إلى أسفل، إما إلى أمام وإما إلى وراء، وليس في الطبيعة ولا في الشريعة وقوف ألبتة، ما هو إلا مراحل تطوى أسرع طي إلى الجنة أو إلى النار، فمسرع ومبطئ، ومتقدم ومتأخر، وليس في الطريق واقف ألبتة. وإنما يتخالفون في جهة المسير، وفي السرعة والبطء .. إذ لا منزل بين الجنة والنار، ولا طريق لسالك إلى غير الدارين ألبتة. فمن لم يتقدم إلى هذه بالأعمال الصالحة، فهو متأخر إلى تلك بالأعمال السيئة)[643].

وفي الجزائر سخر الاستعمار الصليبي علماء الدين الذين نسوا حظا مما ذكروا به، لقهر الأمة واقتيادها إلى أودية التفسخ ونسيان الذات، فكانوا له نعم الأداة لتخدير المسلمين وإقناعهم ببتر السياسة من حقيقة الدين، كما يبتر العضو الفاسد إذا خشي من بقائه انتشار الداء.

لقد سخرت محمد عبده -ومن على شاكلته- لولائه الخالص لها، فقام بالمهمة على أحسن الوجوه، وتفانى في تحقيق الغاية، فأخلص النصح للفرنسيين دون أن ينسى نصح الجزائريين بمسالمة فرنسا، والابتعاد عن الاشتغال بالسياسة، طبعا لأن الاشتغال بها هو شأن المحتلين الغاصبين، وليس من حقوق المسلمين المستضعفين.

لقد جاء إلى الجزائر سنة (**1909**م) وكله حماس لإطفاء جذوة المقاومة والقضاء المبرم على إباء هذا الشعب وكرامته، ونصح لتحقيق ذلك بالعلم الديني وإعمار البلاد، ومسالمة فرنسا بترك الاشتغال بالسياسة[644].

فالعلم الديني عنده ليس موقظا للشعوب من سباتها، ولا منبها لها على لزوم الدفع عن حرمتها ودينها وأرضها، إنما الدين عنده أفيون الشعوب يخدرها، ويقتل مواضع الإحساس فيها، ويجعلها لقمة سائغة في أفواه الظالمين.

إنه علم يمكن الظالمين من ظهور المظلومين.

---

[643]- مدارج السالكين: (**1** / **267**).

644- المواقف السياسية بين الإصلاح والوطنية: محمد قنانش. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (ص: **58**)؛ وانظر: الحركة الاستقلالية في الجزائر **1919**-**1939** له أيضا، (ص: **23**).

ويجعل استعباد المظلومين وهتك دينهم وأعراضهم وحرماتهم دينا وقربة.
إنه علم يجعل إباء الضيم والدفع عن الحرمة والدين بدعة ضلالة.

ومن خطاب الوالي العام للجزائر (ليطو) في البرلمان الفرنسي جلسة **9** نوفمبر **1914** بعد ما صرح بأن ثلاثة من المفاتي مصريين، أفتوا بأن المسلمين يمكنهم أن يعيشوا تحت حكم الكفار: (وأخيرا هناك مفت من القاهرة محمد عبده قد زار الجزائر، وقد حصلنا منه على فتوى مهمة للغاية. وقد حاول أن يظهر لمسلمي الجزائر أن أرض الجزائر ليست محتلة بأيدي الكفار، لأن المسيحيين أصحاب كتاب يدعى الإنجيل، وفي نفس الوقت فإن محمد عبده الذي توفي قد أظهر في كثير من المناسبات ميله للقضية الفرنسية وأفتى بلبس البرنيطة عوض الشاشية)[645].

وأخيرا هل زاد رئيس المستعمرين الجنرال (جوان) في وصيته لطلبة (القرويين) على أن ردد مثل هذا الكلام: (أيها الطلبة اشتغلوا بالعلم، وابتعدوا عن السياسة)[646].

قال أبو القاسم سعد الله: (أكثر ما كان يهم الفرنسيين هو وقف موجة الوطنية الجزائرية، لذلك فإن كل الوسائل كانت قد استعملت للحط من قيمة القوات المركزية في أعين الجزائريين. وقد استغل الدين لهذا الغرض، ليس فقط بواسطة المسؤولين الرسميين، ولكن أيضا بالحصول على فتاوى من بعض المرابطين المخلصين. وكانت الدعاية تصور فرنسا على أنها أمة قوية، ليس في استطاعة لا ألمانيا، ولا الدولة العثمانية أن تهزمها، كما كانت تصورها على أنها أمة إسلامية تعنى بالدرجة الأولى بشؤون الإسلام والعالم الإسلامي، واتباعا لهذا الخط، أمل الفرنسيون أن يمنعوا أي ثورة وطنية في الجزائر غير أن هذه الجهود قد فشلت)[647].

فلا يرتاب من نور الله بصيرته بنور العلم والإنصاف، أن انتهاج محمد عبده لمنهج العلم والتربية، مع البعد عن السياسة والدفع عن الحرمة والدين، إنما هو من آثار الماسونية العالمية التي دان بها غير واحد شرقا وغربا، (فإنهم كانوا جلهم يقدمون طاعة أوامر

645- المواقف السياسية: محمد قنانش. (ص: **60**).

646- م.ن: (**59-60**).

647- الحركة الوطنية الجزائرية: (**2** / **263** - **264**).

الماسونية على طاعة الله، ولا جرم أن نقول إن الشيخ محمد عبده منهم، لأنه كان يفضل اللورد كرومر على عباس حلمي والسلطان عبد الحميد، ويرضى أن تكون مصر إنجليزية ولا تكون مستقلة أو عثمانية، وأنه كما صرح لنا باعتقاده أن إنجلترا دولة البر والبحر ذات القوة والبطش، وأن المسلمين ضعفاء لا يمكنهم مقاومة بريطانيا العظمى[648].

لقد بات مؤكدا أن الاقتصار على منهج العلم والتربية، وترك الدفع عن الحرمة والدين من خطط الماسونية العالمية، وليس في هذا أدنى غرابة، ولكن الغريب أن يدعى أن هذا المنهج هو منهج إسلامي، وأن طائفة من حملة لواء هذا المنهج التخديري، يزعمون أنه منهج الرسول ﷺ في العهد المكي إبان عهد الاستضعاف في مكة قبل أن تصير للإسلام شوكة ودولة، فكان قياسهم فاسدا لوجود الفارق وانتفاء الوصف الجامع، بل حال القوم لا تدل على حرص صادق على خدمة الدين والنهوض بالأمة واستعادة الأمجاد وتحرير الأوطان، وذلك لقيام القرائن على أن القوم لا يهمهم حمل عبء الأمانة، لذلك يظاهرون المحتلين ويعادون المصلحين، فهم في الحقيقة راضون بالواقع المر، بل هم ساعون لتكريسه.

قال ابن القيم مبينا خطورة هذا الصنف من المتدينين: (وليس الدين بمجرد ترك المحرمات الظاهرة، بل بالقيام مع ذلك بالأوامر المحبوبة لله، وأكثر الديانين لا يعبؤون منها إلا بما شاركهم فيه عموم الناس. وأما الجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والنصيحة لله ولرسوله وعباده، ونصرة الله ورسوله ودينه وكتابه، فهذه الواجبات لا تخطر ببالهم، فضلا عن أن يريدوا فعلها، فضلا عن أن يفعلوها. وأقل الناس دينا وأمقتهم إلى الله من ترك هذه الواجبات، وإن زهد في الدنيا جميعها. وقل أن ترى منهم من يحمر وجهه

648- هذا كلام "عمر راسم" نقله محمد قناقش في: المواقف السياسية: (ص: **61**).

لا يمكن تجاهل نشاط محمد عبده وأثره الكبير في عملية تغريب الأمة الإسلامية مما جعل "اللورد كرومر" يشيد بدعوته وبتلاميذه ويعلق عليهم أمله في تغريب المجتمع المصري، ويذكر أنهم لذلك يستحقون (أن يعاونوا بكل ما هو مستطاع من عطف أوربي وتشجيعه)، ويكفي للتدليل على خطورة هذه المدرسة دور تلاميذها في إفساد الحياة في مصر، فهذا "لطفي السيد" يحي التاريخ الفرعوني والنعرة الوطنية الإقليمية وقد أعانه على ذلك سعد زغلول وهذا قاسم أمين يفسد الحياة الاجتماعية بدعوته إلى تحرير المرأة، ولا عجب في هذا فإن محمد عبده متأثر بشيخه جمال الدين الإيراني الذي كان يتبنى مبادئ الثورة الفرنسية الماسونية. انظر: عودة الحجاب: محمد أحمد إسماعيل. دار الصفوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط:**5**، (**1/30-31**).

ويمعره لله، ويغضب لمحرماته، ويبذل عرضه في نصرة دينه، وأصحاب الكبائر أحسن حالا من هؤلاء)[649].

إن الحجة قائمة على القوم، لا بالأحكام التي استقر عليها العمل فقط، بل بأحكام العهد المكي نفسه، فهم مخطئون من التملص من الأحكام التي استقر عليها العمل، كما هم مخطئون في فهم حقيقة العهد المكي، وحتى لا نطيل في هذه النقطة لا بد أن نطل إطلالة تبين حقيقة هذا العهد بما يخدم المقصود.

حقيقة العهد المكي.

أولا: حديث تكسير الأوثان.

عن علي قال: انطلقت أنا والنبي ﷺ حتى أتينا الكعبة، فقال لي رسول الله ﷺ: "اجلس" وصعد على منكبي، فذهبت لأنهض به، فرأى مني ضعفا، فنزل، وجلس لي نبي الله ﷺ، وقال: "اصعد على منكبي"، قال: فصعدت على منكبيه، قال: فنهض بي، قال: فإنه يخيل إلي أني لو شئت لنلت أفق السماء، حتى صعدت على البيت، وعليه تمثال صفر أو نحاس، فجعلت أزاوله عن يمينه وعن شماله وبين يديه ومن خلفه، حتى إذا استمكنت منه، قال لي رسول الله ﷺ: (اقذف به)، فقذفت به، فتكسر كما تتكسر القوارير، ثم نزلت، فانطلقت أنا ورسول الله ﷺ نستبق حتى توارينا بالبيوت، خشية أن يلقانا أحد من الناس)[650].

649- الضوء المنير على التفسير: جمع: علي الصالحي من كتب ابن القيم. مؤسسة النور للطباعة والتجليد بالتعاون مع مكتبة دار السلام. (**291/1**).

650- مسند أحمد بن حنبل: (**73/2** رقم: **644**)؛ و: إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري. دار الوطن، الرياض، ط:**1**، **1420**هـ - **1999**م، كتاب الإمارة. (**5 / 200** برقم: **2/4524-6**)؛ و: السنن الكبرى للنسائي: كتاب الخصائص. باب ذكر ما خص به علي من صعوده على منكبي النبي ﷺ. (**5 / 142** برقم: **8507**)؛ و: المستدرك على الصحيحين للحاكم: (**2 / 398** برقم: **3387**)، قال الذهبي: إسناده نظيف والمتن منكر.وقال الحاكم بعد تخريجه في موطن آخر من المستدرك (**3 / 6**): (هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه). و: تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري. ت: محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، القاهرة، (**236/3** برقم: **31-33**). وقال الطبري: (وهذا خبر عندنا صحيح سنده ، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح ، لعلل : إحداها : أنه خبر لا يعرف له مخرج يصح عن علي عن رسول الله ﷺ إلا من هذا الوجه، والخبر إذا انفرد به عندهم منفرد وجب التثبت فيه. والثانية: أن راويه عن علي أبو مريم، وأبو مريم غير معروف في نقلة الآثار، وغير جائز الاحتجاج بمثله في الدين عندهم. والثالثة: أنه خبر لا يعلم أحد حدث به عن أبي مريم غير نعيم بن حكيم، وذلك أيضا مما=

قال أحمد شاكر: (إسناده صحيح ... ومن الواضح أن هذه القصة كانت قبل الهجرة)[651].

إن من تأمل هذا الحديث أيقن أن الرسول ﷺ لم يكن بدعا من أبيه خليل الرحمن الذي قال لقومه: {وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ۝ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ} [الأنبياء : 58-58] ، فهو رغم أنه يعيش الاستضعاف في عهد المكي، إلا أنه يغير المنكر ويكسر الأوثان بحسب الإمكان، لأن في ذلك إظهارا لشرائع الدين وإهانة لشعائر الشرك.

إن هذا الحديث واضح الدلالة على أن النبي ﷺ لم يكن يكتفي بالتلاوة والقيام والصلاة والذكر والتبتل في حال الاستضعاف، بل كان يبسط يده بحسب الإمكان إلى تخريب الهياكل الوثنية والرموز الشركية.

قال الطبري تعليقا على حديث تكسير النبي ﷺ الأوثان في مكة: (والذي فيه من ذلك، الدلالة على صحة قول من قال :لا بأس على الرجل المسلم إذا رأى بعض ما يتخذه أهل الكفر، وأهل الفسوق والفجور، من الأشياء التي يعصى الله بها، مما لا يصلح لغير معصية الله وهو بهيئته، وذلك مثل الطنابير والعيدان والمزامير ..أن يغيره عن هيئته المكروهة التي يعصى الله به وهو بها، إلى خلافها من الهيئات التي يزول عنه معها المعنى المكروه)[652].

ثانيا: حديث ابن الدغنة.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: (لم أعقل أبوي إلا وهما يدينان الدين، ولم يمر علينا يوم إلا يأتينا فيه رسول الله ﷺ طرفي النهار: بكرة وعشية. فلما ابتلي المسلمون خرج أبو بكر مهاجرا نحو أرض الحبشة، حتى بلغ برك الغماد، لقيه ابن الدغنة -وهو سيد القارة- ، فقال: أين تريد يا أبا بكر؟ فقال أبو بكر: أخرجني قومي، فأريد أن أسيح في الأرض وأعبد

=يوجب التوقف فيه).وأخرجه أيضا الهيثمي في مجمع الزوائد: (6 / 21 برقم: 9836-9837) وقال الهيثمي: (رجال الجميع ثقات).

651- شرح المسند: (57/2 رقم 644).

652- تهذيب الآثار: الطبري. (392/4).

ربي، فقال ابن الدغنة: فإن مثلك يا أبا بكر لا يَخْرُجْ ولا يُخْرَجْ، إنك تكسب المعدوم، وتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق. فأنا لك جار، ارجع واعبد ربك ببلدك. فرجع وارتحل معه ابن الدغنة، فطاف ابن الدغنة عشية في أشراف قريش، فقال لهم: إن أبا بكر لا يخرج مثله ولا يُخرج، أتخرجون رجلا يكسب المعدوم، ويصل الرحم، ويحمل الكل، ويقري الضيف، ويعين على نوائب الحق؟ فلم تكذب قريش بجوار ابن الدغنة، وقالوا لابن الدغنة: مر أبا بكر فليعبد ربه في داره، فليصل ما شاء، وليقرأ ما شاء، ولا يؤذينا بذلك، ولا يستعلن به، فإنا نخشى أن يفتن نساءنا وأبناءنا. فقال ذلك ابن الدغنة لأبي بكر، فلبث أبو بكر لذلك يعبد ربه في داره، ولا يستعلن بصلاته، ولا يقرأ في غير داره. ثم بدا لأبي بكر، فابتنى مسجدا بفناء داره، وكان يصلي فيه، ويقرأ القرآن، فيتقذف عليه نساء المشركين وأبناؤهم، وهم يعجبون منه، وينظرون إليه، وكان أبو بكر رجلا بكاء لا يملك عينيه إذا قرأ القرآن؛ فأفزع ذلك أشراف قريش من المشركين، فأرسلوا إلى ابن الدغنة، فقدم عليهم فقالوا: إنا كنا أجرنا أبا بكر بجوارك، على أن يعبد ربه في داره، فقد جاوز ذلك فابتنى مسجدا بفناء داره، فأعلن بالصلاة والقراءة فيه، وإنا قد خشينا أن يفتن نساءنا وأبناءنا، فانهه، فإن أحب أن يقتصر على أن يعبد ربه في داره فعل، وإن أبى إلا أن يعلن بذلك فسله أن يرد إليك ذمته، فإنا قد كرهنا أن نخفرك، ولسنا بمقرين لأبي بكر الاستعلان. قالت عائشة: فأتى ابن الدغنة إلى أبي بكر، فقال: قد علمت الذي عاقدت لك عليه، فإما أن تقتصر على ذلك، وإما أن ترجع إلي ذمتي، فإني لا أحب أن تسمع العرب أني أخفرت في رجل عقدت له. فقال أبو بكر: فإني أرد إليك جوارك، وأرضى بجوار الله عز وجل)[653].

إن الكفار لا يعارضون الناقص من المناهج المنسوبة للإسلام والذي يكتفى فيه بالشعائر التعبدية، وتحصيل العلم النظري مع الانعزال عن واقع الأمة، وترك النضال من أجل حماية بيضتها والذب عن حوزتها وحراسة عقائدها وأعمالها، دفعا لصيال الباطل عنها، فهم لا يعارضون ذلك بل يودونه، فقد صرحوا لابن الدغنة: (مر أبا بكر، فليعبد ربه في داره، فليصل ما شاء وليقرأ ما شاء ولا يؤذينا بذلك ولا يستعلن به فإنا نخشى أن يفتن نساءنا وأبناءنا). ولا نجد في تعريف العلمانية، وبيان حقيقة فصل الدين عن الدولة أفضل

653- صحيح البخاري. كتاب فضائل الصحابة. باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة. (**1417/3** برقم: **3692**).

من كلام قريش هذا، فمن أراد أن يعبد ربه ويقرأ، وينعزل عن دعوة المجتمع إلى الدين الحق، فله ذلك شريطة الكف عن محاولات التغيير.

فهل نزل أبو بكر عند رغبة قريش، رغم أنه في عهد الاستضعاف، فعبد ربه في داره وترك اقتياد الناس ودعوتهم إلى طاعة الله وحده؟

وهل يقبل المشركون بالمنهج الكامل المتمثل في العلم والعمل والدعوة والحركة؟

والجواب بلا شك واضح، فلا أبو بكر يرضى بنسيان حظ مما ذكر به، ولا الكفار يسكتون عن المنهج الكامل ويقرون له الاستعلان. فقد صرحوا بذلك، أي: (لا نسكت عن الإنكار عليه، للمعنى الذي ذكروه من الخشية على نسائهم وأبنائهم أن يدخلوا في دينه)[654]، فمن هنا كان لا بد أن يحدث النزاع وتقع المفاصلة.

فلقد كان الكفار يتمنون حلا وسطا يرضي الفريقين وينصف الطائفتين، فلم يروا ذلك إلا في المنهج الناقص، الذي يقتصر فيه على العلم النظري والشعائر التعبدية.

ثالثا: إسلام عمر بن الخطاب ﵁.

قال ابن مسعود ﵁: (لقد رأيتنا وما نستطيع أن نصلي بالبيت حتى أسلم عمر، فلما أسلم عمر قاتلهم حتى تركونا نصلي)[655].

أما كيف قاتلهم عمر فقد قال عبد الله بن عمر: (لما أسلم أبي عمر قال: أي قريش أنقل للحديث؟ فقيل له: جميل بن معمر الجمحي، قال: فغدا عليه، فغدوت أتبع أثره، وأنظر ما يفعل، وأنا غلام أعقل كل ما رأيت، حتى جاءه. فقال له: أعلمت يا جميل أني قد أسلمت ودخلت في دين محمد؟ قال: فوا لله ما راجعه حتى قام يجر رداءه. وأتبعه عمر، وأتبعت أبي، حتى إذا قام على باب المسجد صرخ بأعلى صوته: يا معشر قريش -وهم في أنديتهم حول الكعبة- ألا إن عمر قد صبأ. قال: ويقول عمر من خلفه: كذب، ولكني قد أسلمت، وشهدت أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله.

654- فتح الباري: (**234/7**).

655- رواه ابن سعد في الطبقات: (**270/3**)؛ والطبراني في المعجم الكبير: (**165/9** برقم: **8820**). وقال أكرم ضياء العمري في السيرة النبوية الصحيحة: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:**5**، **1413**هـ-**1993**م، (**178/1**): (إسناده صحيح).

وثاروا عليه، فما برح يقاتلهم ويقاتلونه، حتى قامت الشمس على رؤوسهم، وطلح [أعيا] فقعد، وقاموا على رأسه، وهو يقول: افعلوا ما بدا لكم، فأحلف بالله أن لو قد كنا ثلاثمائة رجل، لقد تركناها لكم أو تركتموها لنا.

قال: فبينما هم على ذلك، إذ أقبل شيخ من قريش عليه حلة حبرة وقميص هوشي، حتى وقف عليهم، فقال: ما شأنكم؟ قالوا: صبأ عمر. فقال: فمه، رجل اختار لنفسه أمرا فماذا تريدون؟ أترون بني عدي بن كعب يسلمون لكم صاحبهم هكذا؟ خلوا عن الرجل. قال: فوالله لكأنما كانوا ثوبا كشط عنه)[656].

إن ابن الخطاب يقاتل الكفار ويقاتلونه في عهد الاستضعاف أخذا منه بالعزيمة - وهو من أصحاب العزائم- فلم يكن ليكتفي بالشعائر التعبدية، ولكنه رأى أنه لا بد من تسفيه أحلام المبطلين وعيب آلهتهم، وما نقل لنا أن النبي ﷺ قد لامه على ذلك الصنيع، ولا عده مخالفا للمنهج، لأن ما فعله عمر رضي الله عنه من صميم المنهج، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

إن الصحابة رضي الله عنهم كانت تصقل مواهبهم النفسية، بهذه التربية على المقاومة والصراع وتحدي الباطل، فتربت نفوسهم على ذلك، وبمثل تلك النفوس ملكوا نصف الأرض في نصف قرن، لأنهم قد ألفوا حياة المغالبة والصراع مع الباطل، بل لقد تمنى شهداؤهم وهم عند الله أن يرجعوا إلى الدنيا، لا لشيء إلا لأجل مغالبة الباطل ومصارعته.

رابعا: مواقف الصحابة بوجه عام.

ولا بأس في هذا الموطن أن نستأنس برواية ابن إسحاق التي يبين فيها صلابة أصحاب الرسول ﷺ في الحق، وشدتهم فيه، وإباءهم قبول الذلة والهوان. فقد قال ابن التين: (وما زال خلق من الصحابة وأتباعهم فمن بعدهم، يؤذون في الله، ولو أخذوا بالرخصة لساغ لهم)[657].

656- سيرة ابن هشام: (**1/298-299**) و: سيرة ابن إسحاق: (ص **184-185**) بإسناد حسن وقال ابن كثير: (هذا إسناد جيد قوي) السيرة النبوية: مكتبة المعارف، بيروت، (**3/82**). وقد روى البخاري قصة إجازة العاص بن وائل لعمر في صحيحه (فتح الباري: (**7/177**) نقلا عن السيرة النبوية الصحيحة لأكرم ضياء العمري. (ص: **179**).

657- فتح الباري: (**7/167**).

قال ابن إسحاق: (وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا صلوا ذهبوا في الشعاب، فاستخفوا بصلاتهم من قومهم، فبينما سعد بن أبي وقاص في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ في شعب من شعاب مكة، إذ ظهر عليهم نفر من المشركين وهم يصلون، فناكروهم، وعابوا عليهم ما يصنعون حتى قاتلوهم، فضرب سعد بن أبي وقاص يومئذ رجلا من المشركين بلحى[658] بعير فشجه، فكان أول دم هريق في الإسلام)[659].

وروى مسلم في صحيحه أن أبا سفيان مر على بلال وسلمان وأجناسهما، فقالوا: (ما أخذت سيوف الله من عنق عدو الله مأخذها)، وذلك لشدة ما أظهر من العداوة للإسلام قبل إسلامه، فقال أبو بكر: تقولون هذا لشيخ قريش وسيدها؟ ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال: "يا أبا بكر لئن كنت أغضبتهم، لقد أغضبت ربك"[660].

وفي هذا الحديث دلالة بينة على أن العهد المكي لم يكن عهد استكانة وذلة، بل كان المستضعفون من الصحابة، يسمعون أئمة الكفر ما يكرهون، ويغضبون لعقيدتهم، ويعادون الملحدين، فما ينسب إليهم من منهج الاستكانة غير صحيح، بل منهجهم منهج إباء وثبات ودعوة وبسالة وعناد على الحق ومصابرة عليه، نعم قد تختلف أشكال هذا العناد وهذه البسالة حسب الضعف والقوة، فقد شرع بالمدينة من ذلك ما لم يكن مشروعا في مكة، ولكن السمة العامة لسيرة القوم هي التمسك بالحق، والثبات عليه دعوة وولاء وبراء وجهادا بحسب الإمكان {وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا} [الفرقان : **52**].

فنخلص من تأمل هذه النماذج المشرقة من العهد المكي أنه عهد بناء أساس الدين، ولا شك أن الصلابة فيه تكون أشد من الصلابة في العهد المدني، لأن دينا لا تبنى أساساته على قاعدة متينة لا يقوى على النهوض بله الظهور، فمن ظنه عهد استكانة وذلة وخنوع، فقد أخطأ الجادة وانحرف عن السواء، فالقوم قد اختلطت عليهم حقيقة هذا العهد الشريف

658- اللحى: العظم الذي على الفخذ، وهو من الإنسان العظم الذي تنبت عليه اللحية.

659- السيرة النبوية لابن هشام: (**1/281-282**).

660- صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة. باب من فضائل سلمان وصهيب وبلال رضي الله تعالى عنهم. (**4/1947** برقم: **2504**).

بمنهج الزعيم الهندي غاندي، فهو سلفهم وقدوتهم لأنه هو الذي جعل شعار سياسته: (لا عنف، ولا مقاومة)[661].

فمبدأ (لا عنف ولا مقاومة)، هو نفس ما دعا إليه محمد عبده من ترك السياسة والاشتغال بالتصفية العلمية والتربية الروحية، وإن اختلفت العبارات لأن حقيقة العبارتين واحدة، وهي ترك المقاومة، والامتناع عن محاولات الدفع عن الحرمة والدين، والاعتياض عن ذلك بالإصلاح العلمي والتربوي، حتى لكأن الجمع بين كل ذلك من ضروب المحال.

وإنما كان هذا المنهج المزعوم ناكبا عن الصراط المستقيم، لأنه يسير في اتجاه معاكس لحقيقة الدين وروح تشريعه، لأن الرسالة الخاتمة الخالدة رسالة ذات طابع توسعي، فهي لا ترضى بترك المسلمين لأداء أمانة نشر الإسلام وتنفيذ أحكامه في سائر الأرض، فكيف ترضى بانحلال عرى الإسلام في أرض الإسلام؟ ولكن ترك المحكم من الأصول يفسد معادلة التغيير والإصلاح، ويوقع الاضطراب في سلم الأولويات، بل يقلب الحقائق فيسقط المأمور ويوجب المحظور، ويوقع كثيرا من الاشتباه في المسلمات بما يحمله من المتشابهات التي إذا عزلت عن المحكمات، أثارت فسادا عريضا، وشللا كبيرا في حركة نهوض الأمة، وزينت لها القعود عن الدفع عن الحرمة والدين.

النقطة الثانية: تقديم الفرد على المتواتر.

تقديم الفرد من النصوص على المتعدد منها عند التعارض، معناه إلغاء المتعدد بالفرد، لذلك يكون الصحيح عكس القضية، بل كان أحمد يقدم المتعدد على الفرد، ولو كان الفرد متأخرا.

قال ابن القيم عن قاعدة الإمام أحمد في هذا الشأن: (إنه يقدم الأحاديث المتعددة على الحديث الفرد عند التعارض، وإن كان الحديث الفرد متأخرا كما قدم في إحدى الروايتين أحاديث تحريم الأوعية[662] على حديث بريدة، لكونها كثيرة متعددة، وحديث بريدة

661- اظ: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. أبو الحسن الندوي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**6**، **1385**هـ- **1965**م، (هامش ص: **82-83**).

662- ففي صحيح البخاري: كتاب الإيمان. باب أداء الخمس من الإيمان. (**1** / **29** برقم: **53**) من حديث ابن عباس وموضع الشاهد منه: ونهاهم عن أربع عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت. وهو عند مسلم: في كتاب=

في إباحتها فرد، وهو متأخر، فإنه قال: "كنت نهيتكم عن الانتباذ في الأوعية، فاشربوا فيما بدا لكم، غير أن لا تشربوا مسكرا" مع أنه حديث صحيح رواه مسلم[663] ولا يعرف له علة)[664].

ولنمثل هنا بقول من قال: لا يجوز صيام يوم السبت مطلقا إلا في الفريضة.

فحديث الصماء بنت بسر أن رسول الله ﷺ قال: "لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض الله عليكم، فإن لم يجد أحدكم إلا لحاء عنبة أو عود شجرة فليمضغه"[665].

=الإيمان. باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ وشرائع الدين. (برقم **17**). ورواه الترمذي في سننه: كتاب الأشربة. باب ما جاء في كراهية أن ينبذ في الدباء والحنتم والنقير. (**4 / 294** برقم: **1868**) عن عمرو بن مرة قال: سمعت زاذان يقول: سألت ابن عمر عما نهى عنه رسول الله ﷺ من الأوعية، أخبرناه بلغتكم وفسره لنا بلغتنا. فقال: (نهى رسول الله ﷺ عن الحنتمة، وهي الجرة. ونهى عن الدباء، وهي القرعة. ونهى عن النقير، وهو أصل النخل ينقر نقرا أو ينسح نسحا. ونهى عن المزفت، وهي المقير. وأمر أن ينبذ في الأسقية). قال أبو عيسى: (وفي الباب عن عمر وعلي وابن عباس وأبي سعيد وأبي هريرة وعبد الرحمن بن يعمر وسمرة وأنس وعائشة وعمران بن حصين وعائذ بن عمرو والحكم الغفاري وميمونة). قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وعلة تخصيص هذه الأربع بالنهي هي أن العهد كان قريبا بإباحة المسكر وهذه الأربع مما يسرع الإسكار إلى النبيذ فيها بخلاف أسقية الأدم فالمسكر لا يخفى فيها زيادة على كونه يشققها غالبا، لذلك لم ينه عنها. فلما طال الزمان واشتهر تحريم المسكر وتقرر في نفوسهم أبيح الانتباذ في كل وعاء شريطة ألا يشربوا مسكرا. وهذا من المبالغة في سد الذريعة إلى المحرم لعظيم مفسدته. وقد قيل إن حديث بريدة هو الذي نسخ تلك الأحاديث. قال الخطابي: القول بالنسخ هو أصح الأقاويل. قال: وقال قوم: التحريم باق وكرهوا الانتباذ في هذه الأوعية. ذهب إليه مالك وأحمد وإسحاق وهو مروى عن ابن عمر وابن عباس). اظ: شرح النووي على مسلم: (**1 / 185-186**) (**159/13**).

663- رواه في عدة مواطن من صحيحه: كتاب الجنائز. باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه. (**65/3**). وكتاب الأضاحي. باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء. (**82/6**). كتاب الأشربة. باب النهى عن الانتباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير وبيان أنه منسوخ وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكرا (**98/6**).

664- إغاثة اللهفان: (**1 / 310**).

665- سنن الترمذي: (**3 / 120** برقم: **744**). كتاب الصوم. باب ما جاء في صوم يوم السبت. وسنن أبى داود. كتاب الصوم. باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم. (**2 / 320** برقم: **2421**).

فهذا حديث فرد، معارض بجملة كثيرة من الأحاديث، يستفاد منها مشروعية صيام السبت، فدل على أن الحديث غير محفوظ، وأنه شاذ. وقد قال أبو داود: قال مالك: هذا كذب[666]. وذكر بإسناده عن الزهري: أنه كان إذا ذكر له النهي عن صيام يوم السبت، يقول: هذا حديث حمصي. وعن الأوزاعي قال: ما زلت كاتما له حتى رأيته انتشر، يعني حديث ابن بسر هذا. وقالت طائفة، منهم أبو داود: هذا حديث منسوخ[667].

قال الحافظ: (ولا يتبين وجه النسخ فيه، ويمكن أن يكون أخذه من كون النبي ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب في أول الأمر، ثم في آخر الأمر قال: "خالفوهم"[668]، والنهي عن صوم يوم السبت يوافق الحالة الأولى، وصيامه إياه يوافق الحالة الثانية، وهذه صورة النسخ)[669].

وعن كريب أن أناسا من أصحاب النبي ﷺ بعثوه إلى أم سلمة، يسألها عن الأيام التي كان رسول الله ﷺ أكثر لها صياما، فقالت: "يوم السبت والأحد" فرجعت إليهم فكأنهم أنكروا ذلك، فقاموا بأجمعهم إليها فسألوها، فقالت: صدق، وكان يقول: "إنهما يوما عيد للمشركين، فأنا أريد أن أخالفهم"[670].

666- سنن أبى داود: (**2 / 321**).

667- سنن أبى داود: (**2 / 320**). وانظر: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود: ابن القيم. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1415**، (**50/7**).

[668]- إن أراد الحافظ بلفظ: "خالفوهم" معناه فإن معناه قد تواتر تواترا معنويا صار به من مقاصد البعثة النبوية، وإن أراد خصوص اللفظ فهو أيضا ثابت في جملة أحاديث منها ما رواه البخاري في الصحيح: كتاب الأنبياء. باب ما ذكر عن بني إسرائيل. (**3 / 1275** برقم: **3275**) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال: "إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم"، وغيرها من النصوص.

669- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**470/2**).

670- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصوم. باب ما ورد من النهي عن تخصيص يوم السبت بالصوم. (**4 / 303** برقم: **8760**). مستدرك الحاكم: كتاب الصوم. (**602/1** برقم: **1593**). المعجم الأوسط: الطبراني. (**4 / 156** برقم: **3857**). وقال: (لا يروى هذا الحديث عن أم سلمة إلا بهذا الإسناد تفرد به بقية). وأخرجه في الكبير: أيضا. (**402/23** برقم: **964**). صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام. باب الرخصة في يوم=

قال الصنعاني: (إنه دال على استحباب صوم السبت والأحد، مخالفة لأهل الكتاب، وظاهره صوم كل على الانفراد والاجتماع)[671].

وقال الشوكاني: (وقد جمع صاحب البدر المنير بين هذه الأحاديث، فقال: النهي متوجه إلى الإفراد، والصوم باعتبار انضمام ما قبله أو بعده إليه، ويؤيد هذا ما تقدم من إذنه ﷺ لمن صام الجمعة أن يصوم السبت بعدها، والجمع مهما أمكن أولى من النسخ)[672].

فلا مناص من اللجوء إلى الجمع بينه وبين حديث عبد الله بن بسر، لأن القول بتحريم صيام السبت إلا في الفرض، فيه تعطيل لجملة طيبة من الأحاديث كحديث أم سلمة، وحديث إباحة سرد الصيام، وحديث صيام داود ﷺ، وحديث صيام الأيام البيض، وغيرها، لأن كل هذا قد يتصادف مع يوم السبت.

وقد تلخصت حجة أحمد في الترخيص في صيام يوم السبت في أن الأحاديث كلها مخالفة لحديث عبد الله بن بسر، وهي أحاديث متواترة على معنى مشروعية إباحة صومه، لذلك ذهب قدماء أصحاب الإمام أحمد إلى القول بأنه إما شاذ وإما منسوخ، وذهب جمهورهم إلى حمل النهي فيه على الانفراد، وهو ما فهموه من كلام أحمد، وقد روى أحمد حديث الصماء[673] أنها دخلت على رسول الله ﷺ يوم السبت، وهو يتغذى، فقال: "تعالي تغذي"، فقالت: إني صائمة، فقال لها: "أصمت أمس؟" قالت: لا. قال: كلي، فإن صيام يوم السبت لا لك ولا عليك"[674][675].

=السبت إذا صام يوم الأحد بعده. (318/3 برقم: 2167). سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام. باب صيام يوم الأحد. (2 / 146 برقم: 2776).

671- سبل السلام. محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. ط:4، 1379هـ/ 1960م، (2 / 172).

672- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. إدارة الطباعة المنيرية، (339/4).

673- مسند أحمد: (8/45 برقم: 27076).

674- قال الهيثمي في مجمع الزوائد (3 / 451): (فيه ابن لهيعة وفيه كلام).

675- اظ: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: ابن تيمية. (ص: 262 وما بعدها).

وأجود الطرق أن تحمل النصوص الدالة على صومه على ما إذا صامه مع غيره، وحديث النهي على صومه وحده، وبهذا تتفق، إلا أن بعضهم رد هذه الطريقة بكون قوله في الحديث "لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم" دليل على المنع من صومه في غير الفرض مفردا أو مضافا، لأن الاستثناء دليل التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كل صور صومه، إلا صورة الفرض، ولو كان إنما يتناول صورة الإفراد، لقال : لا تصوموا يوم السبت إلا أن تصوموا يوما قبله أو يوما بعده، كما قال في الجمعة.

وهذا الرد مردود، لأن قولهم : إن الاستثناء دليل التناول - إلى آخره - فلا ريب أن الاستثناء أخرج صورة الفرض من عموم النهي. فصورة الاقتران بما قبله أو بما بعده أخرجت بالدليل الذي تقدم ، فكلا الصورتين مخرج. أما الفرض: فبالمخرج المتصل. وأما صومه مضافا: فبالمخرج المنفصل، فبقيت صورة الإفراد، واللفظ متناول لها، ولا مخرج لها من عمومه، فيتعين حمله عليها[676].

قال ابن تيمية: (فهذا [أي: حديث الصماء] وإن كان إسناده ضعيفا، لكن تدل عليه سائر الأحاديث. وعلى هذا فيكون قوله: "لا تصوموا يوم السبت" أي لا تقصدوا صيامه بعينه إلا في الفرض، فإن الرجل يقصد صومه بعينه بحيث لو لم يجب عليه إلا صوم يوم السبت، كمن أسلم ولم يبق من الشهر إلا يوم السبت، فإنه يصومه وحده. وأيضا فقصده بعينه في الفرض لا يكره بخلاف قصده بعينه في النفل فإنه يكره، ولا تزول الكراهة إلا بضم غيره إليه، أو بموافقته عادة، فالمزيل للكراهة في الفرض مجرد كونه فرضا، لا للمقارنة بينه وبين غيره، وأما في النفل فالمزيل للكراهة ضم غيره إليه، أو موافقته عادة ونحو ذلك)[677].

676- اظ: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط:**2**، **1369**هـ، (**1/264-265**)؛ و: حاشية ابن القيم: (**7 / 51**).

677- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: ابن تيمية. (ص: **262** وما بعدها).

ويتقوى القول بمشروعية صيام يوم السبت في النفل بشرطه، بمعرفة علة الكراهة في صومه منفردا، فإن أقوى ما قيل فيها: إنها لقصد مخالفة أصحاب الجحيم، لأنه يوم عيدهم وهم يفطرونه، فنخالفهم بصيامه، بدليل حديث أم سلمة فإنه صريح في صيام يوم السبت والأحد، كما هو صريح في تعليل ذلك، حيث قالت: كان يصوم يوم السبت ويوم الأحد أكثر ما يصوم من الأيام. ثم ذكرت تعليله الإكثار من صيام هذين اليومين بقوله ﷺ: "إنهما يوما عيد للمشركين، فأنا أحب أن أخالفهم"[678].

وهذا نص صريح في استحباب صوم يوم عيدهم لأجل قصد مخالفتهم، فإن أم سلمة إنما أخبرت عن هديه، وأخبرت عن أكثر ما كان يصوم من الأيام، فيشرع صومه إذا قرنه بغيره، وقصد به مخالفة أصحاب الجحيم، أو وافق عادة له، ويكره قصده منفردا.

فالنهي عن صيام يوم السبت يخالف نصوصا كثيرة تواترت بمشروعية صيامه، ويخالف قاعدة وأصلا من أعظم أصول الشريعة وهو مخالفة أصحاب الجحيم، فإن النبي ﷺ قرر هذا الأصل فعلا وتركا، واستقرت الملة عليه، فلابد أن يكون النهي عن صيامه، إما ضعيفا، وإما منسوخا، وإما مرجوحا، وإما معمولا به في أحوال دون أحوال، بحيث لا يعود على النصوص والأصول بالإبطال، وهذا الوجه الأخير هو الأشبه والله أعلم.

النقطة الثالثة: تقديم المحتمل على الصريح.

الاحتمالات التي تطرق النصوص كثيرة، منها القوية، ومنها المساوية، ومنها الضعيفة، والمقصود هنا هو بيان أن المتعين من السبل هو تقديم الصريح على المحتمل الضعيف، ويندرج تحت هذا: تقديم القولي على الفعلي، وتقديم ما سيق لأجل المسألة على ما لم يسق لأجلها، فالنصوص التي تنهى عن سفر المرأة دون محرم نصوص كثيرة وصحيحة، وتشديد صاحب الرسالة في هذا الأمر معلوم حتى أسقط الجهاد عن رجل ليحج مع امرأته[679].

678- سبق تخريجه: (ص: **688**).

679- هذه النصوص من الكثرة بمكان تجتمع على معنى واحد هو صيانة المرأة من كل ذرائع الفساد فكل ما كان ذريعة للعبث بالمرأة منع كسفرها دون محرم والخلوة والاختلاط بها ومسها والنظر إليها وخروجها متعطرة وغيرها من الأحكام. وقد سبق تخريج حديث النهي عن سفرها دون محرم: (ص: **539**).

فإهدار كل هذه النصوص مع مقاصدها، وهي صيانة المرأة، وصيانة عرضها ونفسها ومالها، بحجة أن النبي ﷺ قال: "إني لا أخاف عليكم الفاقة، فإن الله ناصركم ومعطيكم حتى تسير الظعينة فيما بين يثرب والحيرة، أكثر ما تخاف على مطيتها السرق"[680]، هو من تقديم المحتمل على الصريح، وهو عين اتباع المتشابه. والقاعدة في هذا وما أشبهه أن الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال[681]، هذا في حالة السلامة من المقاوم، فكيف يؤخذ بها في حالة معارضتها للنصوص التي سيقت لبيان أحكام المسائل؟

النقطة الرابعة: تقديم مسلكي الترجيح والنسخ على مسلك الجمع.

المقرر أن الجمع إذا كان ممكنا فإنه يجب المصير إليه، ويقدم على مسلكي الترجيح والنسخ، لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، لأن كلا منهما وحي من عند الله تعالى. فليس أحد الدليلين بأولى من الآخر، فالجمع بينهما إذا أمكن يكون متعينا لأن فيه العمل بالوحي كله (إلا أن يفضي الجمع إلى تكلف يغلب على الظن براءة الشرع منه، ويبعد أنه قصده، فيتعين الترجيح ابتداء)[682].

وقد يقع الخطأ لا في تقديم المسلكين المذكورين على مسلك الجمع فحسب، بل في الترجيح نفسه تقع الأخطاء، عند الجمود في تطبيق قواعد الترجيح من غير مراعاة أصول روح التشريع، لأن الترجيح معناه تقديم أحد طريقي الحكم لاختصاصه بقوة الدلالة، ورجحان الدليل عبارة عن كون الظن المستفاد منه أقوى، وتفاصيله ليست منحصرة فيما يذكرونه في كتب الأصول؛ فإن ذلك غايته التمثيل والتقريب لا الحصر، وعمدته الكبرى على الفطنة وفقه النفس وحسن تفعيل الأصول بالنظر في جملة الشريعة، لأن القاعدة الكلية فيه أنه متى اقترن بأحد الدليلين المتعارضين أمر نقلي، كآية أو خبر، أو اصطلاحي كعرف أو عادة، عاما كان الأمر أو خاصا، أو قرينة عقلية، أو لفظية، أو حالية، وأفاد ذلك زيادة ظن رجح به[683].

680- مضى تخريجه: (ص: **539**).

681- فتح الباري: (**2/39-40**).

682- المدخل: ابن بدران. (**1 / 396**).

683- اظ: المدخل: ابن بدران. (**1 /395** و:**404**).

فالترجيح بأي طريق كان، إذا كان مؤداه لا يتناسب مع أصول التشريع، ولم يكن محققا لمقصود الشارع من التشريع، كأن يسير في نقيض المقاصد، لم يكن ترجيحا سليما، لذلك فإن في باب التعارض، تتفتق المواهب التي تشبع أصحابها من أصول الشريعة، فأحسنوا التعامل مع المتعارضين من النصوص والأصول، فلم يجمدوا على قواعد الترجيح، بل يراعون روح التشريع في فك المعضلات، والفضل بعد ذلك وقبله لله تعالى يؤتيه من يشاء من عباده وقد قال تعالى: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۞ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} [الأنبياء : **78** ، **79**].

وكم من قاعدة صحيحة في نفسها ولكن توظيفها يكون خطأ، فربما تعارض نصان فرجح بعضهم قاعدة الحاظر مقدم على المبيح، وهي قاعدة صحيحة، لأن الحاظر ناقل عن معهود الأصل، ففيه زيادة حكم، والحكم للزائد، ولكن إعمالها لا يتماشى مع روح التشريع الرباني، لأنه يصادم أصل رفع الحرج مصادمة ظاهرة.

كما قيل في أحاديث النهي عن الشرب من قيام[684] مثلا، فحملها على التحريم، وتقديمها على الأحاديث التي جاء فيها شربه ﷺ قائما[685]، بحيث تخصص أحاديث الجواز

684- من هذه الأحاديث حديث عن أنس ﷺ، أن النبي ﷺ نهى أن يشرب الرجل قائما، فقلت لأنس: فما تقول في الأكل قائما؟ قال: هو أشد. وحديث أبي هريرة قال: إن النبي ﷺ رأى رجلا يشرب قائما، فقال: أيسرك أن يشرب معك الهر؟ قال: لا ، قال: قد شرب معك شر منه: الشيطان. وحديثه أيضا قال: قال رسول الله ﷺ: "لو يعلم الذي يشرب قائما ما يجعل في بطنه لاستقاءه". انظر هذه الأحاديث في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري. (**4** / **340-341**).

685- من ذلك حديث أنس ﷺ أن رسول الله ﷺ دخل على أم سليم وفي البيت قربة معلقة، فشرب من فيها وهو قائم، فقطعت أم سليم فم القربة فكان عندها.

وحديث ميسرة قال: رأيت عثمان ﷺ يشرب قائما، قال: فقلت له: تشرب قائما؟ قال: إن أشرب قائما فقد رأيت رسول الله ﷺ يشرب قائما، وإن أشرب قاعدا فقد رأيت رسول الله ﷺ يشرب قاعدا.

وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يشرب قائما وقاعدا.

وحديث أبي هريرة وقد سئل عن الشرب قائما، قال: يا ابن أخي رأيت رسول الله ﷺ عقل راحلته وهي مناخة وأنا آخذ بخطامها، أو بزمامها واضعا رجلي على يدها، فجاء نفر من قريش، فقاموا حوله، فأتى رسول الله ﷺ بإناء من لبن فشرب وهو على راحلته، ثم ناول الذي يليه عن يمينه، فشرب قائما حتى شرب القوم كلهم قياما. =

بما يشبه حالة الضرورة، إذ النبي ﷺ شرب قائما في الزحام في حجته ﷺ، لا يخلو من حرج ومشقة، فالأولى هو مسلك (الجمع بحمل أحاديث النهي على كراهة التنزيه، وأحاديث الجواز على بيانه، وهي طريقة الخطابي[686] وابن بطال في آخرين. قال الحافظ: وهذا أحسن المسالك وأسلمها وأبعدها من الاعتراض)[687].

ومن أمثلة تفعيل القواعد الأصولية من غير التفات إلى أصول روح الشريعة، ما ذهب إليه بعضهم من تحريم الذهب المحلق على النساء، وقد بين النبي ﷺ إباحته بيانا عاما، ففي حديث علي ﷺ قال: أخذ رسول الله ﷺ حريرا بشماله، وذهبا بيمينه، ثم رفع بهما يديه فقال: "إن هذين حرام على ذكور أمتي، حل لإناثهم"[688].

فقد نص النبي ﷺ في موضع بيان ما يحل وما لا يحل للرجال والنساء على أن الذهب والحرير حل لإناث الأمة، حرام على ذكورها، فقد ذكر هذا في معرض بيان الحلال والحرام. فانعقد الإجماع على ذلك، إذ أم المؤمنين عائشة كانت تلبس خواتيم الذهب[689]،

=وحديث أنس أن النبي ﷺ شرب قائما. انظر هذه الأحاديث في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري. (**4 /338- 340**).

686- الإمام، العلامة، الحافظ، اللغوي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي، الخطابي، صاحب التصانيف. ولد:سنة بضع عشرة وثلاث مائة. وتوفي سنة ثمان وثمانين وثلاث مائة. عني بهذا الشأن متنا وإسنادا. وأخذ الفقه على مذهب الشافعي. قال أبو طاهر السلفي: (إذا وقف منصف على مصنفاته، واطلع على بديع تصرفاته في مؤلفاته، تحقق إمامته وديانته فيما يورده وأمانته، وكان قد رحل في الحديث وقراءة العلوم، وطوف، ثم ألف في فنون من العلم، وصنف، وفي شيوخه كثرة، وكذلك في تصانيفه، منها: شرح السنن). اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**17 / 23**).

687- نيل الأوطار: الشوكاني. (**9 / 68**).

688- سنن ابن ماجه: كتاب اللباس. باب لبس الحرير والذهب للنساء. (**10 / 456** برقم: **3585**).

689- صحيح البخاري: كتاب اللباس. باب الخاتم للنساء. (**5 / 2205**). قال الحافظ ابن حجر: (أما أثر عائشة فقال ابن سعد في الطبقات ثنا عبد الله بن مسلم بن معتب ثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن أبي عمر سألت القاسم بن محمد قلت إن ناسا يزعمون أن رسول الله ﷺ نهى عن الأحمرين المعصفر والذهب فقال: كذبوا والله لقد رأيت عائشة تلبس المعصفر وتلبس خواتيم الذهب). تغليق التعليق على صحيح البخاري: ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي. المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، الأردن، ط:**1**، **1405**هـ، (**5 / 71**).

ولا منكر عليها من الصحابة، والإجماع إنما انعقد على نصوص الحل للإناث دون الرجال فهو إجماع استقرائي لأننا لم نعلم لها مخالفا.

وقد أخطأ من أحدث القول بتحريم الذهب المحلق على النساء، لأن حل الذهب للنساء ثابت بهذا الحديث وبغيره من الأحاديث، وهي أحاديث وقع الإجماع على مضمونها من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا قائل بالتفريق بين المحلق وغير المحلق، فهو قول محدث، فلو وجدنا الصحابة مختلفين في بعض مسائل التحلي بالذهب، ما وجدنا هذا القول، أي أننا لو تساهلنا وقلنا بوجود صحابي يقول بتحريم الذهب على النساء، فهو تحريم مطلق، أما هذا التفريق فلا قائل به من الصحابة، وإذا اختلفوا على قولين لم يجز إحداث قول ثالث.

وقد نبهنا إلى خطورة أخذ النص الفرد، وتقديمه على النص الذي عليه العمل، أو على الذي تواتر معناه، وبينا أن طائفة من المشتغلين بالحديث، لا يحسنون تفعيل قواعد الأصول، فيأتي إلى الأحاديث في هذا الباب، فيطبق قاعدة حمل المطلق على المقيد من غير مراعاة عمل السلف الصالح، ولا سياقات النصوص، فلا ينظر إلى هذه الاعتبارات فيحدث مثل هذه الأقوال.

روى أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (أن امرأة أتت رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها، وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب، فقال لها: "أتعطين زكاة هذا؟" قالت: لا، قال: "أيسرك أن يسورك الله بهما سوارين من نار"، قال: فخلعتهما فألقتهما إلى النبي ﷺ، وقالت: هما لله ﷻ ولرسوله)[690].

وروى أبو داود عن أم سلمة قالت: (كنت ألبس أوضاحا من ذهب، فقلت: يا رسول الله أكنز هو؟ فقال: "ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكيَ، فليس بكنز"[691].

690- سنن أبي داود: كتاب الزكاة. باب الكنز ما هو؟ وزكاة الحلي. (**95/2** برقم: **1563**). سنن النسائي. كتاب الزكاة. باب زكاة الحلي. (**5 / 38** برقم: **2479**).

691- سنن أبي داود: كتاب الزكاة. باب الكنز ما هو وزكاة الحلي. (**95/2** برقم: **1564**).

وعلق البخاري: (وكان على عائشة خواتيم ذهب)[692].

والزعم بأن هذا كان قبل التحريم، يقال فيه: إن التحريم ليس بثابت أصلا. وأيضا لا دليل على هذه الدعوى، وعمل الصحابة قاطع للنزاع في المسألة.

وقد حمل الفقهاء الأحاديث التي توهم المنع من الذهب بالنسبة للنساء على محامل عديدة، كالإكثار منه أو عدم تأدية زكاته، أو المفاخرة به، أو غيرها، لأن ألفاظها عامة تزهد في الذهب مطلقا محلقا كان، أو غير محلق[693]. أما حديث النهي عن لبس الذهب إلا مقطعا[694] فلا يصح، ولو فرض صحيحا، فقد حمله المحققون كابن تيمية ابن القيم وغيرهما على الرجال دون النساء[695].

والمقصود بيان أن أحاديث تحريم الذهب على الرجال وحله للنساء أحاديث صريحة لا تحتمل التأويل، جرى عليها العمل، لا سيما حديث علي ﷺ، فقد قيل في معرض البيان العام للحكم الشرعي، وقد تأيد بفعل عائشة من غير نكير من أحد، وعلى ذلك انعقد الإجماع، قال ابن تيمية: (إن الذهب والفضة يباح للنساء بالاتفاق)[696].

أما الأحاديث الأخرى فهي بين ضعيف، أو مؤول، تعامل معه العلماء بأنواع من التأويل، لرده إلى المحكم الصريح الذي جرى عليه العمل، وفهمه على مقتضاه. أما التفريق بين المحلق وغير المحلق، فلا أعلم قاله فقيه من فقهاء المسلمين. والمقصود أن الإعراض عن المحكم الصريح الذي جرى عليه عمل السلف، إلى الضعيف، أو المحتمل، هو من السبيل الناكبة، وإن كان صاحبه معذورا ومأجورا.

692- سبق تخريجه: (ص: **694**).

693- اظ: جامع أحكام النساء: مصطفى العدوي. دار ابن عفان، القاهرة، ط:**1**، **1420**هـ/**2000**م، (**445/4** وما بعدها).

694- سنن أبى داود: (**4 / 93** برقم: **4239**) قال: حدثنا حميد بن مسعدة حدثنا إسماعيل حدثنا خالد عن ميمون القناد عن أبى قلابة عن معاوية بن أبى سفيان أن رسول الله ﷺ نهى عن ركوب النمار وعن لبس الذهب إلا مقطعا. قال أبو داود: (أبو قلابة لم يلق معاوية).

695- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**64/25**).

696- م.ن: (**64/25**).

وقد مهدنا القول بأن الجمع بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر، إذا أمكن فإنه يكون متعينا، لأن فيه العمل بالوحي كله، إلا أن يفضي ذلك الجمع إلى تكلف يغلب على الظن براءة الشرع منه، ويبعد أنه قصده فيتعين الترجيح ابتداء[697]، والجمع بطريقة التفريق بين المحلق وغير المحلق، تأباه النصوص المحكمة، ويأباه عمل السلف فمن بعدهم، وهو غير متناغم مع أصول روح التشريع، لأن الشارع لا ينهى عن فعل، ثم يسمح بما هو أعظم منه، فالشارع لا ينهى عن خاتم من ذهب للمرأة، ثم يسمح لها بقنطار غير محلق. والله أعلم.

خلاصة هذا المبحث.

ونخلص من كل ما تقدم في هذا المبحث الثاني، أن ما تناولناه في المبحث الأول من مباحث تتعلق بأساليب الكلام لا يكفي بمفرده لفهم المقصود من الكلام؛ فما قاله الشاطبي من أن من (انتهى إلى درجة الغاية في العربية، كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة)[698]، لا يصح إطلاقه، ويحمل على من تحقق بشروط الاستحقاق في الاجتهاد، وبدليل أن الصحابة لم يكونوا كلهم علماء، فتعين أن العلم بالأساليب اللغوية، ليس إلا مرحلة من مراحل استجلاء روح التشريع، ولأن الأسلوب الكلامي قد يكون معارضا بجملة عقبات تمنع الإفادة منه إلا على شروط.

ولا يوجد أمثل من طرائق الفقه الشرعية للإفادة المثلى من أساليب الكلام، وذلك بإخراجها من الأسلوب النحوي البحت، إلى أسلوب الشريعة وعرفها ومعهودها في معاني الألفاظ والأساليب، وهو ما حاولنا تجلية حقائقه في المبحث الثاني.

ذلك لأن روح التشريع غايته السؤال عن إرادة المشرع بصيغة ماذا أراد؟ بينما أساليب الكلام غايتها السؤال عن قوله بصيغة ماذا قال؟ وفرق كبير بين ماذا قال؟ وماذا أراد؟ لأن القول قد لا يترجم بالضرورة عن الإرادة، بل قد يترجم على النقيض منها، ففي حادثة المرأتين اللتين ذهب الذئب بابن إحداهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت.

697- المدخل: ابن بدران. (**1 / 396**).

698- الموافقات: الشاطبي. (**4 / 115**).

وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك. فتحاكمتا إلى داود ﷺ فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله هو ابنها فقضى به للصغرى[699]. فاعترفت بالقول، وكانت إرادتها على خلاف قولها ونقيضه، فحكم لها.

فلو كانت الأساليب اللغوية وحدها تفي بالغرض، الذي هو معرفة الإرادة من الكلام، لما كان بعض الناس أفقه للكلام من بعض، لذلك كررنا القول بأن الأسلوب الصرف، لا يكفي وحده لاستجلاء روح التشريع وحقيقته ولبابه، والذي يفي لنا بالعلم بالإرادة هو طرائق الفهم، إذا ضمت إلى الأساليب اللغوية.

وقد أنكر الله تعالى على من لم يفقه كلامه، وإن كان ربما فهمه بحسب الأسلوب اللغوي، فقال عز من قائل: {فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا} [النساء : **78**]، (فذم من لم يفقه كلامه، والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا، تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم)[700].

وتأمل قوله تعالى: {وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ} [الأنفال : **23**]، فهم قد سمعوا مباني ألفاظه، دون حقيقة الكلام الذي ينفع سماعه (فإن الكلام له لفظ ومعنى، وله نسبة إلى الآذان والقلب وتعلق بهما، فسماع لفظه حظ الأذن، وسماع حقيقة معناه ومقصوده حظ القلب، فإنه سبحانه نفى عن الكفار سماع المقصود، والمراد الذي هو حظ القلب، وأثبت لهم سماع الألفاظ الذي هو حظ الأذن)[701].

فتبين أن طريقة فهم النصوص في إطار نصوص أو أصول أخرى، والطريقة التعامل معها وهي بإزاء ذلك، هي الطريقة المثلى للفقه عن الله تعالى ورسوله ﷺ، لذلك كان النص

[699]- سبق تخريجه: (ص: **4**).

[700]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1 / 219**).

[701]- مدارج السالكين: ابن القيم. (**1 / 43**).

الذي يفيد المقصود ليس هو مجرد المباني اللفظية، بل لا بد من النظر إلى استعمال صاحب الشريعة له، ولا بد أيضا من النظر إلى فهم السلف للنصوص، ولا بد من مراعاة سياقاتها، وأسباب نزولها وورودها، وعموماتها المعنوية واللفظية، وضمها إلى نصوص وأصول أخرى، ليحصل التناغم في مقصود الشارع.

ثم حسن التعامل معها وهي بإزاء الكليات، مما يتطلب الخبرة بمراتب الأصول في الحالات العادية، وفي حالة طروء الاقتضاءات التبعية، فإن الإخلال بهذا الميزان الشريف يخرج عن الصراط المستقيم في الفقه عن الله ورسوله ﷺ، ويوغل في الطرق الناكبة عنه، ويتجلى ذلك في الأقوال الشاذة، بل الأقوال الخارجة عن دائرة حدود اختلاف المصلين. وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

الباب الثاني:

الأصول التي عليها مدار التطبيق.

وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: أصل تحقيق المناط.

الفصل الثاني: أصل اعتبار مآلات الأفعال.

تمهيد الباب الثاني.

بعدما حققنا الأصول التي عليها مدار التشريع، وبينا كونها من لباب نظرية روح التشريع، وبينا طريقة التعامل معها لتحصيل المطلوب، نأتي الآن بتأييد الله تعالى وحسن توفيقه إلى ذكر الأصول التي عليها مدار التطبيق، فنحقق القول فيها، ونحررها، ونبين كونها من لباب نظرية روح التشريع. فأقول وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

للأحكام الشرعية حالتان:

حالة كونها أحكاما نظرية، وحالة كونها أحكاما تطبيقية واقعية.

أما كونها أحكاما نظرية فلها أيضا حالات:

إما أن تعلم من نص أو ظاهر. ولا تحتاج هنا إلى كبير اجتهاد، وما كان فيها منه فهو اجتهاد في إطار النص.

وإما أن تعلم من طريق الاستنباط، وهو باب واسع، يندرج فيه لحظ الاستدلال برمته، نحو: الأوصاف والمصالح والتعارض والترجيح وهلم جرا.

وأما كونها أحكاما عملية فلها أيضا حالات:

إما أن تكون في حالة الاختيار: بحيث ينزل الحكم على الواقع من غير أن يحتف بالواقع ما يمنع من ذلك من الاقتضاءات التبعية.

وإما ألا تكون كذلك، بحيث يظهر في الواقع ما يمنع من إنفاذها، أو يؤدي إنفاذها إلى مفاسد تربو على مصلحة التنفيذ، أو يفوت مصالح تربو على مصالح التنفيذ. فيعمل هنا -لمعرفة ذلك- اجتهاد في التنزيل، كما أعملنا في الشق الأول اجتهادا في الاستنباط.

فتبين أن الأحكام الشرعية ليست كلها اجتهادية -سواء الاجتهاد النظري أو التطبيقي- بل هناك أحكام كثيرة تعلم مباشرة من النصوص وتنزل مباشرة على الواقع.

وأن هناك أحكاما شرعية تعلم بالاجتهاد والنظر والاستدلال، ويحتاج تنزيلها إلى الواقع إلى اجتهاد ونظر وموازنة بين الإقدام على الفعل، أو الإحجام عنه.

وهناك أحكام شرعية معلومة بالنص، ولكن تحتاج إلى اجتهاد تنزيلي لتحقيق المصلحة من تشريعها.

وهناك أحكام اجتهادية تنزل على الواقع، دونما حاجة إلى اجتهاد في ذلك التنزيل.

ومن الحالتين يتبين لنا أن الاجتهاد نوعان: اجتهاد استنباطي واجتهاد تنزيلي.

فالأول يسري في الأصول التي عليها مدار التشريع، والثاني يسري في الأصول التي عليها مدار التطبيق. وكما للأول شروط ومعايير، كذلك للثاني أيضا شروط ومعايير، وكما أن الأول مطلوب لتحصيل الحكم الشرعي، كذلك الثاني مطلوب لتنزيل الحكم الشرعي؛ فهما ركنا الفتوى كما قال ابن القيم[1].

والكلام وإن كان مطلوبا لنوعي الاجتهاد لتصور المسألة محل البحث تصورا كاملا إلا أننا لما تكلمنا عن الاجتهاد الاستنباطي في الباب الأول بما يخدم المسألة محل البحث، تعين في هذا الموطن التركيز على الكلام في الاجتهاد التنزيلي.

وهذا الاجتهاد التنزيلي له قواعد وأصول يقوم صرحه عليها، ولكن يمكن جمع شتات هذه الأصول في أصلين عظيمين ترجع إليهما كل الأصول وهما: أصل تحقيق المناط، وأصل النظر في مآلات الأفعال.

وليكن الكلام أولا عن الأصل الأول وهو تحقيق المناط بعون الله تعالى وحسن تأييده.

1- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**1/87**-88).

الفصل الأول:
أصل تحقيق المناط.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دلالة أصل تحقيق المناط على روح التشريع بوجه عام.

المبحث الثاني: دلالة أصل تحقيق المناط على روح التشريع تفصيلا.

الفصل الأول: تحقيق المناط.

بين يدي الفصل.

التحقيق لغة.

قال ابن منظور: (حق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقا، صار حقا وثبت. قال الأزهري[2]: معناه: وجب يجب وجوبا، وحق عليه القول، وأحققته أنا، وفي التنزيل: {قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ} [القصص : 63]، أي ثبت ... وقوله تعالى: {وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ} [الزمر : 71]، أي: وجبت وثبتت. وحقه يحقه حقا، وأحقه، كلاهما أثبته وصار عنده حقا لا يشك فيه ... وحق الأمر يحقه حقا، وأحقه كان منه على يقين، تقول: حققت الأمر وأحققته، إذا كنت على يقين منه)[3].

فمادة التحقيق تدور على معنى الإثبات، لذلك قال المناوي: (التحقيق: إثبات المسألة بدليلها)[4].

المناط لغة.

قال ابن منظور: (ناط الشيء ينوطه نوطا علقه. والنوط ما علق، سمي بالمصدر.

قال سيبويه: وقالوا: هو مني مناط الثريا، أي: في البعد. وقيل: أي بتلك المنزلة، فحذف الجار وأوصل، كذهبت الشام، ودخلت البيت. وانتاط به تعلق ... وكل ما علق من شيء فهو نوط. والأنواط المعاليق)[5].

2- العلامة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي اللغوي الشافعي. ارتحل في طلب العلم بعد أن سمع ببلده من:الحسين بن إدريس وعدة. وسمع ببغداد من أبي القاسم البغوي وغيره. كان رأسا في اللغة والفقه. ثقة، ثبتا، دينا. له كتاب (تهذيب اللغة) المشهور، وغيره. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (16 / 315).

3- لسان العرب: ابن منظور. (10 / 49).

4- التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي. ت:محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط:1، 1410هـ، (1 / 164).

5- لسان العرب: ابن منظور. (7 / 418).

فالمَنَاط: هو ما نِيط به الشيء، لذلك يقال: نُطت الحبل بالوتد، أَنُوطه نَوْطًا إذا علقته، وانتاط تعلق، والأنواط المعاليق. وهذا مَنُوط به معلق.

قال الطوفي: (المناط ما نيط به الحكم، أي علق به، وهو العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل، يقال: نطت الحبل بالوتد، أنوطه نوطا، إذا علقته، ومنه ذات أنواط: شجرة كانوا في الجاهلية يعلقون فيها سلاحهم)[6].

المناط اصطلاحا.

المناط عند الأصوليين العلة، فقولهم: الاجتهاد في مناط الحكم، معناه: الاجتهاد في علته، إما في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه[7]، فالعلة هي مناط الحكم[8].

معنى تحقيق المناط كمركب إضافي.

تحقيق المناط، هو تثبيته في الخارج، وسواء كان هذا المناط علة، أم قاعدة، أم منهجا لحالة عامة تستدعي التفعيل والمعالجة.

فلا وجه لحصره في جانب الأقيسة والقواعد، بل هو أعم من ذلك، لأنه لفظ لم يرد في الكتاب والسنة، وإنما عبر به أهل الاصطلاح، ولا ينبغي على هذا أن يحدوا من اتساعه وشموله الذي استفيد من المعنى اللغوي، لا سيما بعدما ما تبين أنه لغة ما نيط به الشيء، فيكون أعم من اصطلاح اصطلحت عليه طائفة، لا سيما وقد رأينا اتساعه في القرآن والسنة ولكن دون استعمال المصطلح المخصوص.

وهل تصرفات النبي ﷺ في باب الدعوة والإصلاح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا من باب تحقيق المناط؟ فكان يستعمل أليق الأساليب امتثالا لأمر مولاه: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل : **125**]، فكان من الحكمة تنزيل ما يليق بكل حالة من الأحكام، وإن تشابهت في بعض الأحيان مراعاة لمناط كل حالة، وما القواعد الشرعية الشريفة كقاعدة سد الذرائع، والمنع من

6- شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**235/3**).

7- اظ: قواعد الفقه: محمد البركتي. (**1** / **509**).

8- اظ: روضة الناظر: ابن قدامة. (**1** / **276**).

الحيل، واعتبار المآلات، والموازنات المصلحية، ونحوها، في حقيقتها إلا إيغالا في البحث عن المناط الحقيقي لتنزيل الأحكام عليه.

وبناء على هذا يمكننا القول بتوفيق الله تعالى: إن تحقيق المناط على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: مناط يتعلق بالقياس: وهو أن يعرف علة حكم ما، في محله بنص أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع[9].

الضرب الثاني: مناط يتعلق بالقواعد: وهو أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها، أو منصوص عليها، وهي الأصل، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع[10].

الضرب الثالث: مناط يتعلق بالتنزيل العملي العام[11]، وكان يمكن إدراجه في القسم الثاني، ولكن نظرا لعظيم أهميته، ارتأيت إفراده بالبحث.

ومن هذا الاتساع، يأخذ أصل تحقيق المناط مكانه المرموق في أولويات النظرية محل البحث.

9- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (3/ **235**).

10- اظ: م.ن: (**3**/ **235**).

11- ذكر عبد الرحمن زايدي ما يشبه الضرب الثالث في كتابه: "الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي"، دار الحديث، القاهرة، **1426**هـ/**2005**، (ص: **184-187**).

المبحث الأول: دلالة تحقيق المناط على روح التشريع بوجه عام.

وتظهر دلالة تحقيق المناط على روح التشريع إجمالا في عدة نقاط، يمكن أن نتناولها في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أن تحقيق المناط أصل اجتهادي مأمور به، لا تنقطع الحاجة إليه.

المطلب الثاني: أن تحقيق المناط أهم أصل عليه مدار تنزيل الأحكام، لغنائه بالقواعد التي تعين على حسن التنزيل.

المطلب الثالث: أن تحقيق المناط أصل مرن تختلف آثار الخطأ فيه، وآثار الحكم عليه بحسب الأحوال.

المطلب الأول: أن تحقيق المناط أصل اجتهادي مأمور به، لا تنقطع الحاجة إليه.

وذلك لثلاثة أسباب نعقدها في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أن تحقيق المناط اجتهاد في وجود العلة. وهو تحقيق المناط بالمعنى الضيق.

إن الاجتهاد في العلة الشرعية المتعلقة بالأقيسة، هو: إما بتحقيق المناط، أو تنقيحه، أو تخريجه[12].

المسألة الأولى: تحقيق المناط.

أما تحقيق المناط، فإن المتأمل في حقيقته يدرك إدراكا تاما أنه من لباب النظرية بالموقع المرموق، وذلك بأنه الأصل الذي يعول عليه عند تنزيل أحكام الشريعة الإسلامية على أرض الواقع، من خلال تبيّن الوقائع والأفراد، التي تصلح لتنزيل الحكم الشرعي عليها، ولكنه هنا مناط في أضيق مجالاته.

قال ابن قدامة المقدسي: (ما عرفت علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده)[13].

وقال الآمدي: (هو النظر في معرفة العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط)[14].

وظاهر للعيان أن هذا النوع من تحقيق المناط ما هو إلا قياس، لأنه يبحث عن وجود العلة المنصوصة أو المجمع عليها في الفرع، لتعدية حكم الأصل إليها، وندرك هذا أيضا مما سبق بيانه أن المناط هو العلة، فتحقيقه هنا هو محاولة تثبيته في الفرع، وتحقيقه فيه، ليساوي الأصل في الحكم.

12- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (3/ 235).

13- روضة الناظر: ابن قدامة المقدسي. ت: د/عبد العزيز السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط:2، 1399هـ، (1/277).

14- الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي. (3/335).

وبمجرد العلم بأنه قياس ترتسم مسألة النزاع في شرعية القياس من منكريه ومثبتيه في الأذهان تلقائيا، مما يؤدي بالضرورة إلى القول بأن هذا النوع من تحقيق المناط ليس مجمعا عليه، بل يجري فيه النزاع الذي جرى في القياس.

فالظاهرية الذين ينكرون القياس يكون معنى مذهبهم أن العلة الموجودة في الأصل لا تتعدى إلى غيره، فهي علة قاصرة، بل حكم الفرع يكون مسكوتا عنه، فيطلب من جهة أخرى لأن القياس ليس بحجة شرعية.

وبينما يجتهد الجمهور في إثبات مسالك العلة، لتنظيم وتسهيل تحقيق المناط، يبعد الظاهرية النجعة، فينكرون مفهوم الموافقة وقياس الأولى، مما يدلك أنه لا مكان لتحقيق المناط بهذا المعنى عندهم، ولا لما هو أولى منه مما عده طائفة من العلماء من الدلالات اللفظية لا القياسية[15].

المسألة الثانية: تنقيح المناط.

أما تنقيح المناط: وهو النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية، فالتنقيح هو التخليص والتهذيب لغة، تقول: نقحت العود نقحا من باب نفع، نقيته من عقده، ونقحت الشيء خلصت جيده من رديئه، ونقحت العظم استخرجت ما فيه من مخ، ونقحت بالتشديد مبالغة وتكثير، وتنقيح الكلام من ذلك[16]، فيقال: تنقيح الشعر: تهذيبه. يقال: خير الشعر الحولي المنقح[17].

15- قد سبقت الإشارة (ص: **336**) إلى أن مفهوم الموافقة في معنى النص فهو من الدلالة اللفظية لا القياسية خلافا للشافعي، ورغم أن دلالته على ثبوت الحكم للمسكوت عنه قطعية إلا أن الظاهرية أنكروه.

16- اظ: المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي. المكتبة العلمية، بيروت، (**2 / 620**).

17- اظ: مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي. (**1 / 281**).

واصطلاحا هو: إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها، لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة[18].

قال ابن تيمية في بيان حقيقته: (أن ينص على حكم أعيان معينة، لكن قد علمنا أن الحكم لا يختص بها، بل يتناولها وغيرها، فيحتاج أن ينقح مناط الحكم، أي: يميز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه، فالصواب في مثل هذا أنه ليس من باب القياس لاتفاقهم على النص، بل المعين هنا نص على نوعه، ولكن يحتاج إلى أن يعرف نوعه، ... كما قال له الأعرابي إنه وقع على امرأته، ولو وقع على سريته لكان الأمر كذلك. وكما قال الآخر: رأيت بياض خلخالها في القمر فوثبت عليها، ولو وطئها بدون ذلك كان الحكم كذلك)[19]، فإنه من المعلوم لجميع العلماء أن حكم النبي ﷺ ليس مخصوصا بتلك الأعيان، بل يتناول ما كان مثلها، لكن يحتاجون إلى معرفة مناط المشترك الذي به علق الشارع الحكم.

قال الطوفي عن حديث الأعرابي الذي جامع زوجته في نهار رمضان: (وإنما قلنا: إن هذه الأوصاف لا أثر لها لعدم مناسبتها، إذ الوصف الذي تظهر مناسبته كونه وقاع مكلف هتكت به حرمة عبادة الصوم المفروض أداء؛ وما سوى ذلك من التعيينات والأوصاف لاغ)[20].

قال ابن تيمية: (وحينئذ هذا يتعلق باجتهاد الناس واستدلالهم، وما يؤتيهم الله من الفقه والحكمة والعلم، وأحق الناس بالحق من علق الأحكام بالمعاني التي علقها بها الشارع، وهذا موضع تفاوت فيه الناس)[21]. وقد حكى ابن تيمية إنكار تنقيح المناط عمن يقولون القياس كله باطل، فينكرونه كما ينكرون قياس الأولى وفحوى الخطاب والعلة المنصوصة، ويرجعون إلى العموم واستصحاب الحال[22].

18- اظ: شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**237/3**).

19- مجموع الفتاوى: (**330/22** وما بعدها)؛ و: العقل والنقل: دار الكنوز الأدبية، (**40/4**).

20- شرح مختصر الروضة: (**239/3**).

21- الفتاوى الكبرى. ابن تيمية. ت: حسنين محمد مخلوف. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1386**هـ، (**516/2**).

22- اظ:العقل والنقل: (**40/4**).

المسألة الثالثة: تخريج المناط.

أما تخريج المناط: وهو النوع الثالث من أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية، فإن التخريج لغة، هو الاستخراج والاستنباط[23]، وهو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى وصف مناسب في نظر المجتهد بالسبر والتقسيم[24].

فإذا رأينا الشارع قد نص على حكم، ولم يتعرض لعلته، قلنا: هذا حكم حادث لا بد له بحق الأصل من سبب حادث، فيجتهد المجتهد في استخراج ذلك السبب من محل الحكم، فإذا ظفر بوصف مناسب له، واجتهد، ولم يجد غيره، غلب على ظنه أن ذلك الوصف هو سبب ذلك الحكم.

مثاله: تعليل حرمان القاتل من الميراث بمعارضته بنقيض مقصوده من تعجيل الإرث، حتى يقيس عليه حيازة المبتوتة لميراثها معارضة للمطلق بنقيض مقصوده[25].

وتوضيحا للفرق بين أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية، فإن تحقيق المناط هو بيان وجود علة الأصل في الفرع، وأما تنقيح المناط وتخريجه فالفرق بينهما أن في تنقيح المناط، الأوصاف مذكورة في النص، فنعين من جملتها وصف التعليل، بينما هذه الأوصاف غير مذكورة في تخريج المناط، فنستخرج العلة غير المذكورة بالاجتهاد[26].

قال الشيخ رشيد الدين الحواري: (العلة في هذه المواضع: كل ما جعله الشرع أمارة معرفة لثبوت الحكم، ثم كونه معرفا في تحقيق المناط يعرف بنص أو إجماع، وفي تنقيح المناط بالسبر والتقسيم، وفي تخريج المناط بالاجتهاد)[27]، فتخريج المناط هو الاجتهاد

23- شرح مختصر الروضة: الطوفي. (**3/242**).
24- اظ: م.ن: (**3/242**).
25- اظ: م.ن: (**3/243**).
26- اظ: م.ن: (**3/243** -**244** باختصار).

27- م.ن: (**3/244**).

القياسي الذي تنازع فيه العلماء، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين خلافا للظاهرية والنظام[28].

فالاجتهاد في تحقيق العلة، سواء المنصوصة أو المجمع عليها أو المستنبطة هو عملية ضيقة تتعلق بالقياس الأصولي، وهو ذو فائدة، ولكنها فائدة مهما عظمت، تبقى غير موفية بالمطلوب، لأنه مهما اتسع فهو يبحث في إطار تنزيل العلة على الفرع لإلحاقه بحكم الأصل.

فهو من جهة نظري وليس عمليا، لأن قصارى الاجتهاد فيه محاولة إثبات حكم الأصل في الفرع، ولا تعلق لذلك من قريب ولا من بعيد بقضية تنزله على الواقع، وبعبارة أوضح: لو فرض تحقق العلة في الفرع، لكان غاية ما في الأمر، أن يكون للفرع حكم الأصل، أما تنزيله على الواقع، فهو في هذه القضية كحكم الأصل، تحكمه قواعد غير قواعد إثبات الأحكام نظريا، بل تحكمه أصول التطبيق التي منها تحقيق المناط المتعلق بالقواعد.

وهذا المنزع هو الذي جعلني متوقفا من موقف ابن تيمية من تحقيق المناط بالمعنى الأول الذي نحن بصدد تقريره، فإنه يتردد بخلدي أنه لا يراه من تحقيق المناط وكأنه يحصر تحقيق المناط في النوع الثاني الذي يتعلق بإدخال القضايا المعينة في الأحكام الكلية العامة، والذي أوقعني في هذا التردد هو قوله عن هذا الثاني: (وهذا هو الذي يسمى تحقيق المناط)[29] ، وبعد بيانه، ذكر ما هو كالصريح في نفيه عن الأول، فقال: (ومن الناس من يظن أن العلة المنصوصة هي المسماة بتحقيق المناط، وهي داخلة فيه، وليس كذلك، فإن هذه فيها نزاع)[30].

28- اظ: م.س: (**245/3**).

29- العقل والنقل: (**40/4**).

30- م.ن: (**40/4**).

ومن جهة أخرى، فإن القياس ليس موضوعه القواعد الكلية، فتحقيق المناط أعم من القياس الأصولي[31]، لأنه لا يتأتى دخول تحقيق المناط المتعلق بالقواعد والأصول في جملة القياس، وهو نقص ظاهر.

ولو تساهلنا في تحقيق المناط المتعلق بالقياس، لكان قسما من أقسام تحقيق المناط، ولعله أضعفها أثرا في الناحية التطبيقية.

الفرع الثاني: أنه اجتهاد في معرفة مواقع تنزيل الأحكام والقواعد، وهو تحقيق المناط بالمعنى الواسع.

ومبدأ الكلام في المسألة تَرَتَّبَ على كلام الخطابي في مسألة القياس والاعتبار في الأحكام الشرعية، وأن الكتاب والسنة لم يستوفيا بيان جميع ما يحتاج إليه الناس نصا. فمن هنا ظهرت قيمة تحقيق المناط الذي بحسن التحاكم إليه، تسد هذه الثغرة، ويزول إشكال وفاء النصوص بالأحكام الشرعية، فكأن تحقيق المناط هو وسيلة ذلك، لذلك أطبق عليه العلماء.

فتحقيق المناط متعلق بخطاب الشارع العام الشامل، وهو مستوعب لجميع الأحكام لمن أحسن الرد إليه، كما أن الاعتبار الصحيح وهو قياس التمثيل حق موافق للخطاب العام، وكلاهما من دلائل الله تعالى على الأحكام، ولا يمكن تناقضهما.

وقد بينا قبلا أن الناس في القياس بين إفراط وتفريط، فطائفة تعتمد على القياس اعتمادا كبيرا، لظنها أن النصوص لا تفي بأكثر أحكام الحوادث. وطائفة ترد القياس كله حتى تنقيح المناط وقياس الأولى وفحوى الخطاب والعلة المنصوصة، ويعتاضون عن ذلك بتوسيع القول بالعموم واستصحاب الحال.

31- اظ: شرح مختصر الروضة: (**236/3**).

وكلا الطائفتين مخطئة، فالأولى بخست النصوص حقها، وقصرت في معرفة قيمتها الاستدلالية، وما في فهمها من الكنوز والنفائس، التي لا تَخلَق على كثرة الرد، واعتاضت عن هذه النفائس، بالأقيسة الطردية الضعيفة، أو بتقليد غير المعصوم.

أما الطائفة الثانية فوسعت القول بالعموم، والاستصحاب، ونفي الحكم لعدم دليله، مع توافر الدلالات المعنوية، ولكنها لم ترها شيئا، لذلك فرقت بين ما جمعه الله تعالى، وجمعت بين ما فرقه الله تعالى، جمعا وفرقا لا يصدر عن عاقل، فضلا عن نبي معصوم.

فالجمود على ظاهر النص، مع الإخلال بفهم معنى النص، والقصور به عن اتساعه وشموله وإيمائه وإشارته وتنبيهه، وسلب محاسن الشريعة وحكمها ومعانيها، يوقع كل ذلك في الشذوذ من الأقوال المنافية للعدل والحكمة والبر والرحمة والإحسان، وهو أمر ينزه عنه عقلاء بني آدم، فكيف يلصق بالشريعة الحكيمة[32].

هذا باختصار موقف الطوائف من القياس إلا أنهم في تحقيق المناط لا يختلفون لعظم الضرورة إليه.

قال ابن قدامة المقدسي: (أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها ويجتهد في تحقيقها في الفرع)[33].

قال الشاطبي: (لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ} [الطلاق : **2**]، وثبت عندنا معنى العدالة شرعا، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة)[34].

32- اظ: درء التعارض: (**40/4**؛ وما بعدها).

33- روضة الناظر: ابن قدامة. (**277/1**).

34- الموافقات: (**89/4**؛ وما بعدها باختصار).

ثـم ذكـر الـشاطبي أن النـاس في العدالـة طرفـان وواسـطة: طـرف أعلـى في العدالـة، وطرف على عكسه، وواسطة بينهما لا تنحصر مراتبها، لا بد من الاجتهاد لإلحاقها بأحد القسمين، وهو اجتهاد في تحقيق المناط[35].

ثم قال الشاطبي: (فالحاصل، أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، فإن العامي إذا سمع في الفقه، أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا، من غير جنس أفعال الصلاة، أو من جنسها، إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في الصلاة زيادة، فلابد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تحقق له قسمها، تحقق له مناط الحكم، فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته)[36].

قال ابن تيمية: (فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء، وهو ضروري في كـل شريعة، فإن الشارع غاية ما يمكنه، بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية، ثم يحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان، ولا يمكن إثبات حكم النوع أو عين إلا بمثل هذا. والتحقيق أن دخول الأعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب، هو من قياس الشمول، وأن تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض هو من قياس التمثيل، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا، بطريق العموم يغني عن قياس التمثيل)[37].

وهذا النوع من تحقيق المناط، لا يصلح أن يحتج على إثبات القياس به، لأنه متفق عليه بخلاف القياس فمختلف فيه، ولا يسميه نفاة القياس قياسا، وحتى ولو سموه بذلك عاد النزاع لفظيا[38].

فقد لاح أن تحقيق المناط متفق عليه بين الطوائف، وأنه ضرورة كل الشرائع، وهو مندرج في القياس الشمولي، وبهذا الوصف شمل كل القضايا المعينة إلى يوم القيامة، كما

35- اظ: الموافقات: (**89/4**؛ وما بعدها).

36- م.ن: (**89/4**؛ وما بعدها باختصار).

37- درء التعارض: (**4 / 40**).

38- اظ: م.ن: (4 /40).

شملها قياس التمثيل لأنه حق، ودلائل الحق لا تتناقض، فرغم أن القياس الصحيح حق، إلا أن النصوص كافية للإيفاء بالمطلوب من جهة أسمائها العامة التي يندرج تحتها ما لا يحصى من القضايا، أي من جهة تحقيق المناط، وهذا الذي يكسبه قيمة قل نظيرها، إذ لولاه لفقدت الشريعة مبررات استمرارها، ولانقطع التكليف، ولبطلت الشرائع، فلا يوازي محذور إهماله محذور، سوى إلغاء العمل بالكتاب والسنة.

فهنا إذن أمران:

الأول: نصوص الكتاب والسنة.

والثاني: تحقيق المناط الذي هو وسيلة إدخال كل القضايا المعينة تحت أسماء الكلية، ولا بد من توافرهما معا، وإلا وقع الاضطراب وانتفى مقصود البعثة، ومنه تدرك السر في تعبيرهم عن قيمته بأنه ضروري في كل شريعة[39]، لأن الشرائع جاءت بالأحكام الكلية، مثل: إيجاب الزكوات، وتحريم البنات والأخوات، ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به، ونهيه عما نهاه الله عنه، إن لم يعلم دخوله في تلك الأنواع الكلية؛ وإلا فمجرد العلم بها، لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور، إلا بعلم معين بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به، وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه، وهذا الذي يسمى تحقيق المناط[40].

لذلك قال الشاطبي: (الاجتهاد على ضربين:

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط)[41].

فقد جعل الشاطبي هذا النوع من تحقيق المناط باقيا ما بقيت الدنيا، ومع ذلك لا يقف الأمر عند كونه متفقا عليه فحسب، بل الأمر وراء ذلك، إذ هو من ضرورة استمرار

39- م.س. (**40/4**).

40- اظ: م.س: (**5 / 291**).

41- الموافقات: الشاطبي. (**89/4**).

سريان أحكام الشرائع السماوية في واقع الناس، فإلغاؤه معناه إلغاء الشريعة، فأثر إلغائه في إفساد الدين، أشد من أثر إغلاق باب الاجتهاد، لذلك كان ضرورة كل شريعة.

والقول بأن الشريعة غير صالحة للعصور المتأخرة، هو فرع عن عدم اعتبار هذا النوع من المناط المتفق عليه، لأنهم بعدما استيقنت أنفسهم الحكم الشرعي، لم يستطيعوا إنكار نسبته إلى مصدره الأصلي، ولكن تملصوا منه عند نظرهم في تعيين محله، فلم يروا الواقع المستجد محلا صالحا لتنزيل حكم التشريع الرباني، لأنه لا يصلح له، فمن ثم أهدروا العمل بالتنزيل.

قال ابن تيمية: «الكتاب والسنة بينا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق، ونظر ثاقب، لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بينه الرسول. وحينئذ فكل من الحوادث شملها خطاب الشارع، وتناولها الاعتبار الصحيح، وخطاب الشارع العام الشامل دل عليها بطريق العموم، الذي يرجع إلى تحقيق المناط، وهو في معنى قياس الشمول البرهاني، والاعتبار الصحيح تناولها بطريق قياس التمثيل، الذي يتضمن التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والتماثل والاختلاف ثابت في نفس الأمر، وقد نصب الله عليه أدلة تدل عليه، وكما أن القياس الشمولي والتمثيلي يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز تناقضهما إلا مع فسادهما أو فساد أحدهما، فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح، يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز تناقضهما إلا لفساد دلالتهما أو دلالة أحدهما»[42].

الفرع الثالث: أنه اجتهاد في تحقيق مناط تجديد معالم الدين، وإصلاح واقع المسلمين، والنهوض بهم، فهو تحقيق المناط بالمعنى الأوسع.

وإنما آثرت إفراد هذه القضية بالبحث، لكي تكون فائدة البحث أوسع نطاقا، وأبعد مدى، لأنهم إذا أجازوا نقله من معناه الضيق، وهو الاجتهاد في وجود العلة، إلى ما هو

42- درء التعارض: (4 /40).

أوسع منه بحيث شمل حكم الله تعالى بإطلاق، ونصوا على معناه الواسع: أن يثبت الحكم بمُدْركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، فأولى وأحرى توسيعه ليشمل هذه النازلة العظمى التي نزلت بالمسلمين: وهي الوهن الذي أصابهم حتى تداعت عليهم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، بل يلحظ من كلام المحققين كابن تيمية أن النوع الأول ربما لم يندرج في تحقيق المناط، وهو الذي يبدو أن الشاطبي قد تبناه ونسج على منواله، فكأن معنى تحقيق المناط انحصر في النوع الثاني.

فإذا تقرر هذا أضفنا إليه أن النهوض بالمسلمين قضية عظيمة، يبعد ألا يكون لله تعالى فيها حكم، بل هي أولى بالحكم الشرعي من كثير من الفرعيات، وهذا يستوجب أن يشملها تحقيق المناط بالمعنى الأوسع، فيكون إفرادها بالبحث لما لها من المزية والمنزلة والشرف، لا لكونها غير مندرجة ولا مشمولة تحت حده، لأنها قضية، وما دامت كذلك فإنها لا بد أن تندرج تحت الأحكام الكلية.

معنى التجديد.

التجديد، هو: العودة بالدين إلى الهيئة التي نزل بها أول مرة، بحذف ما أضيف إليه وليس منه، وإدماج ما حذف منه وهو منه بأعظم سبيل؛ كما قال سعيد بن جبير[43]: (ما لم يعرفه البدريون فليس من الدين)[44]، والنهوض بهيمنته على الدين كله، وشموله لمناحي الحياة جميعها، وذلك بالعودة الصادقة إلى أصوله ومنابعه الأصلية. وذلك يشمل إحياء السنة، وإماتة البدعة، واستئناف الحياة الإسلامية، واستعادة أمجاد الإسلام[45]. وإن شئنا

43- سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي أبو محمد أو أبو عبد الله الكوفي، كان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه يقول: أليس فيكم ابن أم الدهماء؟ يعنيه. وقال عمرو بن ميمون عن أبيه: لقد مات سعيد بن جبير وما على ظهر الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه، توفي في شعبان سنة **92** هـ. اظ: طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **38**).

44- أخرجه ابن عبد البر عنه في: جامع بيان العلم وفضله: (**2**/ص:**66** برقم:**745** وص: **196** برقم:**922**).

45- وقال القرضاوي: (العودة به إلى حيث كان في عهد الرسول ﷺ وصحابته ومن تبعهم بإحسان). كيف نتعامل مع السنة النبوية؛ معالم وضوابط: مهد له: طه جابر العلواني. بدون دار نشر ولا تاريخ، (ص: **42**).

أجملنا ذلك كله بقولنا: (هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما)[46].

وقد روي في التجديد حديث: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها"[47]، وهو في المعنى يشبه إلى حد كبير حديث الطائفة المنصورة التي لا تزال موجودة في الأمة إلى يوم القيامة. فعن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك"[48].

ولذلك تشابه تفسير المقصود في الموضعين.

قال النووي: (يحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين، منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد، وآمرون بالمعروف، وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض)[49].

46- عون المعبود: محمد شمس الحق العظيم آبادي. (**260/11**).

47- أخرجه أبو داود في السنن: كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة. (**4** / **109**، برقم: **4291**)، من حديث أبي هريرة ﷺ. قال الآبادي: (قال الحافظ في "توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس" أخرجه أبو داود في السنن عن أبي الربيع سليمان بن داود المهري وأخرجه الحسن بن سفيان في المسند عن حرملة بن يحيى وعن عمرو بن سواد جميعا، وأخرجه الحاكم في المستدرك عن الأصم عن الربيع بن سليمان المؤذن، وأخرجه ابن عدي في مقدمة الكامل من رواية عمرو بن سواد وحرملة وأحمد بن عبد الرحمن بن وهب ابن أخي ابن وهب كلهم عن عبد الله بن وهب بهذا الإسناد. قال ابن عدي: لا أعلم رواه عن ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب ولا عن ابن يزيد غير هؤلاء الثلاثة. قال الحافظ: ورواية عثمان بن صالح المذكورة سابقا، ورواية الأصم وأبي الربيع ترد عليه، فهم ستة أنفس رووه عن ابن وهب. انتهى. وأخرجه البيهقي أيضا في المعرفة من طريق عمرو بن سواد السرحي وحرملة وأحمد بن عبد الرحمن كلهم عن ابن وهب). عون المعبود: (**11** / **259**).

48- صحيح مسلم: كتاب الإمارة. باب قوله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم". (برقم **1920**). وهو في صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب قول النبي ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق". وهم أهل العلم. (**6** / **2667** برقم:**6881**) من حديث المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ قال: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون".

49- شرح النووي على مسلم: (**13** / **67**).

وقال الحافظ: (ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد، وأن يكونوا في بعض منه دون بعض، ويجوز إخلاء الأرض كلها من بعضهم أولا فأولا، إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد، فإذا انقرضوا جاء أمر الله)[50].

كذلك حديث: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، (لا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة، وهو متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعى ذلك في عمر ابن عبد العزيز فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى، باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها ..وأما من جاء بعده: فالشافعي، وإن كان متصفا بالصفات الجميلة، إلا انه لم يكن القائم بأمر الجهاد، والحكم بالعدل. فعلى هذا، كل من كان متصفا بشيء من ذلك عند رأس المائة، هو المراد سواء تعدد أم لا)[51].

وقال أبو العباس الونشريسي[52]: (لا يلزم منه أنه أراد بالمبعوث الفقهاء خاصة، كما ذهب إليه بعض العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء، وإن كان ضروريا في أمور الدين، فإن الانتفاع بغيرهم ضروري أيضا، كالأمراء، وأصحاب الحديث، والقراء، والوعاظ، وأصحاب الطبقات، والزهاد، فإن كل طائفة من هؤلاء تقدم من المنافع والخبرات ما لا تقدمه الأخرى؛ إذا الأصل في حفظ الدين: حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف، الذي

[50]- فتح الباري: (**13** / **295**).

[51]- م.ن: (**13** / **295**)؛ وانظر: زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم: محمد حبيب الله الشنقيطي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (**3/352-353**).

52- أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس (**834** - **914** هـ = **1430** - **1508** م): فقيه مالكي، أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرا فانتهبت داره وفر إلى فاس سنة **874** هـ فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو **80** عاما. من كتبه: (المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب). وكتاب (الولايات في مناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية) مع ترجمة فرنسية، وغيره. الأعلام: الزركلي. (**1** / **269**).

تحقن به الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع،...لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث معروفا مشهورا مشارا إليه في كل فن من هذه الفنون)[53].

والمقصود هنا، هو تحقيق المناط في حالة الأمة التي تعيش الضياع في علومها وأعمالها وسلوكاتها، وتكالب الأعداء عليها، وغيرها من الأدواء، ثم النظر فيما تحتاجه أكثر، فيكون أولى بالتقديم والرعاية والاهتمام، فمن ذهب يشغلها بغير الأولى والأوجب، فقد أخطأ المناط، حيث ظن أن داءها هو ترك السنن المستحبة، فذهب يشغلها بفعل المستحبات، بينما هي في حالة ضياع الأركان والحقائق وضياع الذات.

فلا يمكن أن يكون مجددا، من يجهل المناط الذي يبنى عليه سلم أولويات التغيير لمحاولة النهوض بالأمة، وأولى منه بألا يكون مجددا، من لا يرى أصلا أن الأمة في محنة، كمن رضي وتابع، وأعان وشايع، لذلك كان الحكم الشرعي أنه لا يجوز الرجوع إلى من جهل المناطات، وابتعد عن الواقع واعتزل الأمة، وفيهم يقول ابن تيمية: (الواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا، دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين، فلا يؤخذ برأيهم، ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا)[54].

53- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب: أحمد بن يحي الونشريسي. (**10/6-7**).

[54]- المستدرك على مجموع الفتاوى: (**3** / **220**).

المطلب الثاني: أن تحقيق المناط أهم أصل عليه مدار تنزيل الأحكام، لغنائه بالقواعد التي تعين على حسن التنزيل.

للمناط قواعد يستند إليها تعين على تحقيقه واستبانته، تختلف باختلاف الاعتبارات. وهي بوجه عام لا تخرج عن أربع قواعد:

القاعدة الأولى: معرفة مراتب المصالح والمفاسد، ليقع ترجيح الأرجح من منفعة المصلحة وسيئة المفسدة.

القاعدة الثانية: معرفة أحكام ذلك من الوجوب والاستحباب.

القاعدة الثالثة: معرفة شروط تلك الأحكام من العلم والقدرة.

القاعدة الرابعة: معرفة أصناف المكلفين بالخطاب الشرعي وأعيانهم، ليقع التكليف بالأمر والنهي مراعيا لأحوالهم، فيؤمر كل شخص بما هو الأصلح له، تفاديا لأمره بخير يترتب عليه تفويت خير أعظم، وينهى كل شخص عن كل فعل ينفع نهيه عنه، ولا ينهى عن فعل يترتب عليه وقوعه في نهي أشد مع الاستغناء عنه[55].

وسأحاول جمع شتات هذه القواعد في هذا الموطن واختصارها في فرعين وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

الفرع الأول: معرفة مراتب وأحكام الحسنات والسيئات.

الفرع الثاني: فقه التمكن والواقع.

وكل مسألة تشتمل على أصلين:

الفرع الأول: معرفة مراتب وأحكام الحسنات والسيئات.

وفيها قاعدتان نتناولهما في مسألتين:

المسألة الأولى: قاعدة فقه مراتب الأعمال.

ونتناول هذه المسألة في نقاط:

55- اظ: مجموع الفتاوى: (**14/432-434**) .

النقطة الأولى: ضرورة فقه مراتب الأعمال.

يحتاج الناس إلى معرفة الأعمال الصالحة، وَهُمْ إلى معرفة أفضلها من حيث الجملة وأرجحها لبعض الاعتبارات أحوج، إذ أفضلية العمل من حيث الجملة لا تستلزم أفضليته مطلقا، بل قد يصير مرجوحا لبعض الاعتبارات، وهذا هو مراعاة مقتضى الأصول.

والعلم هو الذي يميز به العبد بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والضار والنافع، والكامل والناقص، والخير والشر، ويبصر به مراتب الأعمال، راجحها ومرجوحها، ومقبولها ومردودها[56]. لذلك كان نزاع الناس في المفاضلة بين الأعمال غير سديد، ولا جار على أصول التحقيق، والمتعين هو التفضيل بحسب مقتضى الأوقات والأحوال.

النقطة الثانية: اختلاف الناس في تعيين أفضل الأعمال، وبيان أن التفضيل يكون بحسب مقتضى الأوقات والأحوال.

وقد اختلف العاملون في تعيين أفضل العبادات وأنفعها على أربعة أقوال:

القول الأول: يرى أصحابه أن أفضل العبادات، ما كان أشق على النفس.

القول الثاني: يرى أصحابه أن أنفع العبادات، ترك الدنيا زهدا فيها وتقللا منها.

القول الثالث: يرى أصحابه أن أفضل العبادات، ما كان نفعه متعديا لا قاصرا.

القول الرابع: ويرى أصحابه أن أنفع العبادات وأفضلها هو العمل على مرضاة الله تعالى بما يقتضيه كل وقت وحال. فالعمل يفضل من حيث الوقت والحال.

ففي وقت سلب الأوطان وهتك الحرمة والدين، يكون أفضل العبادات هو الجهاد، وإن ترتب على ذلك ترك حلقات العلم وقراءة القرآن.

وفي وقت السحر يكون الاستغفار أفضل الأعمال.

وعند طروق الضيف يكون أفضل العبادات إقراءه وإكرامه.

56- اظ: مدارج السالكين: ابن القيم. (**1** / **171**).

وفي وقت كثرة الجهل وشيوع الشبهات، يكون أفضل العبادات إشاعة العلم وتعليم الجاهلين.

وفـي وقـت المجاعـات العامـة، يكـون أفـضل العبـادات إطعـام الجـائعين وإغاثـة الملهوفين.

فيكون العمل في كل وقت وحال بما هو مقتضى ذلك الوقت والحال.

وأصـحاب هـذا الـرأي الرابـع هـم أهـل التعبـد المطلـق، الـذين يـسيرون مـع مقتـضى مرضـاة الله تعـالى ويؤثرونهـا بحـسب الأحـوال والأوقـات، وإن كـان هـواهم مـع غيرهـا مـن الوظائف والعبادات.

قال ابن القيم: (هؤلاء هم أهل التعبد المطلق، والأصناف قبلهم أهل التعبد المقيد، فمتى خرج أحدهم عن النوع الذي تعلق به من العبادة، وفارقه يرى نفسه كأنه قد نقص وترك عبادته، فهو يعبد الله على وجه واحد، وصاحب التعبد المطلق ليس له غرض في تعبد بعينه يؤثره على غيره، بل غرضه تتبع مرضاة الله تعالى، أين كانت فمدار تعبده عليه... فإن رأيت العلماء رأيته معهم، وإن رأيت العباد رأيته معهم، وإن رأيت المجاهدين رأيته معهم، وإن رأيت الذاكرين رأيته معهم ... فهذا هو العبد المطلق الذي لم تملكه الرسوم، ولم تقيده القيود، ولم يكن عمله على مراد نفسه وما فيه لذتها وراحتها من العبادات، بل هو على مراد ربه ولو كانت راحة نفسه ولذتها في سواه)[57].

النقطة الثالثة: نماذج عن التفضيل العري عن مراعاة مقتضى الأوقات والأحوال.

وتأمـل موقـف الـصحابة رضـي الله عـنهم وهـم سـادات الأمـة، آمنـوا، وهـاجروا، ونصروا، وتعبدوا لله تعالى بكل أنواع العبودية على أتم الوجوه وأرضاها لله تعالى، كيف أنهم آثروا في وقت من الأوقات غير ما هو مقتضى الوقت والحال، فقد آثروا غير الجهاد على الجهاد، وهو إيثار العمل على مرضاة الرب في ذلك وقت بغير ما هو مقتضاه. وفي وقت تعين الجهاد أفضل سبيل للعمل على مرضاة الله تعالى، انعطفوا إلى غيره، مما هو من

57- م.س: (**01** / **85** -**90**؛ باختصار شديد).

حيث الجملة من سبل الرضوان، فعملوا على مرضاة الرب في وقت تعين الجهاد بغير ما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته. فقال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة : **216**]،

قال عبد الرحمن السعدي: (أخبر الله تعالى أن القتال مكروه للنفوس، لما فيه من التعب والمشقة، وحصول أنواع المخاوف والتعرض للمتالف، ومع هذا، فهو خير محض، لما فيه من الثواب العظيم، والتحرز من العقاب الأليم، والنصر على الأعداء والظفر بالغنائم، وغير ذلك، مما هو مرب، على ما فيه من الكراهة ..[وأما] القعود عن الجهاد لطلب الراحة، فإنه شر، لأنه يعقب الخذلان، وتسلط الأعداء على الإسلام وأهله، وحصول الذل والهوان، وفوات الأجر العظيم وحصول العقاب)[58].

وقال تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا} [النساء : **77**].

ففي مكة لم يكونوا مأمورين بالجهاد القتالي لقلة عددهم، وكونهم في البلد الحرام، بل كانوا مأمورين بالصلاة، وبمواساة الفقراء، وبالصبر على أذى المشركين، لذلك كانوا يتحرقون ويتمنون أن يؤمروا بالجهاد ليشتفوا من عدوهم. فلما هاجروا إلى المدينة، وتكونت الدولة الإسلامية، وحصلت الشوكة والمنعة، تحقق مناط جديد استوجب تشريع الجهاد، والأمر به، فلما أمروا به جزع بعضهم وهلعوا[59].

---

[58]- تفسير السعدي: ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1420**هـ -**2000** م، (**1** / **96**).

[59]- اظ: تفسير ابن كثير - (**2** / **359**).

النقطة الرابعة: ليس الشأن في العبادة، ولكن في إيقاعها على مقتضى الوقت والحال المحبوب لله تعالى.

فليس الشأن في شرعية العبادة من حيث هي عبادة، فهذا مسلم، ولكن الشأن في السعي بها لنيل رضوان الله تعالى، وذلك لا يتأتى إلا بأن تقع في الوقت والحال الذي يحبه الله تعالى. أما الإتيان بها قبل وقتها أو بعد وقتها فلا يجدي نفعا، فهو كمن يصلي قبل دخول الوقت أو بعد خروج الوقت، ولا يصلي في الوقت، فالشأن كل الشأن في فقه الأوقات وفقه الأحوال، فإن ذلك هو الذي يمكن من إيقاع العمل على مرضاة الله تعالى في كل وقت، بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته.

وهذا الخروج بالعبادة عن وقتها وحالها، قد وقع به طوائف من المسلمين في العصور المتأخرة، حتى اشتغلوا بوظائف ليست مطلوبة في خصوص الأوقات والحالات، فمنهم من كان يشغل المسلمين بالمستحبات، ويوغل في تتبع الفروع، ويقيم سوق الولاء على ذلك، ويترك ما هو أعظم وأنفع وأفضل، من الفرائض الكبرى في وقت غياب السلطان وهجر الحكم بالقرآن، فلم ير من أدواء المسلمين سوى أنهم تركوا بعض مستحبات الصلاة والصيام.

النقطة الخامسة: تأخير أفضل الأعمال عن موجب أفضليته من مراعاة الوقت والحال عمل منكور.

وإذا كان تأخير أفضل العمل وأنفعه، الذي هو العمل على مرضاة الله تعالى بما يقتضيه ذلك الوقت والحال عملا منكورا، غير متناغم مع منظومة روح التشريع، فإن هذا يعني أنه قد يكون في نفسه مرجوحا من حيث الجملة، ولكن في الموطن المخصوص يصير راجحا، أي أن العمل الراجح من حيث الجملة قد أخر، وقدم عليه المرجوح من حيث الجملة.

فالقرآن أفضل من الذكر من حيث الجملة، ولكن في الركوع والسجود يصير الذكر أفضل وأنفع من القرآن في هذا الموطن المخصوص. والذي يقدم الراجح من حيث الجملة

على المرجوح من حيث الجملة، يعد مخلا بميزان الشريعة في تقويم العبادات والأعمال مع أنه قدم الراجح على المرجوح، وقد كان عيبه بسبب أنه لم يراع المناط الجديد الذي يجعل الراجح مرجوحا في الموطن المخصوص.

فإذا كان من عمل ذلك ملوما، وهو لم يزد على تقديم الراجح من حيث الجملة على المرجوح من حيث الجملة من غير مراعاة للمناط الجديد، فكيف يكون القول فيمن قدم المرجوح من حيث الجملة على الراجح من حيث الجملة عند تجدد المناط في الموطن المخصوص.

قال ابن تيمية: (باب تفضيل بعض الأعمال على بعض إن لم يعرف فيه التفضيل، وأن ذلك قد يتنوع بتنوع الأحوال في كثير من الأعمال، وإلا وقع فيها اضطراب كثير. فإن في الناس من إذا اعتقد استحباب فعل ورجحانه، يحافظ عليه ما لا يحافظ على الواجبات، ..ومنهم من إذا رأى ترك ذلك هو الأفضل، يحافظ أيضا على هذا الترك أعظم من محافظته على ترك المحرمات، ..وهذا كله خطأ. والواجب أن يعطي كل ذي حق حقه، ويوسع ما وسعه الله ورسوله، ويؤلف ما ألف الله بينه ورسوله، ويراعي في ذلك ما يحبه الله ورسوله من المصالح الشرعية، والمقاصد الشرعية)[60].

النقطة السادسة: أحوال تغير المناط الموجب لتغيير الأفضلية في سلم الأعمال.

لقد اتضح أن المناط يتغير بحسب تغير المصلحة المتعلقة بالوقت والمكان. قال ابن تيمية: (قد يكون فعل المرجوح أرجح للمصلحة الراجحة، كما يكون ترك الراجح أرجح أحيانا لمصلحة راجحة. وهذا واقع في عامة الأعمال، فإن العمل الذي هو في جنسه أفضل، قد يكون في مواطن، غيرُه أفضل منه، كما أن جنس الصلاة أفضل من جنس القراءة، وجنس القراءة أفضل من جنس الذكر، وجنس الذكر أفضل من جنس الدعاء. ثم الصلاة بعد الفجر والعصر منهي عنها، والقراءة والذكر والدعاء أفضل منها في تلك الأوقات،

[60]- الفتاوى الكبرى: (**2** / **357** باختصار).

وكذلك القراءة في الركوع والسجود منهي عنها، والذكر هناك أفضل منها، والدعاء في آخر الصلاة بعد التشهد أفضل من الذكر)[61].

كما يتغير المناط بحسب تغير المصلحة المتعلقة بالشخص المعين، فقد (يكون العمل المفضول أفضل بحسب حال الشخص المعين؛ لكونه عاجزا عن الأفضل، أو لكون محبته ورغبته واهتمامه وانتفاعه بالمفضول أكثر، فيكون أفضل في حقه لما يقترن به من مزيد عمله وحبه وإرادته وانتفاعه .. ومن هذا الباب صار الذكر لبعض الناس في بعض الأوقات خيرا من القراءة، والقراءة لبعضهم في بعض الأوقات خيرا من الصلاة، وأمثال ذلك، لكمال انتفاعه به، لا لأنه في جنسه أفضل)[62].

كما يتغير المناط بحسب تغير الحقائق مع بقاء الظواهر والرسوم، ومثاله أن لفظ التدين في الاصطلاح الشرعي، يعني التمسك بالكتاب والسنة اعتقادا وعملا وسلوكا، وعلى هذا المعنى كانت ترتب الأحكام، التي ترتب في التعامل مع الصالحين من توقيرهم وتقديمهم. ثم صار هذا المصطلح يطلق على المتمسك بالتعبدات الظاهرة، بقطع النظر عن الاعتقادات والقضايا الكبرى، فضلا عن المعاملات التجارية ونحوها.

فمن تمسك بالتعبدات من صلاة وصيام وقيام ونحوها فهو المتدين الصالح، ولو كان على اعتقاد رديء وخيانة عظمى للأمة، أو غش للمسلمين في المعاملة، كبعض الطوائف الذين يعتقدون الاعتقاد الرديء، ويوالي كثير منهم الدوائر الاستعمارية، ويظاهرها على حماة الأوطان والديار، فهؤلاء ظاهرهم دين، وحقيقتهم بخلاف ذلك.

فهذا الصنف قد يكون المسلم العادي المتلبس بالكبائر، أهون حالا منهم عند الله تعالى، لأن انحرافه انحراف شهوة، بينما انحرافهم جمع بين الشبهة والشهوة.

---

[61]- م.س: (**2 / 356**).

[62]- م.ن: (**2 /356- 357** باختصار).

ومثلهم المتلبسون بالبدع كالخوارج، فإن ظاهرهم التدين، فإن النبي ﷺ قال في الخوارج: "يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم"[63]، ومع هذا فتدينهم مغشوش لخروجهم عن السنة والجماعة، فهم مع تشددهم في التعبدات، "يقتلون أهل الإسلام ويتركون أهل الأوثان"[64]، فما أغنت عنهم تعبداتهم وابتهالاتهم وصلواتهم، لإخلالهم بما هو أعظم وأهم، أو تلبسهم بما سيئته أربى من محاسن التعبدات. فإن استباحة دماء المسلمين وصيانة دماء الكافرين، هو تنكيس للمناط، فكان الواجب قتال أهل الأوثان وترك أهل الإيمان، ولكن غشاوة الابتداع قلبت القضية ونكست المناط، فوالوا أعداء الله تعالى، وعادوا أولياء الله تعالى، ويلحق بهم كل من نكس مناطات الولاء والبراء، فعادى المصلحين وشايع المجرمين.

فهذا صنف ظاهره أنه متدين، لا سيما عند عموم الأمة، ولكنهم في الحقيقة أبعد شيء عن حقيقة الدين، وإن تمسكوا ببعض مظاهره وآدابه وسننه، ودعوا إليها.

ومثلهم أيضا، المرجئة الذين رتبوا الأحكام على مجرد اعتقاد القلب ونطق اللسان، فلا يخرج العبد عندهم من الإسلام، ولو ركب كل أنواع الردة، ما لم يستحل بقلبه، فكانوا عند فقهاء السلف المتبصرين بالحقائق أشد من الخوارج.

قال إبراهيم: (لأنا لفتنة المرجئة أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة. تركت المرجئة الدين أرق من ثوب سابري[65])[66].

---

[63]- سبق تخريجه: (ص: **227**).

[64]- جاء في كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علي بن حسام الدين المتقي الهندي. مؤسسة الرسالة، بيروت:(**11 / 300** برقم: **31571**) من حديث علي بن أبي طالب قال: أتيت رسول الله ﷺ بذهبة في تربتها، - وكان بعثه مصدقا على اليمن- فقال : اقسمها بين أربعة: بين الأقرع بن حابس، وزيد الخيل الطائي، وعيينة بن حصن الفزاري، وعلقمة بن علاثة العامري. فقال رجل غائر العينين ناتئ الجبين مشرف الجبهة محلوق الرأس فقال : والله ما عدلت، فقال: "ويلك! من يعدل إذا لم أعدل؟ إنما أتألفهم". فأقبلوا عليه ليقتلوه. فقال: "اتركوه، فإن من ضئضئي هذا قوم يخرجون في آخر الزمان، يقتلون أهل الإسلام، ويتركون أهل الأوثان ، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد". والحديث في صحيح البخاري (**1219/3** برقم: **3166**)؛ (**2702/6** برقم: **6995**).

[65]- الثوب السابري هو: الثوب الرقيق الذي يشف عما تحته، وهذا تشبيه دقيق لما فعله المرجئة بدين الإسلام، فقد تركوه كالثوب السابري لإخراجهم الأعمال من مسمى الإيمان، فإذا أقر العبد بلسانه، لم يضره ما فعل عندهم من أعمال الكفران والعصيان. وهذا يدل على عمق فقه السلف فهم ينبهون إلى الأخطار الحقيقية التي لا يستبين حقيقتها إلا النادر من العلماء، لأن الإرجاء يخلي الحقائق من مضامينها ويفرغها منها، ويبقي على الظواهر كأجسام بلا أحلام، وأشباح بلا أرواح.

وقال شريك: (هم أخبث قوم، وحسبك بالرافضة خبثا، ولكن المرجئة يكذبون على الله تعالى)[67].

وقال الزهري: (ما ابتدع في الإسلام بدعة أضر على أهله من الإرجاء).

وقال الأوزاعي: (كان يحيى بن أبي كثير وقتادة يقولان: ليس شيء من الأهواء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء)[68].

فمصطلح التدين قد تغير مفهومه عند الناس، فصار يطلق من تمسك ببعض المظاهر التعبدية، مع رفع دعوى الإسلام، ولو قاتل أتباع الأنبياء، وظاهر أعداءهم، لذلك ينبغي لحظ المقصود من إطلاق مثل هذا اللفظ، حتى لا يقع الخطأ في تحقيق المناط، فتعطى الحقوق على حسب الألفاظ والعناوين، دون الحقائق والمضامين، فإذا قال ﷺ: "إذا أتاكم من ترضون يدنه وخلقه فزوجوه"[69] فليس معنى الرضى بالدين، الرضى بنوافله وتعبداته، دون عقائده ومواقفه وأخلاقه وسلوكاته.

---

[66]- السنة: عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني. ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني. دار ابن القيم، الدمام، ط:**1**، **1406**هـ، (**1** /**312** و: **313**).

[67]- م.ن: (**1** /**312**).

[68]- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي. مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط:**2**، **1402**هـ - **1982**م، (**1** / **425**).

[69]- رواه الترمذي في السنن: كتاب النكاح. باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه. (**3** / **394** برقم: **1084**). والظاهر من كلام الترمذي أن هذا الحديث مرسل، وانظر: بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام. للحافظ ابن القطان الفاسي أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك. ت: د. الحسين آيت سعيد. دار طيبة، الرياض، **1418**هـ-**1997**م، (**202/5**).

النقطة السابعة: أصل تغير المناط الموجب لتغيير الأفضلية في سلم الأعمال.

وقد ظفرت بأصل هذا التقعيد الشريف في حديث أنس ﷺ قال: (كان أبو طلحة[70] لا يصوم على عهد النبي ﷺ من أجل الغزو، فلما قبض النبي ﷺ لم أره مفطرا إلا يوم فطر أو أضحى)، وقد ترجمه البخاري بقوله: (باب من اختار الغزو على الصوم)[71].

فقد كان أبو طلحة ﷺ يسير في تعبده على مراعاة حاجة صاحب الشرع، ومن هنا قدم عند التزاحم الأولى فالأولى، وهو فقه رصين، ينم عن قريحة جيدة، وذهن صاف، وفهم عميق لمقاصد الشريعة، فإن النبي ﷺ قال: "تضمن الله لمن خرج في سبيله، لا يخرجه إلا جهادا في سبيلي، وإيمانا بي، وتصديقا برسلي، فهو علي ضامن أن أدخله الجنة أو أرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه نائلا ما نال من أجر أو غنيمة؛ والذي نفس محمد بيده، ما من كلم يكلم في سبيل الله، إلا جاء يوم القيامة كهيئته حين كلم، لونه لون دم وريحه مسك، والذي نفس محمد بيده، لولا أن أشق على المسلمين ما قعدت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبدا، ولكن لا أجد سعة فأحملهم، ولا يجدون سعة ويشق عليهم أن يتخلفوا عني، والذي نفس محمد بيده، لوددت أني أغزو في سبيل الله فأقتل، ثم أغزو فأقتل، ثم أغزو فأقتل"[72]، وقال: "بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم"[73].

70- أبو طلحة الأنصاري زيد بن سهل بن الأسود بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدي بن عمرو بن مالك بن النجار الخزرجي، النجاري صاحب رسول الله ﷺ ومن بني أخواله، وأحد أعيان البدريين، وأحد النقباء الاثني عشر ليلة العقبة. روى عنه: ربيبه؛ أنس بن مالك، وزيد بن خالد الجهني، وابن عباس، وابنه؛ أبو إسحاق عبد الله بن أبي طلحة. وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ: "صوت أبي طلحة في الجيش خير من فئة". ومناقبه كثيرة. روى عن النبي نيفا وعشرين حديثا، منها في (الصحيحين) حديثان. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**2** / **27**).

71- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. (**3** / **1041** برقم: **2673**).

72- صحيح مسلم: كتاب الإمارة. باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله. (**3** / **1495** برقم: **1876**).

73- سبق تخريجه: (ص: **208**).

وهذا المعنى وعاه عنه أصحابه تمام الوعي، فجعلوه مقصدا شرعيا من أسمى المقاصد، وأولاها بالاهتمام.

فهذا أبو طلحة ﷺ أدرك أن من مقاصد البعثة، الجهاد في سبيل الله تعالى، لذلك أولاه عناية فائقة، وقدمه على صوم التطوع، لأن نفع الصوم قاصر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يضعف عن أداء المقصد الأصلي المتعدي النفع، وهو الغزو لنشر رسالة الإسلام، فإن الصائم يضعف عن القتال، لذلك لما أرشد النبي ﷺ إلى أفضل الصيام وهو صيام داود ﷺ، علل الأفضلية بعدم الإعاقة عن الجهاد في سبيل الله تعالى، فقال: "صم صيام داود عليه السلام، كان يصوم يوما ويفطر يوما، ولا يفر إذا لاقى"[74].

قال الخطابي: (إن الله تعالى لم يتعبد عبده بالصوم خاصة، بل تعبده بأنواع من العبادات، فلو استفرغ جهده لقصر في غيره، فالأولى الاقتصاد فيه، ليستبقي بعض القوة لغيره، وقد أشير إلى ذلك بقوله ﷺ "وكان لا يفر إذا لاقى" لأنه كان يتقوى بالفطر لأجل الجهاد)[75]، ولذلك أمرهم بالفطر في الغزو، قال أبو سعيد الخدري ﷺ: (سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام. قال: فنزلنا منزلا، فقال رسول الله ﷺ: "إنكم قد دنوتم من عدوكم، والفطر أقوى لكم"، فكانت رخصة، فمنا من صام، ومنا من أفطر، ثم نزلنا منزلا آخر فقال: "إنكم مصبحو عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا" وكانت عزمة فأفطرنا)[76].

فأراد أبو طلحة المبالغة في تحصيل أسباب الجهاد ونصرة الإسلام، فكان الفقه هو النظر في حاجة الشريعة لكي تلبى، وتعطى الأولوية، ولا يشتغل عن حاجتها الواجبة بالحاجة المستحبة، ولا بالمفضولة عن الفاضلة، ولا بالمرجوحة عن الراجحة.

74- صحيح البخاري: كتاب الصيام. باب صوم داود عليه السلام. (**2** / **698** برقم: **1876**).

75- فتح الباري: (**4** / **221**).

76- صحيح مسلم: كتاب الصيام. باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل. (**2** / **789** برقم: **1120**).

ومن هنا نوقن بما نؤكده مرارا من أن علم الصحابة هو الأولى، وأن نسبة علم من جاء بعدهم إلى علمهم هو كنسبة فضلهم إلى فضلهم، وأنهم كانوا على دراية فائقة بأصول التشريع بحيث كانت لهم تلك الأصول ملكة وسليقة، لا أدل على ذلك من أن أبا طلحة قد اعتمد أصل الموزنات المصلحية، فقدم أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وراعى المناط في الإقدام والإحجام وتغير الواقع.

فلما كان صاحب الرسالة ﷺ حيا، واحتاج إلى جهد الرجال، قدم أبو طلحة مصلحة الغزو لعظيم الحاجة إليها، ولما انتقل صاحب الرسالة إلى الرفيق الأعلى، وكبر أبو طلحة وتمكنت دعائم الإسلام قدم مصلحة الصيام، كل هذا اتباعا للمناط وجودا وعدما، عكسا وطردا.

فأبو طلحة إنما ترك التطوع بالصوم لأجل الغزو، خشية أن يضعفه عن القتال، فلما توطأ الإسلام، وعلم أنه صار في سعة أراد أن يأخذ حظه من الصوم إذ فاته الغزو، فلما أخذ بحظه من الصيام، نظر إلى مناط تقديم مصلحة الغزو على مصلحة الصيام فعلم أن ذلك ليس مختصا بصاحب الرسالة، بل بالرسالة نفسها، فرجع إلى الغزو في آخر عمره، فعن أنس أن أبا طلحة قرأ: {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا} [التوبة : **41**] فقال: استنفرنا الله شيوخا وشبانا، جهزوني، فقال له بنوه: نحن نغزو عنك. فأبى، فجهزوه فغزا في البحر فمات، فدفنوه بعد سبعة أيام ولم يتغير[77].

وهذا هو الفقه، ألا يلتفت العبد إلى أنواع العبودية بما يوافق لذة نفسه، وما فيه سرورها، بل يتبع حاجة الشريعة لا حاجة نفسه، ومراد الشريعة لا مراد نفسه، لأن التعبدات فيها ما هو محبوب للنفس كالنكاح ونحوه، ومنها ما هو مكروه للنفس كالجهاد ونحوه، فينبغي التسليم لصاحب الشرع، فعلى ذلك يكون مدار الاختيار، {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} [القصص : **68**].

77- فتح الباري: (**6** / **42**).

ومثله في مجال الإرشاد والدعوة، أن يكون ذلك على وفق ما يحتاجه الناس، فإن كانوا في وقت انتشار الشرك والأفكار الهدامة، أعطى الأولوية لدراسة التوحيد لتصحيح العقيدة وترسيخ نصاعة الإسلام في النفوس، كما يراعي مستوى المتعلمين والمسترشدين، فإن كان حديث عهدهم بالالتزام والتوبة، أعطى الأولوية لما يقربهم إلى الله تعالى، ويرغبهم في التوبة والعمل الصالح، ويمكنهم من الثبات على الأمر، كتعليمهم السيرة النبوية وسير الأنبياء عليهم السلام، والصحابة والتابعين، ويدرسهم العقائد الإسلامية، ولا يذهب بهم إلى ما يحتاجه هو، فإن ذلك يمحق البركة ويقدح في الإخلاص، فإن كانوا في حاجة لتعلم الضروري من أمور دينهم، وما يساعدهم على الثبات في عصر الفتن والإباحية العارمة، فلا ينبغي له أن يشغلهم بدراسة البيقونية أو الأجرومية أو غيرها من العلوم التي لا تليق بهم وهم في تلك المرحلة.

وهذا الانحراف من الذين يتولون التوجيه والإرشاد، قد لا يؤتي ثماره، بل قد يأتي بنتائج عكسية، ووقتها لا ينبغي للعبد أن يستغرب، لأنه سلك طريقا في الإرشاد والتعليم هو على خلاف السنة الغراء، فمضمون دروسه ليس كمضمون الدروس في السنة، وإن كانت المادة هي نفسها، ولكن تحري ما هو أرضى لله تعالى وأليق بحال الناس، هو فيصل التفرقة بين من يريد نفع الناس لله تعالى، ومن يريد تحقيق غرض نفسه. وقد بين ابن تيمية الفرق بين المقصدين فقال: (إن النبي ﷺ كان يخطبهم خطبة يقصد بها نفعهم وتبليغهم وهدايتهم، وأنت تقصد إقامة رياستك، وإن قصدت صلاح دينهم، فلست تعلمهم ما ينفعهم)[78].

ويشبه تصرف أبي طلحة، تصرف عبد الله بن مسعود في إيثاره القرآن على الصيام، على اعتبار أن سرد الصيام ينهك الجسد فيضعفه عن الجهاد، كذلك ينهكه ويضعفه عن القرآن، وعلى ذلك يحمل قوله فيما رواه سعيد بن منصور بإسناد صحيح عنه أنه قيل له: إنك لتقل الصيام، فقال: إني أخاف أن يضعفني عن القراءة، والقراءة أحب إلي من الصيام)[79]، لا سيما إذا كان صاحب القرآن عالما مرموقا ينفع الناس ويعلمهم القرآن،

---

[78]- اقتضاء الصراط: (1 / 280).

79- فتح الباري: (4 / 223-224).

فيتعدى نفعه بذلك، فهو يحفظ على الأمة دينها، لأن القرآن هو عمدة الملة، فهناك يتعين ترجيح جانب القراءة على جانب الصيام، فعن عبد الله بن عمرو ﵁: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: "خذوا القرآن من أربعة: من ابن أم عبد فبدأ به، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة")[80].

قال الحافظ: (إن فرض أن شخصا لا يفوته شيء من الأعمال الصالحة بالصيام أصلا، ولا يفوت حقا من الحقوق التي خوطب بها، لم يبعد أن يكون [سرد الصيام] في حقه أرجح، وإلى ذلك أشار ابن خزيمة[81] فترجم: الدليل على أن صيام داود إنما كان أعدل الصيام وأحبه إلى الله، لأن فاعله يؤدي حق نفسه وأهله وزائره أيام فطره، بخلاف من يتابع الصوم. وهذا يشعر بأن من لا يتضرر في نفسه ولا يفوت حقا، أن يكون أرجح، وعلى هذا فيختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأحوال. فمن يقتضي حاله الإكثار من الصوم أكثر منه، ومن يقتضي حاله الإكثار من الإفطار أكثر منه، ومن يقتضي حاله المزج فعله، حتى إن الشخص الواحد قد تختلف عليه الأحوال في ذلك)[82].

النقطة الثامنة: أمثلة من فقه مراتب الأعمال.

ومن أمثلة فقه مراتب الأعمال، وجوب تعيين الأمثل فالأمثل في الولايات، حتى ربما ينزل الأمر إلى تعيين الرجل الفاجر باعتبار أنه أفضل الموجود، لأن الإعراض عنه معناه تولية من هو شر منه، وقد قال عمر: (من قلد رجلا على عصابة، وهو يجد في تلك

80- صحيح مسلم: فضائل الصحابة. باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله تعالى عنهما. (**4** / **1913** برقم: **2464**).

81- ابن خزيمة: (**223** -) الحافظ الكبير إمام الأئمة شيخ الإسلام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري. قال أبو عثمان الزاهد: إن الله ليدفع البلاء عن أهل نيسابور بابن خزيمة. قال الدارقطني: كان ابن خزيمة إماما ثبتا معدوم النظير. من نفيس كلامه: ليس لأحد مع رسول الله -ﷺ- قول إذا صح الخبر. اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. (**2** / **720** رقم **734**).

82- فتح الباري: (**4** / **223-224**).

العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين)[83]، ففي هذا الموطن يكون اختيار الأمثل، لأن الكامل مفقود، فيجب تحري خير الخيرين ودفع شر الشرين، وقد حقق سيدنا يوسف ﷺ بتوليه الوزارة لملك مصر الذي كان كافرا هو وقومه، من المصالح الراجحة ما لا يمكن تحقيقه بغير ذلك، فمصلحة توليه أرجح من مصلحة تنحيه، وقد فعل من الخير والعدل ما قدر عليه، ودعا إلى الإيمان بحسب الإمكان، وهذا هو فقه مراتب الأعمال.

وهذا هو السر في كون الصحابة رضي الله عنهم كانوا يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس عباد النار، لأن النصارى أقرب إليهم من أولئك، فلم ينظروا إلى كونهم جميعا كفارا، بل نظروا إلى أن بعضهم أقرب إلى المسلمين من بعض، لاسيما في عهد الاستضعاف وما يقتضيه من سياسة التأليف[84]. والرسل بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وتقديم خير الخيرين على أدناهما حسب الإمكان، ودفع شر الشرين بخيرهما[85].

ومن هنا تتبين الإجابة على الإشكال في قوله تعالى: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ} [الحج : **40**] فهل هدمها تعتريه أحكام المصلحة والمفسدة بحيث يكون فسادا أم هو صلاح بإطلاق؟

والجواب أن هدم صوامع النصارى وبيعهم فساد إذا هدمها المجوس والمشركون، وأما إذا هدمها المسلمون وجعلوا أماكنها مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، فهذا خير وصلاح. وهذه الآية ذكرت في سياق الإذن للمسلمين بالجهاد بقوله تعالى: {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۞ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا

83- هذا الأثر عن الفاروق روي مرفوعا من حديث ابن عباس وحديث حذيفة والظاهر أن المرفوع لا يصح وأنه إنما يعرف من قول عمر ﷺ، انظر إن شئت: فيض القدير: المناوي. (**6** / **56**) و: الدراية في تخريج أحاديث الهداية: (**2** / **165**).

84- اظ: الطرق الحكمية: (**1** / **347**).

85- الجواب الصحيح: (**2** / **215**).

أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ} [الحج : **39** ، **40**] ثم قال: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ} [الحج : **40**]، فيدفع بالمؤمنين الكفار، ويدفع شر الطائفتين بخيرهما، كما دفع المجوس بالروم النصارى، ثم دفع النصارى بالمؤمنين أمة محمد[86].

ومن الأمثلة الحية لفقه مراتب الأعمال ما هو واقع كثيرا بعد عهد الخلافة الراشدة، من الصلاة خلف الإمام المبتدع أو الفاسق، أو الجهاد مع الأمير المبتدع أو الفاجر، لأن الأصل هو الإنكار على المبتدع والفاجر. ومن الإنكار إبعاده عن هذه الوظائف الدينية، وهي مسألة أحدثت إشكالات واختلافات، كان سببها اختلال موازين الفقه بمراتب الأعمال، إذ بعض الناس ينظر إلى هذا الإيجاب من غير نظر إلى المناط من القدرة والتمكن وتحصيل المصلحة التي هي أحب إلى الله ورسوله من عزله، وتعطيل المفسدة التي يكون فواتها مبغوضا إلى الله تعالى، لأنه يخلفها ما هو أشد فسادا منها.

قال ابن تيمية: (إذا أمكن الإنسان ألا يقدم مظهرا للمنكر في الإمامة، وجب ذلك، لكن إذا ولاه غيره، ولم يمكنه صرفه عن الإمامة، أو كان هو لا يتمكن من صرفه إلا بشر أعظم ضررا من ضرر ما أظهره من المنكر، فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين، .. فإذا لم يمكن منع المظهر للبدعة والفجور إلا بضرر زائد على ضرر إمامته، لم يجز ذلك بل يصلي خلفه ..إذا لم يكن هناك إمام غيره .. لا سيما إذا كان التخلف عنها لا يدفع فجوره، فيبقى ترك المصلحة الشرعية بدون دفع تلك المفسدة، ولهذا كان التاركون للجمعة والجماعات خلف أئمة الجور مطلقا، معدودين عند السلف والأئمة من أهل البدع)[87].

وكذلك لم يفقه مراتب الأعمال، من ترك الغزو مع الأمراء الفجار بسبب ما فيهم من الفجور، فرأى الإنكار عليهم بترك جهاد الكفار معهم، بينما مفسدة الكفر أعظم من

86- اظ: الجواب الصحيح: (**2** / **216**).

87- مجموع الفتاوى: (**23** / **343-344** باختصار وتصرف يسير).

مفسدة الفجور، وما درى المتلبسون بذلك أنهم بموقفهم يعاونون الكفار، إذ يكفون الشوكة عنهم والنكاية فيهم، ترجيحا لمفسدة البدعة والفجور على مفسدة الكفر والحرابة.

قال ابن تيمية: (والجهاد لا يقوم به إلا ولاة الأمور، فإن لم يغز معهم، لزم أن أهل الخير الأبرار لا يجاهدون، فتفتر عزمات أهل الدين عن الجهاد. فإما أن يتعطل، وإما أن ينفرد به الفجار، فيلزم من ذلك استيلاء الكفار أو ظهور الفجار، لأن الدين لمن قاتل عليه، وهذا الرأي من أفسد الآراء، وهو رأي أهل البدع من الرافضة والمعتزلة وغيرهم، حتى قيل لبعض شيوخ الرافضة: إذا جاء الكفار إلى بلادنا، فقتلوا النفوس، وسبوا الحريم، وأخذوا الأموال هل نقاتلهم؟ فقال: لا، المذهب أنا لا نغزو إلا مع المعصوم. فقال: ذلك المستفتي مع عاميته: والله إن هذا لمذهب نجس، فإن هذا المذهب يفضي إلى فساد الدين والدنيا) [88].

وهذه سنة سيئة يسلكها كل من يترك الواجبات الكبار للمعاذير الواهية، وينسبها إلى الشرع الحكيم المعصوم، والشرع بريء منها، وأي عذر يمكن أن يقبل للقعود عن نصرة المسلمين والدفع عن حرمتهم ودينهم؟ لا شك أن كل ذلك عند التمحيص ما هو حظ النفس وعيشها، ولكنها تريد صبغه بالصبغة الشرعية لتدفع الملامة عن نفسها.

فهل يرضى عاقل فاضل بالقعود عن الدفع عن الحرمة والدين حتى يظهر المعصوم؟ أو حتى تتم مرحلة التعليم والتربية؟ فإن لم يرض بذلك لمخالفته للفطرة، فكيف يرضى به نبي معصوم؟

وهكذا تفعل الأهواء والجهالات بالروافض وأشباههم حيث يتورعون عن ملابسة ما ظنوه ظلما، فإذا بهم يقعون في أضعاف أضعافه من الظلم الصريح. فإن ظلم الولاة لا يظهر أمام استيلاء الكفار، بل لا وجه للمقارنة أصلا.

وأين من تلبس بالظلم من الولاة مع محافظته على مقاصد الإمامة من استيلاء الكفار الذين لا دين يمنعهم عن هتك الأعراض وسفك الدماء والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف؟

بل أين ظلم الولاة من استيلاء من هم أظلم منهم؟

88- منهاج السنة النبوية: (**6** / **118**).

فينبغي الموازنة بين الظالمين من الولاة، فيعان أقلهم ظلما على أكثرهم ظلما، لأن دفع الضرر الأعظم بالضرر الأخف أصل قطعي، فعند التزاحم لا بد من ارتكاب أخف الضررين، وتحصيل أعظم المصلحتين. ولا شك أن شر الكفار والمرتدين والخوارج هو أشد من شر الظالم. فشر مسيلمة والعنسي والأزارقة والروافض، هو بلا شك أعظم بكثير من ظلم الحكام الظالمين في الخلافة الأموية والعباسية وغيرها من السلطنات والإمارات السنية[89].

لذلك لما ترك الروافض الجهاد تورعا بزعمهم، واعتمادا على استدلالهم البارد، اعتاضوا عنه بمعاونة الكفار على المسلمين، فوقعوا فيما هو شر مما فروا منه، وهم قوم لا عقل ولا نقل. وعلى تقدير أن المسلمين فسقة ظلمة مبتدعة، يسبون عليا ﷺ، فلا يجوز إعانة الكفار عليهم، لأنهم أعظم منهم شرا.

فإعمال أصل الموازنات يحتم ذلك، فإن إعانة الأكثر ظلما على الأقل ظلما، جهل عظيم بمقاصد الإسلام ومصالحه، لذلك لما كان اعتقاد أهل السنة والجماعة في أهل الأهواء العظيمة كالروافض والخوارج معلوما، لم يكن هذا ليسوغ إعانة الكفار عليهم؛ إعمالا لأصل الموازنة نفسه.

فإن إيثار ظهور الكفار على مبتدعة أهل الإسلام، هو خروج عن دائرة المقاصد بالمرة، فإن قبول أن يكون الدين والطاعة لله تعالى على نقائص عملية، ومساوئ في الممارسة، خير من قبول أن يكون الدين والطاعة لغير الله تعالى؛ وهذا هو منزع علماء المالكية في وقوفهم مع أبي يزيد الخارجي ضد العبيديين[90]، لأنه كان أقرب إلى الحق منهم، فإنه كان من الخوارج، وكان العبيديون ملاحدة يعطلون الشرائع. فميزان الترجيح أنهم يقاتلون مع كل طائفة هي أقرب منهم إلى الحق[91].

89- اظ: م.س: (**6** / **118**).

90- اظ: ترتيب المدارك وتقريب المسالك: القاضي عياض. (**1** / **365**).

91- اظ: منهاج السنة النبوية: (**6** / **375**).

النقطة التاسعة: الجهل بفقه مراتب المصالح والمفاسد، يوقع فيما هو أشد من ملابسة المفاسد وتفويت المصالح.

والجهل بفقه مراتب المصالح والمفاسد، يوقع فيما هو أشد من ملابسة المفاسد الحاصلة، ويفوت أعظم من المصالح الحاصلة، مثل من (يترك أخذ الشبهة ورعا مع حاجته إليها، ويأخذ بدل ذلك محرما بينا تحريمه، أو يترك واجبا تركه أعظم فسادا من فعله مع الشبهة، كمن يكون على أبيه أو عليه ديون، هو مطالب بها، وليس له وفاء إلا من مال فيه شبهة، فيتورع عنها، ويدع ذمته، أو ذمة أبيه مرتهنة)[92].

فإذا علم العبد ما في الفعل من المفسدة، فإن هذا لا يكفي في ترك العمل، بل عليه أن يعلم ما يقابل تلك المفسدة من مصلحة، فلعلها أن تكون راجحة عليها فيقع الترجيح على مقتضاها، وإلا فإن قصر النظر على المفسدة، يوقع في الورع المغشوش، الذي يترك بمقتضاه واجبات عظيمة، ويفعل محرمات عظيمة، ويرى ذلك من الدين والورع والتصلب على الحق (كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة، ويرى ذلك ورعا. ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور، ويرى ذلك من الورع. ويمتنع عن قبول شهادة الصادق، وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية، ويرى ترك قبول سماع هذا الحق الذي يجب سماعه من الورع)[93].

المسألة الثانية: فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال.

وفي هذه المسألة نقاط:

النقطة الأولى: أصل فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال.

92- مجموع الفتاوى: (**10** / **512**).

93- م.ن: (**10** / **512**).

والأصل في هذه القاعدة أن الرجحان من حيث الجملة لا يطرد بإطلاق لوجود العوارض، كفقد الشروط ووجود الموانع، فالعلم بالمصالح والمفاسد من حيث الجملة لا يكفي عند النوازل، بل لا بد من فقه بكونها أيضا صلاحا في الموطن المخصوص، أو أنها فيه خير الخيرين، ولا بد من فقه بأنها مفسدة في الموطن المخصوص، أو أنها فيه شر الشرين.

والفقه بأحكام الرتب المصلحية هو الذي يمكن صاحبه من ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما، وهو الذي لا يكتفي بالنظر إلى المصلحة والمفسدة مجردة عن الاعتبارات الأخرى، بل ينظر إلى المصلحة ويوازيها بما يقابلها من المفسدة، كما ينظر إلى سيئة الفعل مقرونة بما فيه من مصلحة، فأيهما كانت الغلبة لها، انفردت بالحكم النافذ.

فالإيجاب من حيث الجملة قد يزول حكمه، ويخلفه نقيضه في الموطن المخصوص، تماما كالتحريم، ومن قصر النظر على مفسدة التحريم من غير نظر إلى ما يقابلها من المصلحة، فقد أساء، ولربما كان في فعله مصلحة تربو على مفسدته، كأكل الميتة عند الاضطرار.

قال ابن تيمية:(ينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، وقد يكون الواجب في بعضها: العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء لا التحليل والإسقاط. مثل أن يكون في أمره بطاعة فعلا لمعصية أكبر منها، فيترك الأمر بها دفعا لوقوع تلك المعصية، مثل أن ترفع مذنبا إلى ذي سلطان ظالم، فيتعدى عليه في العقوبة ما يكون أعظم ضررا من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات، تركا لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات، فيسكت عن النهي خوفا أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله، مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر) [94].

فلا يكفي العلم بكون المعروف معروفا، والمنكر منكرا، بل لا بد من النظر إلى ما يقابل هذا وذاك، ثم الترجيح بحسب غلبة المصلحة والمفسدة. ولا يكون عالما فقيها من

94- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**58/20**).

يجهل ذلك، فإن أصل وظيفة الرسل هو هذا، لأن الخالص من المصالح والمفاسد نادر الوجود، فوظيفتهم هي تعليم الناس خير الخيرين ليفعلوه، وشر الشرين ليجتنبوه. لذلك كانت وظيفة الفقيه أعم من مجرد تلقين الأحكام المزبورة، بل جعل الله تعالى له من الاجتهاد تنزيلي مساحة واسعة النطاق، يتصرف فيها بما يحقق خير الخيرين، ويدفع شر الشرين.

فقد يكون الأصل أن يأمر أو ينهى، ولكن نظره في آليات الاجتهاد التنزيلي التي من أهمها النظر في تحقيق المناط، يحتم عليه السكوت عن البيان في الموطن المخصوص، ولا يعد مخالفا للشريعة، بل هو متبع لمناطها اللاحب، يدور معه طردا وعكسا.

فهذه الشريعة الحكيمة هي التي فرضت أشياء، وحرمت أشياء، وسكتت عن أشياء، إما سكوتا مطلقا، أو سكوتا لم يتحقق مناطه بعد، فلما تحقق واستبان بينت حكمه، إما أمرا وإما حظرا، فكيف ينسب إليها أنها تمنع من مراعاة حكم المناط عند غيابه تارة أخرى؟ فهذا سننها الأبين يعرفه منها كل من ذاق حلاوتها وتمرس بأصولها، ولا ينكره منها إلا غريب عنها دخيل فيها، منسوب إليها كنسبة زياد في آل حرب.

قال ابن تيمية: (فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة، كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح، أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح. وعند التعارض يرجح بحسب الإمكان. فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن: إما لجهله وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه، فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه، كما قيل: إن من المسائل مسائل، جوابها السكوت كما سكت الشارع في أول الأمر، عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر، فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ إلى بيانها)[95].

95- م.س: (**20/58-59**).

النقطة الثانية: من آثار الجهل بفقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال.

ومن هذا الباب السكوت عن مساوئ بعض العاملين للإسلام، الذين تجشموا عناء التنقل إلى أماكن قاصية، بعيدة الشقة، قل أن تطأها أقدام غيرهم، يدعون إلى الله تعالى ويخرجون الناس من الظلمات إلى النور، وقد أنقذ الله تعالى بهم من النار قوما لا يحصون كثرة، ومع ذلك تجد طوائف من القاعدين يقصرون جهودهم على التنقيص منهم، والزراية بهم، ويلوون ألسنتهم بانتقادهم واتهامهم وإشاعة قالة السوء عليهم، في حين لم يعملوا كأعمالهم. يتذرعون ببعض المساوئ التي تلبسوا بها، -على تقدير أنها مساوئ- من غير مقابلة ببحار المحاسن التي يقدمونها، ولا التفات إلى المقرر نقلا وعقلا من أن الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث.

وهم عند التحقيق، يبدعون ويرفضون كل الدعاة المصلحين، من استن منهم ومن خالف السنة في بعض الأمر، فالعبد إذا كان من أهل البطالة والخمول والكسل، أو كان تابعا لقوم آخرين، فإنه يدفع في نحر مخالفيه سواء تلبسوا ببعض المخالفات، أو كانوا على محض السنة.

إنه لو فرض انكفاف هؤلاء الدعاة عن الدعوة إلى الله تعالى، لترتب على ذلك مساوئ كثيرة، من توقف الدعوة إلى الله تعالى وما ينجر عن ذلك من انقطاع موجة إسلام الكافرين، وتوبة الفاسقين، فيتوقف الإعلان بالتوحيد، والتزام شرائع الإسلام من إنابة وتوبة وضراعة وانكسار ومحبة في الله تعالى، وصلاة وصيام وقيام وبكاء وقت الأسحار، وغيرها من أنواع العبودية الظاهرة والباطنة، التي أحياها الله تعالى بهؤلاء الدعاة المصلحين.

فلله كم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وضال تائه قد هدوه، وكم من مصلحة خالصة أو راجحة تحققت بدعوتهم وجهادهم، وكم من مفسدة خالصة أو راجحة درئت بصبرهم وحسن بلائهم، يراد لها أن تتوقف وتتعطل، لا لمناط في النظر، ولا لبديل معتبر، يقوم مقامها، وإنما لمجرد حماقة، أو جهالة، أو تحامل عصبي يمليه فقه أعوج، وورع مغشوش، ناكب عن الهدي النبوي الحكيم في المقابلة والترجيح.

فإن اللبيب العاقل فضلا عن الفقيه الفاضل فضلا عن النبي المعصوم، إذا علم أنه إذا نهى هؤلاء الدعاة عن تلك المساوئ، لأفضى ذلك إلى زوال كل تلك المصالح معها، فلا تزول تلك السيئة المرجوحة –على تقدير أنها سيئة- إلا بزوال الحسنة الراجحة معها، فإن السكوت في حالة الاختلاط هاته يكون متعينا.

فإن ما يقع فيه بعض دعاة الإسلام من مساوئ اجتهادية، لا يظهر أمام ما عندهم من مصالح وحسنات، وهم في كثير من الأحيان لا يمكنهم فعل تلك الحسنات والمصالح الكبار إلا بالتلبس ببعض ما لا يجوز، إذا افترضنا أنه لا يجوز، ومن جهل الأصول والموازنات الشرعية، حكم عليهم حكم جاهل بالمقاصد، وأهدر كل تلك المصالح الكبار لأجل مفاسد اجتهادية.

النقطة الثالثة: من الضروري مراعاة باب الموازنة.

فينبغي مراعاة باب الموازنة في الجزاء والعدالة، فإنه باب عظيم النفع، جليل القدر، بحيث يعد من محاسن الشريعة الحكيمة التي فيها تبيان لكل شيء، وما فرطت من شيء، وما عسرت في شيء، فهي خير كلها، ومصلحة كلها، وعدل كلها، وحكمة كلها، إلا أن سوء فهمها هو الذي يجر الويلات على الإسلام والمسلمين، (فإن كثيرا من الناس يستشعر سوء الفعل، ولا ينظر إلى الحاجة العارضة له، التي يحصل بها ثواب الحسنة ما يربى على ذلك ، بحيث يصير المحظور مندرجا في المحبوب، أو يصير مباحا إذا لم يعارضه إلا مجرد الحاجة، كما أن من الأمور المباحة، بل والمأمور بها إيجابا أو استحبابا، ما يعارضها مفسدة راجحة تجعلها محرمة أو مرجوحة، كالصيام للمريض، وكالطهارة بالماء لمن يخاف عليه الموت)[96].

بل حتى في حالة عدم التعين، ولكن لا يمكن فعل الحسنة إلا بما لا يعد عذرا في الشريعة من السيئات التي تكون مفسدتها دون مفسدة الامتناع عن الواجب، كالاستئثار ببعض المال بالنسبة للحاكم الذي يقيم الدين ويسوس الدنيا به، نشرا للدعوة، وجهادا للكفار، ونهيا عن الفساد في دار الإسلام، وغيره من المحاسن الكبار؛ ولو منع من الاستئثار ببعض المال لضاعت تلك الحسنات الكبار، فإذا كان نهيهم عن حظوظ أنفسهم يستلزم

96- مجموع الفتاوى: (**21/35**؛ وما بعدها).

تركهم للعمل بالحسنات الكبار، لم ينهوا عن ذلك، لأن مفسدة تركهم للحسنات الكبار أرجح من مفسدة تلبسهم بما تلبسوا به من الشهوات[97].

وقد ذكر إمام الحرمين مساوئ جنود الإسلام المجاهدين، وما يستأثرون به من المال، ووازنه بما يقدمونه للإسلام والمسلمين من خير، فوجد خيرهم راجحا، وما ذكره يعم الخلفاء أنفسهم، وإن لم يصرح به، لذلك أمر أهل السنة ألا تنزع يد من طاعتهم رغم وجود السلبيات، ما دام أنهم قائمون بمقاصد الإمامة وفروض الكفاية، ولم يخالف إلا أهل البدع لا سيما الخوارج والروافض.

قال إمام الحرمين: (ما تشبث به الطاعنون من عثرات، صدرها من معرة الأجناد.. لو سلم لهم كما يدعون، .. فأنى يقع ما يقولون مما يدفع الله بهم من معضلات الأمور؟ أليس بهم انحصر الكفار .. وانبسطت هيبة الإسلام .. ودفع الله بهم عن بلاد الإسلام البدع والأهواء[98]. فلو فرضنا خلو الزمان عمن تشكون من الأقوام، أهذا أقرب إلى السداد؟ أم قيامهم على الثوار والطغام، مع امتداد الأيدي إلى نزر مما جمعوه من الشبهات والحرام، مع استمساكهم من الدين الحق بأقوى عصام، ووقوفهم في وجوه الكفار، كأنهم أسود آجام؟)[99].

وهذا هو الفقه نصا واستنباطا، فلا يشيح عن كبار الحسنات والمصالح لما يتضمنه أداؤها من السيئات التي مفسدتها دون تلك المصالح بكثير، إلا قاصر النظر، سيء الفهم لما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق.

وعلى تسليم أن مساوئ التجمعات الإسلامية هي من قبيل المساوئ، فلا تظهر بالمقارنة مع محاسنها من الدعوة إلى الله تعالى، والسعي لاستئناف الحياة الإسلامية،

97- اظ : مجموع الفتاوى: (**21/35**؛ وما بعدها).

98- الغياثي. (غياث الأمم في التياث الظلم): إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني. ت: د/ عبد العظيم الديب. مطبعة نهضة مصر، ط:**2**، (ص: **343-345** برقم:**496** و برقم: **497**؛ باختصار وتصرف يسير).

99- م.ن: (ص: **351** برقم: **500** باختصار وتصرف يسير).

وتنصيب خليفة المسلمين، وحراسة عقائد المسلمين وأعمالهم، وتربية الشباب، وإغاثة الملهوفين، وتعليم الجاهلين، وإطعام الجائعين، وتفريج كربات المكروبين، والوقوف في وجه المد الوضعي على اختلاف أجنحته وأشكاله، وهلم جرا مما لا يكاد يأتي عليه الحصر من فروض الكفاية، التي ما كانت لتضيع لو وجدت الخلافة الراشدة، كل هذا على التسليم بأن تلك المساوئ مساوئ حقا، وإلا فإن منها ما هو من قبيل المسائل الاجتهادية، بل بعضها طاعات، ولكن أدرجت في المساوئ بسوء التأويل تارة، وبفساد القصد والبغي تارة أخرى.

النقطة الرابعة: مقتضى فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال، مخاطبة كل شخص بما يصلح له.

لذلك كان فقه هذه المراتب مستلزما لمراعاة حال المخاطبين، فقد يحسن من شخص ما يستقبح من آخر، وقد يحسن من مبتدئ في الإيمان ما يستقبح من المؤمن العالم بالأحكام، لذلك ميزت الشريعة بين الصنفين، فلو زنى حديث عهد بالإسلام، وادعى الجهل بالتحريم قبل منه، بخلاف ما لو تلبس بالفاحشة من ليس كذلك، وهذا واضح في المرأة التي زنت في عهد الفاروق ﵁ وعذرها بالجهل فدرأ عنها الحد.

روى البيهقي عن عروة بن الزبير عن يحيى بن حاطب حدثه قال: توفي حاطب فأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له أمة نوبية، قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، فلم ترعه إلا بحبلها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر ﵁ فحدثه، فقال: لأنت الرجل لا تأتي بخير. فأفزعه ذلك، فأرسل إليها عمر﵁، فقال: أحبلت؟ فقالت: نعم من مرغوش بدرهمين. فإذا هي تستهل بذلك لا تكتمه. قال: وصادف عليا وعثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم، فقال: أشيروا علي، وكان عثمان ﵁ جالسا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن: قد وقع عليها الحد، فقال: أشر علي يا عثمان، فقال: قد أشار عليك أخواك، قال: أشر علي أنت. قال: أراها تستهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه. فقال: صدقت، والذي نفسي بيده، ما الحد إلا على من علمه، فجلدها عمر ﵁ مائة وغربها عاما.

قال البيهقي: كان حدها الرجم، فكأنه ﷺ درأ عنها حدها للتشبه بالجهالة، وجلدها وغربها تعزيرا[100].

قال ابن تيمية: (يحسن من بعض الناس ما يستقبح من المؤمن المسدد، ولهذا قيل للإمام أحمد عن بعض الأمراء: إنه أنفق على مصحف ألف دينار ونحو ذلك. فقال: دعه، فهذا أفضل ما أنفق فيه الذهب أو كما قال، مع أن مذهبه أن زخرفة المصاحف مكروهة، وقد تأول بعض الأصحاب أنه أنفقها في تجديد الورق والخط، وليس مقصود أحمد هذا، وإنما قصده أن هذا العمل فيه مصلحة، وفيه أيضا مفسدة كره لأجلها، فهؤلاء إن لم يفعلوا هذا، وإلا اعتاضوا الفساد الذي لا صلاح فيه، مثل أن ينفقها في كتاب من كتب الفجور، ككتب الأسماء أو الأشعار أو حكمة فارس والروم) [101].

وكلام أحمد هنا، هو كلام ريان من الشريعة أصولا وفروعا، ونصوصا ومقاصد، يعلم أن المال إذا لم ينفق على المصحف، لربما أنفق على المعصية الصرف، ولأن الخليفة الذي أنفقه يرى نفسه قد قدم عملا من صالح الأعمال، وهو بهذه النية خير منه بدونها أو بما يضادها ويعاكسها، ومنعه من ذلك قد ينقله إلى الإنفاق على المعاصي، لأن العبد همام، لا بد له من فعل، فإن لم يعمل الخير عمل الشر، فلا بد من شغله بفعل الخير.

وهذا يشبه ما يعمله بعض المسلمين في البلاد التي انطفأ فيها نور الإسلام أو كاد، ونقص فيها العلم بميراث النبوة، فترى المتدينين من أهلها متمسكين ببعض البدع العملية، وهم بها خير منهم بدونها، لأنهم إذا تركوها تركوها إلى شر منها، فهي تشغلهم عما هو شر منها. فليس حال هؤلاء كحال من يعلم خطورة البدعة، وهو متمكن من تعلم السنة، ولكن تفريطه وتقليده يحول بينه وبين تعلمها والتزام العمل بها.

100- السنن الكبرى: البيهقي. دار المعرفة بيروت، ط:1، 1354هـ، (8 / 238، 239) ، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات.

101- اقتضاء الصراط: (1 /297- 298).

النقطة الخامسة: من الآثار السيئة لإهمال النظر في فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال.

ومما يشبه ما نحن فيه، ظاهرة قول الحق المستلزم لإعانة المجرمين، أو قول ما هو أولى وأرجح المستلزم لإعانة من نهت الشريعة عن مظاهرتهم، قال تعالى: {فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ} [القصص : **86**] وقد ضرب الشيخ ابن باديس من هذا الفقه بسهم وافر إلى درجة أنه قال: (والله، لو قال لي الاستعمار: قل: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ما قلتها)[102] لأنه يعلم أن فرنسا لا تأمره بقولها إلا لخديعة ومكيدة ومكر كبار، لأنها لا تأمر إلا بالشر الخالص أو الراجح، أي بالخير الذي يحقق شرا أربى منه.

وتكثر هذه المسائل عند غياب حكم القرآن، وتحدث غالبا ممن لا اهتمام عندهم بواقع الأمة، ولا علم عندهم بمقاصد الإسلام ولا بمقاصد أعدائه، فلم يستبينوا تفصيل سبيل المؤمنين، ولا تفصيل سبيل المجرمين، لذلك يقحمون في إحدى السبيلين ما هو من خصائص السبيل الأخرى، فيعطون الأحكام من غير التفات إلى المناطات المستجدة، فيكونون ظهيرا لأعداء الشريعة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

وكم من حادثة حدثت، وواقعة وقعت، وفتنة اشتعلت بين أنصار الإسلام وأعدائه، وكان أعداء الإسلام فيها أصحاب كياسة وسياسة، لا يبادرون بالجهر بالعداوة لأحكام الإسلام، بل يستغلون الثغرات، كثغرة اختلاف علماء المسلمين وكثرة أقوالهم في بعض المسائل، فيكون لهم هوى وميل مع بعض تلك الأقوال، لأنه يخدم مكائدهم ومكرهم، ويصلح أن يكون منطلقا لهجمتهم على الإسلام، باعتباره خطوة أولى تؤسس لقاعدة الانطلاق، وهي خطوة شرعية في الظاهر، لأنها اختيار من المختلف فيه، وما دام في الأمر صبغة الشريعة، فإن النفوس ستتردد وتضطرب على أقل تقدير، وربما كانت محلا للقبول على المدى البعيد.

---

[102]- جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر: عبد الرشيد زروقة. دار الشهاب، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1420**هـ-**1999**م، (ص: **153**).

وما الإباحية المنتشرة في بلاد المسلمين، ولا سيما حالة تبرج النساء بل عريهن، إلا نموذجا صالحا لما نقول، فإن مبدأ هذا الانحلال كان من قضية مختلف فيها بين الفقهاء، وهي قضية نقاب المرأة، ولكن كان تنازعهم أقرب إلى اللفظي منه إلى المعنوي، إذ لم يكن النساء يكشفن عن وجوههن. فبدأ دعاة الانحلال باستغلال اختلاف المسلمين في حكم النقاب، فاختاروا الرأي القائل بعدم وجوبه، ثم ما زالوا يعملون حتى نزعوا عن المرأة نقابها، ثم جلبابها، ثم حجابها، ثم رداءها، ثم لباس بيتها، حتى أخرجوها في الشوارع والشواطئ شبه عارية.

ففي مثل هذه النوازل، لا يهم أن يكون بعض تلك الأقوال ضعيفا أو مرجوحا أو راجحا في نفس الأمر، أو ثابتا بالنص الصريح، بل المهم أنهم يزحفون به على معاقل الإسلام، وكثيرا ما يجدون الأغرار من المشتغلين بالعلم، يعينونهم على تحقيق أغراضهم، وتلبية أهوائهم، ويسعفونهم بالتدليل على صحة ذلك، جهلا منهم بمقاصد أعداء الدين، فيرون أن هذا الترجيح علمي بحت، ولا يرون مانعا يمنعهم من إعلانه، ولو كان يخدم أغراض أعداء الإسلام.

ففي هكذا مناط لا ينظر إلى القضية على أنها قضية فرعية اجتهادية، بل ينظر إليها على أنها ذريعة يراد بها فتح باب عريض للفساد، يفسدون من خلاله الحياة الاجتماعية بأسرها. قال شكيب أرسلان: (إن المسألة ليست منحصرة في السفور، ولا هي بمجرد حرية المرأة المسلمة في الذهاب والمجيء كيفما شاءت، بل هناك سلسلة طويلة حلقاتها متصل بعضها ببعض)[103].

وهنا مكمن الخطر: فالمناط الصحيح هو أنها مدرجة في سلسلة خطط استعمارية تبشيرية استشراقية لمحاربة الإسلام، فمن راعى هذا المناط لم يظاهر دعاة التحرير ولم يعنهم بقول فقهي، -سواء كان راجحا أم مرجوحا- يريدون به باطلا ومكرا، فهو بين السكوت وبين الإفتاء بما يعارض مقاصد الإباحيين، معاملة لهم بنقيض مقصودهم، فإنه إذا جاز توريث المبتوتة في مرض الموت معاملة لزوجها -وهو مسلم- بنقيض مقصوده، وهذا

---

[103]- عودة الحجاب: محمد بن أحمد بن إسماعيل. (**154/1** وما بعدها).

فيه تحقيق المصلحة الخاصة بتلك الزوجة، فكيف يستنكر معاملة أهل الإباحة –وهم ملحدون- بنقيض مقصودهم والمصلحة في ذلك عامة؟

أليست هذه الحالة أولى بالجواز من غيرها من الحالات التي نص فقهاء السلف والأئمة فيها على المعاملة بنقيض المقصود؟ مضافا إلى ذلك أنها من باب السياسة الشرعية التعزيرية لأعداء الإسلام. وهدي السلف في المصالح الخاصة في هذا الباب لا يخفى على المطلع المنصف.

أما من لم يراع هذا المناط لجهله به، أو لمشايعة أهل الإباحة، فإنه سيعلن بما يراه، ويكون أداة لهم لتحقيق مآربهم.

والذي يبين لنا خطورة هذا المناط، وأنه أعظم من أن يكون مسألة فرعية اجتهادية، هو ما صرح به أئمة أهل الإباحة حيث قال جلاستون: (لن تستقيم حالة الشرق ما لم يرفع الحجاب عن وجه المرأة ويغطى به القرآن)[104].

فأنت ترى أن قضية تحرير المرأة بالمعنى الغربي، هي أعظم وسيلة لتعطيل الحكم بالشريعة القرآنية، ومن ثم إفساد الحياة الاجتماعية، ولا يتم تحرير المرأة إلا على التدريج، ومن هنا اهتم دعاة التحرير وألحوا على قضية كشف الوجه، لأنها أولى المراحل المتخذة لإفساد حياة المسلمين، وقد أعانهم على ذلك، إما قوم مشبوهون، وإما قوم لا علم عندهم بمناطات المسائل المستجدة، فإن هذه القضية قضية قديمة، ولكن التجدد هو في مناطها.

قال ابن تيمية: (فتفطن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تعرف ما ينبغي من مراتب المعروف، ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمها عند المزاحمة، فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف، وجنس المنكر، وجنس الدليل، وغير الدليل يتيسر كثيرا، فأما مراتب المعروف

---

[104]- م.س: (**99/1**).

والمنكر، ومراتب الدليل بحيث تقدم عند التزاحم أعرف المعروفين فتدعو إليه، وتنكر أنكر المنكرين، وترجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين)[105].

فتحكيما لهذه القاعدة، لا ينبغي للعبد أن يدعو إلى ترك منكر بفعل ما هو أنكر منه، أو بترك واجب أو مندوب تركه أضر من فعل ذلك المكروه، ولكن إذا كان في البدعة نوع من الخير، فيعوض عنه من الخير المشروع بحسب الإمكان، إذ النفوس لا تترك شيئا إلا بشيء، ولا ينبغي لأحد أن يترك خيرا إلا إلى مثله، أو إلى خير منه[106].

النقطة السادسة: فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح على مراتب:

المرتبة الأولى: العمل المشروع المحقق للمصلحة الخالصة أو الراجحة.

ويدخل فيه السنة المحضة من حيث أصل المشروعية، ومن جهة الكيفية، فالعمل كله صلاح أصلا وكيفية.

قال ابن تيمية: (هو سنة رسول الله ﷺ باطنها وظاهرها، قولها وعملها، في الأمور العلمية والعملية مطلقا، فهذا هو الذي يجب تعلمه وتعليمه والأمر به وفعله على حسب مقتضى الشريعة من إيجاب واستحباب. والغالب على هذا الضرب هو أعمال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان)[107].

المرتبة الثانية: العمل المشروع من حيث الجملة، ولكنه في الموطن المخصوص مرجوح مفضول، لما يفوته عند التزاحم والموازنة من مصلحة تربو على مصلحة العمل به، فيترك في الموطن المخصوص لا جملة.

105- اقتضاء الصراط: (**1** /**297**- **298**).

106- اظ: م.ن: (**1** / **296**).

107- م.ن: (**1** / **298**).

ومثاله الأعمال الصالحة في موطن دون موطن، سواء حرمت في غير موطنها، أو كرهت، أو كانت مفضولة، فالقرآن راجح على الذكر، ولكن الذكر أفضل منه في الركوع والسجود، وقد نهى الشارع عن قراءته في الركوع والسجود[108].

قال ابن تيمية:(هنا أصل ينبغي أن نعرفه، وهو أن الشيء إذا كان أفضل من حيث الجملة لم يجب أن يكون أفضل في كل حال ولا لكل أحد، بل المفضول في موضعه الذي شرع فيه أفضل من الفاضل المطلق، ..وهذا كما قال النبي ﷺ: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله"[109]، ..ثم أتبع ذلك بقوله: "ولا يؤمّن الرجل في سلطانه"[110]، فذكر الأفضل فالأفضل في الإمامة، ثم بين أن صاحب المرتبة ذو السلطان..كأئمة المساجد مقدمون على غيرهم، وإن كان غيرهم أفضل منهم، .. وكذلك أيضا أكثر الناس يعجزون عن أفضل الأعمال، فلو أمروا بها لفعلوها على وجه لا ينتفعون به، أو ينتفعون انتفاعا مرجوحا، فيكون في حق أحد هؤلاء العمل الذي يناسبه وينتفع به أفضل له مما ليس كذلك)[111].

وقال ابن تيمية في التفريق بين ما يبلَّغ مطلقا وما يبلغ إلا اعتبارا بحال الأشخاص: (أما أن يكون الكتاب أو السنة نهى عن معرفة المسائل التي يدخل فيما يستحق أن يكون من أصول دين الله، فهذا لا يكون، اللهم إلا أن ننهى عن بعض ذلك في بعض الأحوال، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عنه فهمه فيضل، كقول عبد الله بن مسعود: ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم، إلا كان فتنة لبعضهم[112]. وكقول علي ﷺ: حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله[113]. أو مثل قول حق يستلزم فسادا أعظم من تركه)[114].

---

[108]- روى مسلم في الصحيح: كتاب الصلاة. باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود. (**1** / **348** برقم: **479**). من حديث ابن عباس ﷺ قال: كشف رسول الله ﷺ الستارة والناس صفوف خلف أبي بكر فقال: "أيها الناس إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا فأما الركوع فعظموا فيه الرب عز وجل وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء فقمن أن يستجاب لكم".

[109]- سبق تخريجه: (ص: **110**).

[110]- صحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب صلاة الخوف. (**465/1** برقم: **673**).

111- مجموع الفتاوى: (**24/236-238** باختصار).

[112]- سبق تخريجه: (ص: **117**).

[113]- سبق تخريجه: (ص: **117**).

114- مجموع الفتاوى: (**3/311-312**).

المرتبة الثالثة: العمل المشروع من حيث الجملة، ولكن خالطه ما لا يجوز كالبدع الإضافية مثلا.

وهذا لا يشرع فعله، وقد يحقق بعض المصالح لا بالبدع نفسها، ولكن بالمشروع الذي اشتملت عليه، أو بحسن قصد المتلبس به. فيكون حكم النهي أو السكوت عنه بحسب الترجيح في المقابلة بينهما.

قال ابن تيمية: (إن من الأعمال ما يكون فيه خير لاشتماله على أنواع من المشروع، وفيه أيضا شر من بدعة وغيرها .. فعليك هنا بأدبين:

أحدهما: أن يكون حرصك على التمسك بالسنة باطنا وظاهرا، في خاصتك وخاصة من يطيعك، واعرف المعروف وأنكر المنكر.

الثاني: أن تدعو الناس إلى السنة بحسب الإمكان، فإذا رأيت من يعمل هذا، ولا يتركه إلا إلى شر منه، فلا تدعو إلى ترك منكر بفعل ما هو أنكر منه، أو بترك واجب أو مندوب تركه أضر من فعل ذلك المكروه، ولكن إذا كان في البدعة نوع من الخير فعوض عنه من الخير المشروع بحسب الإمكان، إذ النفوس لا تترك شيئا إلا بشيء، ولا ينبغي لأحد أن يترك خيرا إلا إلى مثله، أو إلى خير منه)[115].

وتحتاج معالجته إلى حكمة بالغة، وفقه رصين، وتؤدة وأناة، ويحدث هذا النوع كثيرا في طرق المتأخرين من المنتسبين إلى علم أو عبادة ومن العامة أيضا. وهؤلاء خير ممن لا يعمل عملا صالحا مشروعا ولا غير مشروع، أو من يكون عمله من جنس المحرم كالكفر والكذب والخيانة والجهل. ويندرج في هذا أنواع كثيرة.

فمن تعبد ببعض هذه العبادات المشتملة على نوع من الكراهة، كالوصال في الصيام، وترك جنس الشهوات ونحو ذلك، أو قصد إحياء ليال لا خصوص لها، كأول ليلة من رجب ونحو ذلك، قد يكون حاله خيرا من حال البطال الذي ليس فيه حرص على عبادة الله وطاعته، بل كثير من هؤلاء الذين ينكرون هذه الأشياء، زاهدون في جنس عبادة الله من العلم النافع والعمل الصالح، أو في أحدهما، لا يحبونها ولا يرغبون فيها، لكن لا يمكنهم

115- اقتضاء الصراط: (**1** / **296** باختصار).

ذلك في المشروع، فيصرفون قوتهم إلى هذه الأشياء، فهم بأحوالهم منكرون للمشروع وغير المشروع، وبأقوالهم لا يمكنهم إلا إنكار غير المشروع.

ومع هذا، فالمؤمن يعرف المعروف وينكر المنكر، ولا يمنعه من ذلك موافقة بعض المنافقين له ظاهرا، في الأمر بذلك المعروف والنهي عن ذلك المنكر، ولا مخالفة بعض علماء المؤمنين[116].

المرتبة الرابعة: العمل غير المشروع أصلا كالبدع المحضة التي لا تجوز بحال ونحوها.

مثل ما هو معظم في الشريعة كيوم عاشوراء، ويوم عرفة، ويومي العيدين، والعشر الأواخر من شهر رمضان، والعشر الأول من ذي الحجة، وليلة الجمعة ويومها، والعشر الأول من المحرم، ونحو ذلك من الأوقات الفاضلة، فهذا الضرب قد يحدث فيه ما يعتقد أن له فضيلة وتوابع ذلك ما يصير منكرا ينهى عنه، مثل ما أحدث بعض أهل الأهواء في يوم عاشوراء[117].

المرتبة الخامسة: العمل غير المشروع مما ليس من باب البدع، ولكن يصير في الموطن المخصوص متعينا لما يحقق من المصلحة التي تربو على ما فيه من المفسدة.

ويندرج تحته أحكام الضرورات والحاجات والمصالح الراجحة، وعامتها في باب الوسائل، وعليه نص العلماء بقولهم: ما نهي عنه سدا للذريعة فإنه يباح للمصلحة الراجحة. وهو عكس المرتبة الثانية.

قال ابن تيمية: (إذا كان من المحرمات ما لو نهى عنه حصل ما هو أشد تحريما منه، لم ينه عنه ولم يبحه أيضا. وإذا كان قوم على بدعة أو فجور، ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر أعظم مما هم عليه من ذلك، ولم يمكن منعهم منه، ولم يحصل بالنهي مصلحة راجحة لم ينهوا عنه، بخلاف ما أمر الله به الأنبياء وأتباعهم من دعوة الخلق، فإن دعوتهم

116- اظ: اقتضاء الصراط: (**1** / **299**).

117- اظ: م.ن: (**1** / **298**).

يحصل بها مصلحة راجحة... فالمنهي عنه إذا زاد شره بالنهي، وكان النهي مصلحة راجحة كان حسنا. وأما إذا زاد شره وعظم وليس في مقابلته خير يفوته لم يشرع، إلا أن يكون في مقابلته مصلحة زائدة، فإن أدى ذلك إلى شر أعظم منه، لم يشرع مثل أن يكون الآمر يؤذى فيجزع جزعا شديدا .. بخلاف ما إذا صبر واتقى الله .. فإن هذا يكون عاقبته حميدة)[118].

النقطة السابعة: هدي القرآن والسنة في فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال.

فمن ذلك أن الشريعة أمرت وقررت وكررت إيجاب إنكار المنكر -وهو حكم مجمع عليه-، ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فيكون ترك إنكار المنكر في الأصل عملا غير مشروع، ولكنه قد يتعين في بعض المواطن، وذلك إذا كان إنكاره يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله. فتعلق الحكم في حالتي الإيجاب والتحريم بتغير المناط.

فإنكار المنكر خمس درجات:

الأولى: أن يزول المنكر ويخلفه المعروف. فهذا إنكار مشروع.

والثانية: أن يقل المنكر وإن لم يزل بجملته. وهذا أيضا مشروع، لأن المنكر إذا لم يزل بالكلية لم يسقط وجوب إزالة المقدور عليه منه. لأن الميسور لا يسقط بالمعسور. وقلة المنكر هنا تعني بقاء عينه مع قلة كميته، فإن التعبير بالقول: وإن لم يزل بجملته، يعطي هذا المعنى، كأن يكون في العبد ظلم كبير للناس في أموالهم، فيقل ويخفف.

الثالثة: أن يزول المنكر ويخلفه منكر أخف منه.

كأن يزول كفر الكافر بإسلامه، ولكنه إسلام في أصحابه بدع وباطل، أو كأن يترك العبد بدعة الرفض إلى بعض بدع المنتسبين إلى السنة. والفرق بين هذه الدرجة والتي قبلها أنه هنا يزول، أما في التي قبل هذه فيقل.

---

[118]- مجموع الفتاوى: (**14**/ **472**- **473** باختصار).

قال ابن تيمية: (أكثر المتكلمين يردون باطلا بباطل وبدعة ببدعة، لكن قد يردون باطل الكفار من المشركين وأهل الكتاب بباطل المسلمين، فيصير الكافر مسلما مبتدعا، وأخص من هؤلاء من يرد البدع الظاهرة كبدعة الرافضة، ببدعة أخف منها وهي بدعة أهل السنة)[119].

فنقل العبد من الشرك إلى المعصية هو أهون، لأن ذنبا داخل تحت المشيئة أهون من ذنب لا يغفره الله تعالى. كما أن نقله من الكبائر إلى الصغائر هو أهون، لأن ما يحصل به الوعيد من حد أو لعنة هو أشد مما ليس كذلك. كما أن نقله من الصغائر إلى المفضول من المباحات هو أهون.

وهذا يندرج في الدعوة بحسب الإمكان، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله.

الرابعة: أن يزول ويخلفه منكر مثله. وهذه الدرجة موضع اجتهاد. والأشبه أن يقع الترجيح بين آثار المنكر الواقع والمنكر الذي يخلفه.

الخامسة: أن يزول المنكر ويخلفه منكر شر منه. فالإنكار هنا غير مشروع، لأنه على النقيض من مقصود الشارع من ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما[120].

قال ابن القيم: (إذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة، إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله، كرمي النشاب وسباق الخيل ونحو ذلك، وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب، أو سماع مكاء وتصدية، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيرا من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلا لهم عن ذلك. وكما إذا كان

---

[119]- دقائق التفسير: ابن تيمية. (**2 / 144**).

[120]- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**5/3**). هذا وقد ذكر ابن القيم أربع درجات ليس إلا، وقد أضفت الدرجة الثالثة بعد التأمل والنظر، والخطب يسير.

الرجل مشتغلا بكتب المجون ونحوها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر، فدعه وكتبه)[121].

وقال ابن تيمية: (مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار، بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم)[122].

فتأمل كيف أن صاحب ابن تيمية حين أنكر على التتار شرب الخمر استصحب حكم المناط الأصلي، ولم ينتبه إلى أنه في هذا الموطن ينعكس ولا يطرد، لأن اطراده يؤدي إلى مفسدة قصد الشارع إلى حسم مادتها، فنبهه ابن تيمية إلى أن الأحكام تتغير بتغير مناطاتها. والأمر كما قال كمال الدين السيواسي: (من لم يدق نظره في مناطات الأحكام وحكمها كثر خطؤه)[123].

كذلك ترك إقامة الحدود لا يجوز، بل هو من أعظم المنكر فعن عائشة رضي الله عنها: أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: "أتشفع في حد من حدود الله؟" ثم قام فاختطب ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[124].

---

[121]- م.س: (**5/3**).

[122]- م.ن: (**5/3**).

[123]- شرح فتح القدير: دار الفكر، بيروت، (**3** / **457**).

[124]- صحيح البخاري: كتاب الأنبياء. باب {أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ} [الكهف : **9**] (**3** / **1282** برقم: **3288**).

ومع كل ذلك فإن إقامتها في بعض المواطن والأحوال إذا كانت تجر مفسدة أربى من مصلحة إقامتها لم تقم، لذلك نهى أن تقطع الأيدي في الغزو[125]. فهذا حد من حدود الله تعالى، وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله -من تعطيله أو تأخيره- من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا، كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم، وقد نص أحمد وإسحاق والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو. قال أبو محمد المقدسي: (وهو إجماع الصحابة)[126].

وأُتى سعد بن أبي وقاص بأبي محجن يوم القادسية، وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد، فلما التقى الناس قال أبو محجن:

كفى حزنا أن تطرد الخيل بالقنا   وأترك مشدودا عليّ وثاقيا

فقال لابنة حفصة امرأة سعد: أطلقيني ولك -والله علي- إن سلمني الله أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قتلت استرحتم مني، قال: فحلته حين التقى الناس، وكانت بسعد جراحة، فلم يخرج يومئذ إلى الناس، قال: وصعدوا به فوق العذيب ينظر إلى الناس، واستعمل على الخيل خالد بن عرفطة، فوثب أبو محجن على فرس لسعد يقال لها البلقاء، ثم أخذ رمحا، ثم خرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، وجعل الناس يقولون: هذا ملك، لما يرونه يصنع، وجعل سعد يقول: الصبر صبر البلقاء، والطعن طعن أبي محجن، وأبو محجن في القيد.

فلما هزم العدو رجع أبو محجن حتى وضع رجليه في القيد. فأخبرت ابنة حفصة سعدا بما كان من أمره، فقال سعد: لا والله لا أضرب اليوم رجلا أبلى للمسلمين ما أبلاهم، فخلى سبيله، فقال أبو محجن: قد كنت أشربها إذ يقام عليّ الحد وأطهر منها، فأمّا إذ بهرجتني - أي: أهدرتني بإسقاط الحد عني- فوالله لا أشربها أبدا.

قال ابن قدامة: (وهذا اتفاق لم يظهر خلافه)[127].

---

[125]- سبق تخريجه: (ص: **648**).

[126]- اظ: المغني: ابن قدامة. (**21/148-150**).

[127]- م.ن: (**21/149**).

قال ابن القيم: (ليس في هذا ما يخالف نصا ولا قياسا ولا قاعدة من قواعد الشرع ولا إجماعا، بل لو ادعى أنه إجماع الصحابة كان أصوب. وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة، إما من حاجة المسلمين، أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض، أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض، فهذا تأخير لمصلحة المحدود، فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى)[128].

وغاية الإشكال في هذا الموطن أن يقال: إن سعدا درأ عنه الحد بالكلية ولم يؤخره. وقد ذهب بعضهم إلى تخريجه بكون الحدود لا تقام بأرض الحرب وهو مدرك ضعيف. والأشبه بالأصول أن سعدا اتبع في أبي محجن سنة الله تعالى، فكأن حسناته من الإقدام على المتالف في ذات الله تعالى، وتتبعه لمواقع الموت نصرة للإسلام، لم يقاومه شربه للخمر بل ولم يظهر أمامه شيئا، كما لم تظهر مكاتبة حاطب للمشركين من أهل مكة بمسير رسول الله ﷺ إليهم، أمام حسنة إيمانه وهجرته وجهاده وشهوده بدرا، "وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم"[129]. فإن الحسنات يذهبن السيئات فكيف بالحسنات الكبار؟

فصار ذنبه كقطرة بول وقعت في بحر محيط، وكانت دلائل الحال تكاد تنطق بتوبته النصوح، لأنه وهو في حالة القدوم على الله يصول ويجول بين الصفوف، بحثا عن الموت وطلبا له، يبعد أن يكون مصرا على شربها مع ما انضاف من وضعه رجليه في القيد بمحض اختياره، كل هذا استحق به أن يوهب له حده، وقد قال النبي ﷺ للرجل الذي قال له: يا

128- إعلام الموقعين: (**7/3**).

129- أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب الجهاد والسير. باب الجاسوس. (**3 / 1095** برقم: **2845**). من حديث علي ﷺ يقول: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير والمقداد بن الأسود قال: "انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ظعينة ومعها كتاب فخذوه منها". فانطلقنا تعادى بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة. فإذا نحن بالظعينة فقلنا: أخرجي الكتاب. فقالت: ما معي من كتاب. فقلنا: لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب. فأجرجته من عقاصها. فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من المشركين من أهل مكة، يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: "يا حاطب ما هذا؟". قال: يا رسول الله لا تعجل علي، إني كنت امرأ ملصقا في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم. فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي. وما فعلت كفرا ولا ارتدادا ولا رضا بالكفر بعد الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: "لقد صدقكم". قال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق. قال: "إنه قد شهد بدرا وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم".

رسول الله أصبت حدا فأقمه علي، فقال: هل صليت معنا هذه الصلاة؟ قال: نعم. قال: "اذهب، فإن الله قد غفر لك حدّك"[130][131].

ومن ذلك أن عمر بن الخطاب أسقط القطع عن السارق في عام المجاعة[132]. قال أحمد: لا قطع في المجاعة . يعني أن المحتاج إذا سرق ما يأكله، فلا قطع عليه؛ لأنه كالمضطر. وعن الأوزاعي مثل ذلك[133].

قال ابن القيم: (هذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن، أو مجانا على الخلاف في ذلك. وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج)[134].

وهذا كترك إقامة حد القذف على ابن سلول، رغم أنه هو الذي تولى كبر الإفك، فإن مصلحة هذا الترك تربو على مفسدة إقامته عليه، أو إن شئنا قلنا: إن المفسدة بإقامة الحد عليه تربو على مصلحته. فإنه كان لا يزال مطاعا في قومه، فلو ضرب الحد لأعلن بالعداوة، ولحميت له أنوف رجال، ولانحازوا له على جهة العصبية، مما سيؤدي حتما إلى اتساع الخرق على الراقع. وقد تكلمنا عن ذلك في الفصل الثالث من الباب الأول.

النقطة الثامنة: الأئمة المتبوعون كانوا قدوة في فقه الأحكام المتعلقة برتب المصالح والأعمال.

[130]- الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم: الحميدي. أفراد مسلم. (**3** / **353**- **354** برقم:**3005**).

[131]- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**7/3**).

[132]- سبق تخريجه: (ص: **660**).

[133]- اظ: المغني: ابن قدامة. (**20** / **272**).

[134]- إعلام الموقعين: (**11/3**).

وإذا تركنا هدي السنة المطهرة وعمل الصحابة، واتجهنا صوب فقه علماء الأمصار، فإننا نلحظ أنهم لم يكونوا بدعا من سلفهم الطيب. قال أبو يوسف: (باب ما عجز الجيش عن حمله من الغنائم. قال أبو حنيفة: وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم، فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم، وحرقوا المتاع، وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع أهل الشرك)[135].

واستدل أبو يوسف لرأي أبي حنيفة بقوله تعالى: {مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ} [الحشر : 5] فإن كل ما قطع من شجرهم وحرق من نخلهم ومتاعهم، فهو من العون عليهم والقوة، والذي في تخريب ذلك من خزي العدو ونكايتهم، أنفع للمسلمين وأبلغ ما يتقوى به الجند في القتال[136].

فالفساد بإتلاف المال غير مشروع، ولكنه تعين في هذا الموطن، لكي لا يكون قوة للعدو، وهذا يتناغم مع مقصود الشارع الذي يتشوف كثيرا إلى إهانة أهل الكفر، وتقليلهم، وإضعافهم، وأخذ ما بأيديهم من النفوس والأموال.

وذكر الطحاوي عن أبي حنيفة أنه قال: (لا بأس بالصدقات كلها على بني هاشم)[137]. ثم أبدع الطحاوي في توضيح المناط في حالة إعطائهم وفي حالة منعهم، فقال: (وذهب في ذلك عندنا إلى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوي القربى، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع إلى غيرهم بموت رسول الله ﷺ حل لهم بذلك ما قد كان محرما عليهم من أجل ما قد كان أحل لهم)[138].

---

[135]- الرد على سير الأوزاعي: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبو يوسف. ت: أبو الوفا الأفغاني. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1** /**83**- **85** باختصار).

[136]- اظ: الرد على سير الأوزاعي: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبو يوسف. (**1** /**83**- **85**).

[137]- شرح معاني الآثار: ت: محمد زهري النجار.دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1399**هـ، (**2** / **10**).

[138]- شرح معاني الآثار: (**2** / **10**).

وهنا أيضا، فإن الأصل أنه لا يشرع إعطاء الصدقة لبني هاشم، لأنهم يأكلون من هذا المال، فلما منعوه تغير المناط عن ذي قبل، وتعين هذا الممنوع سبيلا يستبقون به أرواحهم. فإن أكلهم من الصدقة مفسدة، ولكنها مفسدة مغمورة في المصلحة المترتبة من أكلهم، والممهد في الأصول أن (الشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض، فإذا لم يكن فيه فساد، أو كان فساده مغمرا بالمصلحة لم يحظره أبدا)[139].

وتأمل فقه الإمام مالك ومراعاته لمناطات الأحكام، كيف أفتى بتعذيب المتهم بالسرقة بالسجن أو الضرب حتى يقر، رغم أن تعذيب المسلم لا يجوز، ولكنه هنا تعين طريقا لاستخراج الحقوق، لأن إقامة البينة قد تتعذر، وهذا بلا شك يعارض حديث "واليمين على من أنكر[140]".

قال مصطفى شلبي: (لقد كان العمل بالحديث مفيدا حينما كانت القلوب عامرة بالإيمان، ولا يقدم الواحد على يمين فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته، فلما تغيرت النفوس، وضعف سلطان الإيمان، عدل عن الحكم بلزوم اليمين إلى التعذيب، وهذا مشاهد محسوس في تلك الطائفة حينما يتهم بسرقة فيطلب منه اليمين يتهلل وجهه فرحا لما جاءه الفرج، ولا يبالي إن كان صادقا في يمينه أو كاذبا)[141].

وعند الشافعية أنه (لو تعذرت العدالة في جميع الناس لما جاز تعطيل المصالح ... بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم للقيام بذلك فأصلحهم، بناء على أنا إذا أمرنا بأمر أتينا منه بما قدرنا عليه، ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك أن حفظ البعض أولى من

---

[139]- الفتاوى الكبرى: (**4** / **107**).

[140]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الدعاوى والبينات. باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه. (**10** / **252** برقم: **21733**).

[141]- تعليل الأحكام:(ص: **368**).

تضييع الكل، وقد قال شعيب عليه السلام: {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ} [هود : 88]، وقال الله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن : 16]، فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، فكذلك المصالح كلها)[142].

ولا يخفى أن تولية الفاسق لا تجوز، وقد قال تعالى: {لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} [البقرة : 124]، فإبعاده عن الولايات مقصود شرعي، وهو من باب الزجر والهجر، ولكن عند تحول المناط عن الحالة الأصلية، لا يكون من الفاسق بد، وبعض الشر أهون من بعض.

وعندهم (لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات، لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولا يقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام)[143].

وعلى هذا التقدير الذي قدروه، فإنه يعد مناطا مستجدا ألزم بتغيير الحكم، فما حرم أكله على الاقتضاء الأصلي، صار مباحا على الاقتضاء التبعي.

قال ابن تيمية: (كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعا. والغرض من هذا: أن تحريم مثل هذا مما لا يمكن الأمة التزامه قط ؛ لما فيه من الفساد الذي لا يطاق. فعلم أنه ليس بحرام ؛ بل هو أشد من الأغلال والآصار التي كانت على بني إسرائيل ووضعها الله عنا على لسان محمد ﷺ. ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: {فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ} [البقرة : 173].. فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصية - هي ترك واجب أو فعل محرم - لم يحرم عليهم؛ لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد)[144].

---

[142]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (2 / 37).

[143]- م.ن: (2 / 159-160).

[144]- مجموع الفتاوى: (29 / 64).

وقال الشاطبي: (إن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج، كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال، واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيرا ما يلجأ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم)[145].

الفرع الثاني: فقه الممكن وفقه الواقع.

وفيه قاعدتان نتناولهما في مسألتين:

المسألة الأولى: قاعدة فقه الممكن.

وفي هذه المسألة نقاط:

النقطة الأولى: أصل قاعدة فقه الممكن.

ما كان في إمكان المكلف فعله فإنه يكلف به، وما لا فلا، والذي يدخل في عموم معنى الإمكان هو أن يتمكن من العلم به، وأن يكون قادرا على فعله. فالشرط في الإمكان الشرعي هو العلم والقدرة، فالممكن في لسان الشريعة أخص من الممكن عند المتكلمين فهو عندهم القابل للوجود والعدم لذاته[146]، فهو ما أمكن وقوعه في الوجود، أما في الشرع فهو ما توفر له شرط العلم والقدرة.

---

[145]- الموافقات (**210/4**)

[146]- اظ: الفروق مع هوامشه: القرافي. (**1 / 71**).

ففي الشريعة يكون معنى الممكن المعلوم المقدور عليه، لأن وقوعه وقوع على شروط معينة لا مطلقا، وهو بهذا الحد يتوافق تماما مع حده في لغة العرب. فيقال: فلان لا يُمْكِنُهُ النُهوض، أي لا يقدر عليه[147].

وبناء على هذا فقد تقرر في الأصول الشرعية أن من أهم شروط المحكوم فيه الإمكان: أي: العلم والقدرة. قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء : **15**] فقد دلت هذه الآية أن الحجة على العباد إنما تقوم بشيئين:

الأول: بشرط التمكن من العلم بما أنزل الله.

الثاني: وبشرط القدرة على العمل به.

فأما العاجز عن العلم كالمجنون، أو العاجز عن العمل فلا أمر عليه ولا نهي، وإذا انقطع العلم ببعض الدين أو حصل العجز عن بعضه، كان ذلك في حق العاجز عن العلم أو العمل بقوله، كمن انقطع عن العلم بجميع الدين أو عجز عن جميعه كالمجنون مثلا، وهذه أوقات الفترات فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء به الرسول شيئا فشيئا، بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئا فشيئا، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأت الشريعة جملة كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع[148].

وقال القرطبي عند قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [التوبة : **91**] إنها (أصل في سقوط التكليف عن العاجز، فكل من عجز عن شيء سقط عنه، فتارة إلى بدل هو فعل، وتارة إلى بدل هو غرم، ولا فرق بين العجز من جهة القوة، أو العجز من جهة المال، ونظير هذه الآية قوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة : **286**])[149].

---

[147]- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري. ت: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت، ط:**4**، **1407** هـ - **1987**م، (**6** / **2205**).

148- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**59/20**).

149- تفسير القرطبي: (**8** / **226**).

وكما استنبط العلماء هذا الأصل من القرآن، استنبطوه من السنة أيضا، وذلك قوله ﷺ: "فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه"[150].

قال الحافظ: (قال النووي: هذا من جوامع الكلم وقواعد الإسلام، ويدخل فيه كثير من الأحكام.. وقال غيره: فيه أن من عجز عن بعض الأمور[151] لا يسقط عنه المقدور. وعبر عنه بعض الفقهاء: بأن الميسور لا يسقط بالمعسور، كما لا يسقط ما قدر عليه من أركان الصلاة بالعجز عن غيره، وتصح توبة الأعمى عن النظر المحرم، والمجبوب عن الزنا، لأن الأعمى والمجبوب قادران على الندم، فلا يسقط عنهما بعجزهما عن العزم على عدم العود، إذ لا يتصور منهما العود عادة فلا معنى للعزم على عدمه)[152].

وقال القرافي: (إن المتعذر يسقط اعتباره، والممكن يستصحب فيه التكليف)[153].

وقال إمام الحرمين: (وسقوط ما عسر الوصول إليه في الزمان لا يسقط الممكن، فإن من الأصول الشائعة التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة: أن المقدور عليه لا يسقط بسقوط المعجوز عنه)[154].

وقال الآمدي: (إن الفعل الصادر من العبد، إما أن يكون العبد متمكنا من فعله وتركه أو لا يكون؛ فإن لم يكن متمكنا منه، فالتكليف له بالفعل يكون تكليفا بما لا يطاق)[155].

150- صحيح مسلم: كتاب الحج. باب فرض الحج مرة في العمر. (**975/2** رقم **1337**).

151- كذا بالأصل ولعل الصواب (المأمور) عوض الأمور.

152- فتح الباري: (**13 / 262**).

153- الفروق مع هوامشه: (**352/3**).

154- غياث الأمم: (ص: **468-469** برقم:**724**).

155- الإحكام: الآمدي. (**1 / 185**).

فهذا هو الأصل المقرر: إن العجز عذر في سقوط العمل بكل خطاب[156] وأنه يزيل التعبد الشرعي[157]، ويسقط الأمر والنهي، وإن كان واجبا في الأصل[158].

فما زعم من أن قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن : **16**] منسوخ بقوله تعالى: {اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ} [آل عمران : **102**] ليس بصحيح، لأن (المراد بقوله: {حَقَّ تُقَاتِهِ} [آل عمران : **102**] امتثال أمره واجتناب نهيه مع القدرة لا مع العجز)[159].

فالكلام هو في الحقيقة عن العجز عن العلم والعمل، أي العجز عن العلم والقدرة، ولكن نتكلم عن الأول تحت نعت العلم بالأمر والنهي، وعن الثاني تحت نعت أن يكون الأمر والنهي مقدورا للعبد. فهما إذا شرطان أساسيان لا تكليف إلا بهما.

النقطة الثانية: لا بد أن يكون التكليف بالأمر والنهي معلوما.

ودليل هذه الجملة ما ثبت في وقائع كثيرة من جهل بعض المسلمين بما يعد من الشروط في العبادات، التي لو تركوها عن علم، لبطلت عباداتهم، ومع ذلك عذرهم صاحب الرسالة بالجهل، ولم يبطل عباداتهم. ذلك بأن (من علم أن محمدا رسول الله، فآمن بذلك، ولم يعلم كثيرا مما جاء به لم يعذبه الله على ما لم يبلغه، فإنه إذا لم يعذبه على ترك الإيمان بعد البلوغ، فإنه لا يعذبه على بعض شرائطه إلا بعد البلاغ أولى وأحرى)[160].

156- قواطع الأدلة في الأصول: (**2** / **269**).

157- المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي. ت: خليل الميس. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1403** هـ، (**1** / **369**).

158- مجموع الفتاوى: (**20** / **61**).

159- فتح الباري: (**13** / **263**).

160- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**2** / **19**).

وهذا الأصل قد استفاض ذكره في السنة، لذلك نكتفي بما يوضح المطلوب في أبواب ننتقيها:

أولا: في باب النجاسات.

يثبت حكم النجاسة مع العلم بها، بحيث لو صلى العبد وهي ببدنه أو ثيابه دون علم منه ولم يشعر بذلك، إلا بعد انقضاء الصلاة كانت صلاته صحيحة، ولا تجب عليه الإعادة، بل حتى لو علمها قبل الصلاة ثم نسيها. وهو مذهب مالك وغيره ، وأحمد في أقوى الروايتين[161].

عن أبى سعيد أن رسول الله ﷺ صلى في نعليه، فصلى الناس في نعالهم، ثم ألقى نعليه، فألقى الناس نعالهم وهم في الصلاة، فلما قضى صلاته قال: "ما حملكم على إلقاء نعالكم في الصلاة؟". قالوا: يا رسول الله رأيناك فعلت ففعلنا. فقال: "إن جبريل عليه السلام أخبرني أن فيها أذى، فإذا أتى أحدكم المسجد، فلينظر فإن رأى في نعليه أذى، وإلا فليصل فيهما"[162].

قال ابن تيمية: (إن النبي ﷺ صلى في نعليه ثم خلعهما في أثناء الصلاة، لما أخبره جبريل أن بهما أذى، ومضى في صلاته، ولم يستأنفها، مع كون ذلك موجودا في أول الصلاة، لكن لم يعلم به، فتكلفه للخلع في أثنائها، مع أنه لولا الحاجة لكان عبثا أو مكروها، ...[163] يدل على أنه مأمور به من اجتناب النجاسة مع العلم؛ ومظنة تدل على العفو عنها في حال عدم العلم بها)[164].

[161]- اظ: مجموع الفتاوى: (**22** / **184**).

[162]- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب الصلاة. باب من صلى وفى ثوبه أو نعله أذى أو خبث لم يعلم به ثم علم به. (**2** / **402** برقم: **4257**). قال الحافظ في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: (**1** / **663**): (اختلف في وصله وإرساله ورجح أبو حاتم في العلل الموصول). ورواه الطبراني في الأوسط من حديث أنس بن مالك. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (**2** / **192** برقم: **2260**): (رجاله رجال الصحيح).

[163]- بياض بالأصل.

[164]- مجموع الفتاوى: (**22** / **185**).

ثانيا: في باب الطهارة والصلاة.

ومن أمثلة سقوط التكليف عند عدم العلم: من ترك الطهارة الواجبة ولم يكن علم بوجوبها، أو صلى في الموضع المنهي عنه قبل علمه بالنهي هل يعيد الصلاة؟

والصواب في هذا الباب كله، أن الحكم لا يثبت إلا مع التمكن من العلم، وأنه لا يقضي ما لم يعلم وجوبه، فقد ثبت أن المستحاضة قالت: إني أستحاض حيضة شديدة تمنعني الصلاة والصوم، فأمرها بالصلاة زمن دم الاستحاضة، ولم يأمرها بالقضاء[165]. وتكلم معاوية بن الحكم السلمي في الصلاة بعد التحريم جاهلا بالتحريم، فبين له ولم يأمره بالإعادة[166]. وصلى المسلمون الذين لم يبلغهم الزيادة في الصلاة في الحضر ركعتين، ولم يأمرهم بالإعادة لعدم تمكنهم من العلم بذلك لبعدهم. وصلى البراء بن معرور لما جاء إلى مكة قبل الهجرة إلى الكعبة ظنا منه جواز ذلك، فأمره النبي ﷺ باستقبال بيت المقدس ولم يأمره بالإعادة[167]. وأساء الأعرابي الصلاة أمام النبي ﷺ فبين له كيفية الصلاة ولم يأمره بإعادة ما كان قد صلى إلا تلك الصلاة الحاضرة[168]، لأن وقتها لم يخرج فيبقى مطالبا بها[169]. ومثل هذا كثير.

---

[165]- أخرجه الترمذي في السنن: أبواب الطهارة. باب ما جاء في المستحاضة تتوضأ لكل صلاة. (**1 / 221** برقم:**128**). قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن صحيح. ورواه عبيد الله بن عمرو والرقى وابن جريج وشريك عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن إبراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران عن أمه حمنة إلا أن ابن جريج يقول عمر بن طلحة والصحيح عمران بن طلحة. وسألت محمدا عن هذا الحديث. فقال: هو حديث حسن صحيح وهكذا قال أحمد بن حنبل هو حديث حسن صحيح).

[166]- أخرجه مسلم: كتاب المساجد. باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته. (**381/1** برقم: **537**).

[167]- هو البراء بن معرور وقصته في هذه القضية قصة ثابتة في قصة يرويها كعب بن مالك في حديث البيعة قبل الهجرة رواها أحمد في المسند (**25 / 89** برقم: **15798**) قال: حدثنا يعقوب، قال: حدثنا أبي، عن ابن إسحاق، قال: فحدثني معبد بن كعب بن مالك بن أبي كعب بن القين، أخو بني سلمة، أن أخاه عبيد الله بن كعب، وكان من أعلم الأنصار، حدثه أن أباه كعب بن مالك وساق القصة بطولها. وإسناده هذا كما هو ظاهر قد صرح فيه ابن إسحاق بالتحديث فانتفت شبهة التدليس.

[168]- ففي الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم: الحميدي. (**3 / 85** برقم: **2321**) من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ دخل المسجد فدخل رجلٌ فصلى فسلم على النبي ﷺ فرد وقال: "ارجع فصل فإنك لم تصل". فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فرد وقال: "ارجع فصل فإنك لم تصل" ثلاثاً. فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمني. فقال: "إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى=

وهذا يطابق الأصل الذي عليه السلف والجمهور، أن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها، فالوجوب مشروط بالقدرة، والعقوبة لا تكون إلا على ترك مأمور، أو فعل محظور بعد قيام الحجة[170].

ثالثا: في باب الصيام.

لما فرض شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة، ولم يبلغ الخبر إلى من كان بأرض الحبشة من المسلمين، حتى فات ذلك الشهر، لم يأمرهم النبي ﷺ بإعادة الصيام[171].

رابعا: في باب الحج والعمرة.

عن صفوان بن يعلى عن أبيه قال: أتى النبي ﷺ رجل وهو بالجعرانة، وأنا عند النبي ﷺ، وعليه مقطعات يعني جبة، وهو متضمخ بالخلوق. فقال: إني أحرمت بالعمرة وعلي هذا، وأنا متضمخ بالخلوق. فقال له النبي ﷺ: "ما كنت صانعا في حجك" قال: أنزع عني هذه الثياب، وأغسل عني هذا الخلوق. فقال له النبي ﷺ: "ما كنت صانعا في حجك فاصنعه في عمرتك"[172].

قال ابن تيمية: (وهذا قد فعل محظورا في الحج، وهو لبس الجبة، ولم يأمره النبي ﷺ على ذلك بدم، ولو فعل ذلك مع العلم للزمه دم... فهذه نصوصه ﷺ في محظورات الصلاة والصيام والحج مع الجهل، فيمن ترك واجباتها مع الجهل)[173].

=تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، وافعل ذلك في صلاتك كلها".

[169]- اظ: الفتاوى الكبرى: (**2** /**19**- **21**).

170- اظ: منهاج السنة النبوية: (**5** / **123-125**).

[171]- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**2** / **20**).

[172]- أخرجه مسلم: كتاب الحج. باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه. (**836/2** برقم: **1180**).

[173]- الفتاوى الكبرى: (**2** / **20**).

النقطـة الثالثـة: لا بـد أن يكـون التكليـف بـالأمر والنهـي فـي مقـدور المكلف.

المقصود بالقدرة في هذا الموطن القدرة الشرعية المصححة للفعل، لا القدرة القدرية الموجبة للفعل، لأن الأولى هي مناط التكليف، ومنها قوله تعالى : {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن : **16**]، أما الاستطاعة القدرية ففي مثل قوله تعالى: {مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ} [هود : **20**]، فهذه القدرة مقترنة بالفعل محققة له. وليست مناطا للأمر والنهي، بل هي مناط للقضاء والقدر. فللشرع مناط هو القدرة الشرعية، وللقدر مناط هو القدرة القدرية.

قال ابن تيمية : (وعلى هذا تتفرع مسألة تكليف ما لا يطاق، فإن الطاقة هي الاستطاعة، وهي لفظ مجمل، فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحدا شيئا بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير. وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل؛ فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين)[174].

وعلى هذا يمكن القول بأن القدرة التي تتقدم الفعل هي القدرة الشرعية، لذلك لم يستلزم وجودها وجود الفعل، فعند وجودها فقد يوجد الفعل وقد لا يوجد. بخلاف القدرة القدرية فهي لا تكون إلا مقارنة للفعل، ولا تنفصل عنه، ولا يتصور انفكاكها عنه.

قال ابن تيمية: (ومن مواقع الشبهة ومثارات الغلط تنازع الناس في القدرة هل يجب أن تكون مقارنة للفعل؟ أو يجب أن تكون متقدمة عليه؟ والتحقيق الذي عليه أئمة الفقهاء: أن الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي ... لا يجب أن تقارن الفعل، فإن الله إنما أوجب الحج على من استطاعه، فمن لم يحج من هؤلاء كان عاصيا باتفاق المسلمين، ولم يوجد في حقه استطاعة مقارنة، وكذلك سائر من عصى الله من المأمورين المنهيين وجد في حقه الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي. وأما المقارنة فإنما توجد في حق من فعل)[175].

---

[174]- م.ن: (**8** / **130**).

[175]- مجموع الفتاوى: (**8** / **441** باختصار).

فالذي يشترط في الأمر والنهي هو القدرة الشرعية، فعليها يدور مناط التكليف، فمن فقدها لم يكلف، فمن لم يكن مستطيعا لم يجب عليه الحج، بخلاف القدرة القدرية فليست شرطا في التكليف، فإن من عصى وكفر، فإنما ذلك بسبب افتقاده للقدرة القدرية، ولا يستلزم عدمها عدم التكليف، بل من أعوزته فحاد وزاغ، فهو مع ذلك مكلف بالأمر والنهي، فلا ارتباط لها بقضية التكليف.

قال ابن تيمية:(اتفقوا على أن العبادات لا تجب إلا على مستطيع، وأن المستطيع يكون مستطيعا مع معصيته وعدم فعله، كمن استطاع ما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج ولم يفعله، فإنه مستطيع باتفاق سلف الأمة وأئمتها، وهو مستحق للعقاب على ترك المأمور الذي استطاعه ولم يفعله، لا على ترك ما لم يستطعه)[176].

ثم إن الاستطاعة التي تعد شرطا في التكليف، لا تتحقق مع مجرد إمكان الفعل، بل إذا أمكن الفعل مع ضرر يترتب عليه، كان صاحبه كفاقد القدرة العاجز عن الفعل. فالعبد هنا قادر على الفعل، ولكن يقابل ذلك ضرر راجح من وراء القيام بالفعل.

ومن أمثلة هذه الصورة أصحاب الأعذار الذين يمكنهم الفعل، ولكن يتضررون منه، كالمريض إذا توضأ أو اغتسل أو صام أو قام في الصلاة، لذلك قال النبي ﷺ لعمران بن حصين وقد كانت به بواسير: "صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب"[177].

النقطة الرابعة: أمثلة كثيرة الحدوث عن فقه الممكن.

---

[176]- م.ن: (**8** / **479-480**).

[177]- صحيح البخاري: أبواب تقصير الصلاة. باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب. (**1** / **376** برقم: **1066**).

التكليف بوجه عام تكليف ليس فيه حرج ولا مشقة ولا ما لا يطاق، وهذا أمر تفضل الله تعالى به على هذه الأمة تخفيفا عنها ببركة دعائها وكرامتها.

فعن أبي هريرة ﷺ قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ:{لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة : **284**]، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله، كلفنا من الأعمال ما نطيق: الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله ﷺ: "أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا، بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير"، قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} [البقرة : **285**]، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى، فأنزل الله عز وجل: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} [البقرة : **286**]. قال: "نعم"، {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا} [البقرة : **286**]. قال: "نعم"[178].

قال القرطبي في المفهم: (هذا خبر من الله تعالى أنه لا يأمرنا، أي: من وقت نزول الآية إلا بما نطيقه ويمكننا إيقاعه عادة، وهو الذي لم يقع في الشريعة غيره، ويدل على ذلك تصفحها. وقد حكي الإجماع عليه)[179].

ومن علم تفاصيل الأوامر والنواهي، رأى من أمثلة سقوط الأمر والنهي لفقد القدرة ما لا يأتي عليه الحصر. فتطبيقات هذا الأصل الشريف يصعب حصرها، وهي مبثوثة في أحكام الشريعة وتفاصيلها، وما ننقله هنا هو لمجرد التقريب والتمثيل.

---

[178]- أخرجه مسلم: كتاب الإيمان. باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق. (**115/1** برقم: **125**).

[179]- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين: محمد علي بن محمد علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي. باب في الأمر بالمحافظة على السنة. (**2 / 124**).

قال ابن تيمية: (من استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزا عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، ولهذا عذر المجتهد المخطئ لعجزه عن معرفة الحق في تلك المسألة، وهذا بخلاف المفرط المتمكن من فعل ما أمر به، فهذا هو الذي يستحق العقاب)[180].

قال ابن القيم: (إن ما أوجبه الله تعالى ورسوله، أو جعله شرطا للعبادة، أو ركنا فيها، أو وقف صحتها عليه، هو مقيد بحال القدرة، لأنها الحال التي يؤمر فيها به، وأما في حال العجز، فغير مقدور ولا مأمور، فلا تتوقف صحة العبادة عليه، وهذا كوجوب القيام والقراءة والركوع والسجود عند القدرة، وسقوط ذلك بالعجز، وكاشتراط ستر العورة واستقبال القبلة عند القدرة ويسقط بالعجز، وقد قال: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[181]، ولو تعذر عليها صلت بدونه وصحت صلاتها، وكذلك قوله: "لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ"[182]، فإنه لو تعذر عليه الوضوء صلى بدونه وكانت صلاته مقبولة[183]، وكذلك قوله: "لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود"[184]، فإنه لو كسر صلبه وتعذر عليه إقامته أجزأته صلاته)[185].

أولا: في قضايا الإمامة في الصلاة:

---

[180]- مجموع الفتاوى: (**21** / **634**).

181- الجامع الصحيح، سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي. ت: أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي. بيروت. أبواب الصلاة. باب ما جاء لا تقبل صلاة المرأة إلا بخمار. (**2** / **215** برقم::**377**). من حديث عائشة، وقال: وفي الباب عن عبد الله بن عمرو.

182- رواه مسلم في الصحيح: كتاب الطهارة. باب: وجوب الطهارة للصلاة. (**1** / **204**، برقم: **225**) من حديث أبي هريرة ﷺ.

183- الأولى أن يقال: صحيحة لاستيفائها الشروط؛ أما القبول فلا يعلمه إلا الله تعالى لأنه يتطلب زيادة على الصحة الإخلاص في العمل.

184- سنن ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب الركوع في الصلاة. (**1** / **282** برقم: **870**) عن أبي مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود"

185- حاشية ابن القيم على سنن أبي داود: ابن القيم. (**1** / **60**).

قد يكون أئمة الصلوات فجارا مبتدعة، ولا يكون بد من الصلاة خلفهم، لأنه لا يمكن غير ذلك، فإن ترك الصلاة خلفهم يستلزم ترك صلاة الجماعة وما فيها من مصالح والمنافع، وهو ضرر أعظم من الصلاة خلفهم.

فتقوى الله تعالى بحسب الاستطاعة توجب الصلاة خلفهم، فالمفسدة المترتبة على ترك الصلاة خلفهم من تشتت الشمل وشيوع الفرقة وانفراط عقد الجماعة وترك عوام المسلمين هملا إلى مفاسد أخرى، هي أربى بيقين من مفسدة الصلاة خلفهم. لذلك كان من أجود الأقوال المتناغمة مع أصول روح التشريع أن تارك الصلاة خلفهم هو المبتدع، ووجهه أنه سمح بالتفريط في المصالح الكبار والحسنات العظام لمجرد كون الإمام مبتدعا فاجرا، فسلك معه مسلكا سلبيا باعتزاله وإخلاء الجو له وإسعافه بمقصوده وتمكينه من الانفراد بالجماعة، ليعيث فيها فسادا بلا أدنى دفع ولا مقاومة ولا محاولة إصلاح.

قال ابن تيمية: (إن الصحابة لم يكونوا يعيدون الصلاة إذا صلوا خلف أهل الفجور والبدع، ولم يأمر الله تعالى قط أحدا إذا صلى كما أمر بحسب استطاعته أن يعيد الصلاة. ولهذا كان أصح قولي العلماء أن من صلى بحسب استطاعته أن لا يعيد حتى المتيمم لخشية البرد، ومن عدم الماء والتراب إذا صلى بحسب حاله، والمحبوس وذوو الأعذار النادرة والمعتادة والمتصلة والمنقطعة، لا يجب على أحد منهم أن يعيد الصلاة إذا صلى الأولى بحسب استطاعته. وقد ثبت في الصحيح أن الصحابة صلوا بغير ماء ولا تيمم لما فقدت عائشة عقدها[186] ولم يأمرهم النبي ﷺ بالإعادة)[187].

ثانيا: في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وبسبب صرف النظر عن مناط التكليف وهو تحقق الإمكان والقدرة أجريت أحكام شرعية كان لها مآلات سيئة على حياة المسلمين، وإلا فإن التكليف في حالة العجز ليس هو التكليف في حالة القدرة، وإجراء الأحكام من غير مراعاة ذلك يورث ضعفا ووهنا ومصائب وفتنا، (ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار، رآها من

---

[186]- ففي صحيح البخاري: كتاب التيمم. باب إذا لم يجد ماء ولا ترابا. (**1** / **128** برقم: **329**) من حديث عائشة: أنها استعارت من أسماء قلادة فهلكت، فبعث رسول الله ﷺ رجلا، فوجدها، فأدركتهم الصلاة وليس معهم ماء فصلوا فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله آية التيمم. فقال أسيد بن حضير لعائشة: جزاك الله خيرا؛ فوالله ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله ذلك لك وللمسلمين فيه خيرا.

[187]- مجموع الفتاوى: (**3** / **286-287**).

إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه. فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام، عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك؛ لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر)[188].

فالرسول ﷺ إنما أصلح ودعا إلى الله تعالى بحسب الإمكان، وكان أبعد شيء عن التكلف، وأقربه إلى الواقعية والتيسير ورفع الحرج، فما لم يستطع أن يغيره لفقد مناط التغيير لم يغيره، ولم يشرع لأمته تغييره ما دام ذلك المناط موجودا.

ثالثا: في باب العلم.

وباب طلب العلم أيضا يبنى على حسب الاستطاعة والإمكان، لذلك قسموا العلم إلى فرض عين وفرض كفاية، لأنه لو تعين طلبه على كل الناس من غير تفصيل لضرهم ذلك، ولتعطلت المعايش والجهاد والدعوة. بل إن كثيرا من الناس لا يصلح لطلب العلم لفقدهم أهليته. وقد قال تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة : **122**]، فإجراء حكم التعلم على نمط واحد مع اختلاف المناط من تنوع القدرات وغيرها، خارج عن سمت الشريعة وروحها.

قال ابن تيمية: (إن العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان. فالجمل التي فرض الله تعالى، على الخلق كلهم الإقرار بها مما يمكنهم معرفتها. وأما التفاصيل ففيها من الدقيق ما لا يمكن أن يعرفه إلا بعض الناس. فلو كلف بقية الناس بمعرفته كلفوا ما لا يطيقون. ولهذا لم يجب على كل أحد أن يسمع كل آية في القرآن ويفهم معناها، وإن كان هذا فرضا على الكفاية)[189].

---

[188]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **4**).

[189]- درء تعارض العقل والنقل: (**4** / **82**).

رابعا: في باب الدعوة.

الأصل في هذا الباب أن ينقل العباد إلى الأحسن بحسب الإمكان، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، فإن تعذر نقلهم إلى السنة المحضة، نقلوا إلى قريب منها، وتلك هي السنة فإن (النبي ﷺ دعا الخلق بغاية الإمكان، ونقل كل شخص إلى خير مما كان عليه بحسب الإمكان)[190]. وقد قال سيدنا شعيب ﷺ: {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [هود : **88**].

فالدعوة تجب بحسب الاستطاعة، فما عجز عنه المسلمون سقط عنهم وجوبه، ومن بديع تصرف الشارع الحكيم أنه في باب الدعوة حين يسقط الوجوب يبقي الاستحباب، لذلك يستحب دعوة الكفار قبل جلادهم، وإن كانت الدعوة قد بلغتهم وعلموا على ما يقاتلون. وهذا منه مبالغة في إقامة الحجة وإيثار إسلامهم على قتالهم وأخذ ما بأيديهم، فإنه صح عن المعصوم ﷺ: "فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من أن يكون لك حمر النعم"[191].

وحري بالمربين والمعلمين والمرشدين التنبه إلى هذا الأصل الشريف، وتفعيله في وظائف التربية والتعليم والإرشاد، فقدرات العباد العقلية والنفسية تتفاوت كتفاوت قدراتهم الجسمية، فلا يحمل المسترشد والمتعلم إلا ما يطيق، ولا يمكن قياسه على من قاربه في السن وفاقه في قوة الذهن وقريحة العقل وقوة النفس.

---

[190]- دقائق التفسير: ابن تيمية. (**2** / **144**).

[191]- رواه البخاري في الصحيح: كتاب المغازي. باب غزوة خيبر. (**4** / **1542** برقم: **3973**). من حديث سهل ابن سعد ﷺ أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: "لأعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله". قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها. فقال: "أين علي ابن أبي طالب؟". فقيل: هو يا رسول الله يشتكي عينيه. قال: "فأرسلوا إليه". فأتي به. فبصق رسول الله ﷺ في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع. فأعطاه الراية فقال علي: يا رسول الله أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ فقال: "انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه. فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحد خير لك من أن يكون لك حمر النعم".

قال ابن تيمية: (وإذا كان الرجل قد حصل له إيمان يعرف الله به، وأتى آخر بأكثر من ذلك، عجز عنه، لم يحمل ما لا يطيق، وإن كان يحصل له بذلك فتنة لم يحدث بحديث يكون له فيه فتنة)[192].

وقال ابن تيمية: (من الناس من يضره إذا سلك سبيلا من سبل السلام الإسلامية أن يرى غيره أفضل منها، لأنه يتشوف إلى الأفضل فلا يقدر عليه، والمفضول يعرض عنه، وكما أنه ليس من مصلحته أن يعرف أفضل من طريقته، إذا كان يترك طريقته ولا يسلك تلك، فليس أيضا من الحق أن يعتقد أن طريقته أفضل من غيرها، بل مصلحته أن يسلك تلك الطريقة المفضية به إلى رحمة الله تعالى)[193].

خامسا: في باب المسائل السياسية وإدارة مرافق الدولة.

ليست هذه القاعدة الشريفة خاصة بأحكام العبادات والمعاملات فحسب، بل تشمل كل الأحكام حتى الأحكام السياسية والمسائل السلطانية، فالشروط الواجب توفرها في العمال تراعى في حالة الإمكان وتسقط في حالة العجز. لأن مقصود الولايات هو إصلاح دين الخلق ودنياهم، فهذا المقصد مشتق ومتفرع عن أكبر عقد سياسي وهو عقد الإمامة، الذي قالوا فيه هو: نيابة عن الرسول ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا به، فلما كان مقصود الخلافة إصلاح الدين والدنيا، كان ما تفرع عنها من ولايات خادما لهذا المقصد.

وقد كان النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون سائرين على هذا السنن الأبين، ثم حدث بعدهم من الشر على التدريج حتى آل الأمر إلى ما هو معلوم، فلو وجد من الخلفاء والحكام والسلاطين الصالحين بعد ذلك من يتقي الله ما استطاع، ويحاول الرجوع بالأمر إلى سيرة الراشدين بحسب الإمكان، لكان من أفضل الناس وأعلاهم منزلة عند الله تعالى، لأنه فعل الممكن من الصلاح والعدل والخير، ولو واتته الفرص ليعمل أكثر لعمل، لأن المناط قد تغير عن ذي قبل (فلما تغيرت الرعية من وجه، والرعاة من وجه، تناقضت

192- مجموع الفتاوى: (**255/5**).

193- م.ن: (**432/14-434**؛ باختصار).

الأمور، فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان، كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله)[194].

قال ابن القيم: (الحسبة وولاية المال وجميع هذه الولايات في الأصل ولايات دينية ومناصب شرعية. فمن عدل في ولاية من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين. ومن حكم فيها بجهل وظلم فهو من الظالمين المعتدين)[195].

ويجري حكم الإمكان في اختيار العمال، فإن الكمال عزيز، فيختار الأصلح فالأصلح بحسب الإمكان. فما يشترط في القضاة والولاة وسائر أمور الدين من الشروط يجب فعله بحسب الإمكان، فإن الله تعالى لم يوجب ما لا يستطاع، ولم يحرم ما يضطر إليه، إذا كانت الضرورة بغير معصية من العبد[196].

النقطة الخامسة: فقه الممكن من شروط الإصلاح والتغيير.

بل إن معرفة شروط الوجوب من الإمكان والقدرة، ومعرفة حال المخاطبين، ومعرفة مراتب الحسنات والسيئات، ومعرفة ما يجب ويستحب من ذلك وما لا يجب ولا يستحب، هي أركان الإصلاح والحكم والفتوى، فإنها أمهات الأصول في هذا الباب[197].

وليس تقديم الحاجة الموجبة للإذن على المفسدة المقتضية للحظر من باب تقديم المصالح الملغاة على النصوص؛ بل هو من باب تقديم المصلحة المشهود لها بالاعتبار على النص. فهو من باب تقديم نص في حالة ما على نص غيره في حالة أخرى، كما يقدم المؤخر في موطن آخر لمناط آخر؛ وهو فقه نفيس قائم على أصل شريف عظيم النفع لمن

194- السياسة الشرعية: ابن تيمية. (ص: **37**).

195- الطرق الحكمية: (**1** / **348**).

196- اظ: السياسة الشرعية: (ص: **213**).

197- اظ: مجموع الفتاوى: (**434/14**).

أحسن الرد إليه، ومنه تعلم أنه لم يكن ثمة داع لاشتداد نكير بعضهم على الطوفي إذ أعلن بهذا الأصل إعلانا، إذ الطوائف كلها على العمل به في التطبيقات الفرعية.

فالحاصل أنه (لا واجب في الشريعة مع عجز، ولا حرام مع ضرورة)[198]، وذلك أن التكليف بالفعل أو الترك مناطه القدرة، فإذا عجز العبد عن الفعل أو الترك فقد سقط عنه الإثم، ولا يصير الواجب في حقه واجبا ولا الحرام حراما. فمن اضطر إلى أكل الخنزير فقد صار الأكل في حقه واجبا، فإن امتنع عن الأكل حتى مات فإنه يموت عاصيا كما قال مسروق[199]: (من اضطر إلى الميتة فلم يأكل فمات دخل النار)[200]، لأنه لم يفقه عن الله تعالى شرعه، إذ أجرى التكليف على سنن واحد، فحسب أنه مكلف بترك الأكل بإطلاق، ولم يلتفت إلى أنه عند فقد القدرة، أي: في حالة الاضطرار يكلف بتكليف ثان رفعا لضرر متحقق عن نفسه، وليس امتثال الأمر الأول بأولى من امتثال الأمر الثاني بل لكل أمر مناطه.

النقطة السادسة: كثرة الوقائع والنوازل في الوقت المعاصر، لفقد الإمكان بسبب شغور الزمان عن قوام بأمر الإسلام.

وهذا مما ابتلي به المسلمون في العصور المتأخرة حيث شغر الزمان عن دولة الإسلام، فصاروا يعيشون في ظل أنظمة وضعية وتطبق عليهم قوانين وضعية في النفوس والأموال والفروج وغيرها، فقد يضطرون إلى فعل شيء من المحرمات، كما أنهم قد يعجزون عن فعل كثير من الواجبات، ومعلوم أن فعل المحرمات وترك الواجبات فسوق، ولكن لما لم تكن لهم دولة تقوم بذلك وتعين عليه، فإنهم لا يأثمون بفعل ذلك، لأن الدولة التي يعيشون في ظلها دولة وضعية لا تسمح لهم بفعل كثير من الواجبات.

198- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **20**).

199- مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية بن عبد الله بن مر بن سلمان بن معمر الوادعي الهمداني الكوفي الإمام، القدوة، العلم، أبو عائشة، عداده في كبار التابعين، وفي المخضرمين الذين أسلموا في حياة النبي ﷺ. عن الشعبي، قال: ما علمت أن أحدا كان أطلب للعلم في أفق من الآفاق من مسروق. كان يقول: لأن أفتي يوما بعدل وحق، أحب إلي من أن أغزو سنة. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**4** / **63**).

200- مجموع الفتاوى: (**21** / **563**).

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلا، واجب لا تقوم دولة الإسلام ولا المجتمع الإسلامي إلا به، ولكنه في الأنظمة الوضعية يعد تدخلا في شؤون الناس وتقييدا لحرياتهم، فيمنع إلا ما كان فيه إلحاق ضرر بالغير. أما ما لم يكن كذلك فلا يجوز النهي عنه، فلا ينهى شارب الخمر لأنه لم يضر أحدا. كذلك لا ينهى عن المنكر إذا كان عن تراض، فالزنا بغير القاصرة غير المتزوجة برضاها ليس جريمة ولا يجوز تغييره لأنه حجر على حريات الناس في حين أن الدساتير تنص على مبدأ الحريات.

ففي مثل هذا الظرف، قد يتعرض المسلم إذا نهى عن ذلك أخذا بالعزيمة للعقوبة الشديدة التي ربما تصل إلى الحكم عليه بالقتل.

كما أن كثيرا من المحرمات يدفع إليها المسلمون دفعا، كإعطاء المال للحصول على الحقوق، أو إعطائه على شكل غرامات، أو إعطائه على شكل ربا للحصول على الضروري من المسكن ونحوه، كل هذا لو كانت الدولة الراشدة قائمة لما فعله المسلمون، لأنه من حقهم على الدولة، ولكن في الدول الوضعية لا سيما المتخلفة منها، التي لا نظام يسري فيها لا شرعيا ولا وضعيا، تضيع الحقوق فيضطر المسلمون للتلبس بكثير من المحرمات وترك كثير من الواجبات.

فالمرأة المسلمة في ظل الأنظمة الوضعية قد تضطر إلى الخروج بحثا عن عمل تسد به رمقها ورمق أولادها، لأن الدولة الوضعية لا توصل إلى الناس حقوقهم، ولا توجد الدولة الراشدة التي تعطيها حقها، ولا الجماعة المسلمة المنظمة التي تتكفل لها بذلك، لأن من المسلمين من يرى التنظيم لأداء مثل هذه الواجبات الكفائية بدعة ضلالة، بل لو وجدت هذه الجماعة لما استطاعت تغطية طلبات كل المحتاجين، لاسيما في البلاد المتخلفة التي تكثر فيها ظاهرة الفقر والفساد والظلم.

كما أن المتتبع لموارد الشريعة في معانيها وحِكَمها ومقاصدها، يلحظ تشوف الشارع إلى الفصل بين الجنسين حفاظا على أخلاق المجتمع، فحرم الاختلاط وكل ما كان وسيلة إلى الزنا، ولكن الأنظمة الوضعية تبيحه وتشجع عليه، فلا يمكن المسلمون من تعليم أولادهم العلوم التي يعد تحصيلها من فروض الكفاية إلا في ذلك الاختلاط.

فإن منعوا منه بحجة أنه حرام ترتب على هذا ظهور المد الوضعي واستمكانه، وتراجع المد الإسلامي تراجعا لا يقوى بعده على النهوض فضلا عن المقاومة، لذلك تلحظ كثيرا من الدعاة المخلصين يضمنون مطالبهم التي يطالبون بها الدول الوضعية أحيانا إزالة الاختلاط من المدارس وغيرها.

كذلك ما تموج به المستشفيات في الدول الوضعية من اختلاط، قد يضطر المسلم إلى دخوله للاستشفاء، بل قد يضطر إلى إدخال أهله لذات الغرض.

والتعامل مع المرابين لا يجوز، ولكن في الدول الوضعية يضطر المسلم إلى إيداع أمواله في البنوك الربوية، لأنه لا يأمن على ماله في بيته لا سيما إذا كان مالا كثيرا؛ إذ العادة انعدام الأمن في هذه الدول، فلا تنزل عليه أحكام التعامل مع المرابين للعجز والاضطرار.
كذلك التأمين على سيارته ومنزله ونحو ذلك قد يفعله اضطرارا.

فكثيرا من المأمورات تتعطل في الدول الوضعية كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة والدعوة إلى الله تعالى بمفهومها الشامل، لذلك يحكم على الدعاة المصلحين من لم يفهم هذه القاعدة حكما غير صائب، فهم يريدون الإصلاح ما استطاعوا، وقد يضطرون إلى ترك بعض ما يجب، أو فعل بعض ما يحرم، لحالة العجز والضرورة فتكون لهم أحكام أخرى، فيحاكمهم الغر على الأحكام المجردة عن الاقتضاءات التبعية دون نظر ولا مراعاة للواقع، ولا إدراك لما تقرر في الأصول من أن أحكام الاختيار لا تتحقق في مواضع الاضطرار.

النقطة السابعة: من آثار فقه الممكن إعذار القدوة عند مخالفته لما أمر به ونهى عنه، فذاك خير من قعوده عن وظيفة الإصلاح.

ولذلك أيضا تجد العالم أو الداعية يصرح بحرمة الفعل، ثم من رآه متلبسا به ظنه فاعلا لما نهى عنه، وليس الأمر كذلك، فالإقرار بحرمة المحرمات من حيث الأصل واجب، ولكن إذا أردنا التغيير والإصلاح واجهنا واقع وضعي متين البنيان، وقد لا يرضى كثير من فقهاء الدعوة بالمعالجة السلبية الانعزالية لمنكرات المجتمع، فلا ينعزلون ولا

ينطوون اعتقادا منهم أن ترك الأمة غنيمة باردة للمفسدين جريمة نكراء، وأن ترك فروض الكفاية لمفاسد مرجوحة هو عين الفساد، فيعالجون الواقع بحسب الإمكان بسلوك سبل تتضمن فعل بعض ما لا يجوز وترك بعض ما يجب، فيحسبهم الغر متناقضين وليس الأمر كذلك، لأن الموازنة بين مصالح التغيير على ما به من التلبس ببعض ما لا يجوز، وبين مفاسد الانكفاف والانعزال وإخلاء الساحة للوضعيين يبين البون الشاسع بين من يريد الإصلاح حقيقة، وبين من يتورع الورع البارد، ظانا أن الإثم والفسوق يسقط عنه، فإن الله تعالى أمر بالتقوى بحسب الاستطاعة فقال: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن : **16**] والقاعدة في هذا أنه لا ينبغي النظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر، إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب[201].

فالشريعة المعصومة الحكيمة قطعت الطريق على أصحاب الورع البارد الذين يتركون فروض الكفاية للمعاذير الواهية، وهي عند التحقيق حظوظ النفس التي تلتمس الراحة من عناء التكليف، فتلتقط المتشابهات وتدفع بها في صدور المحكمات.

فلا ترضى الشريعة بالمعالجة السلبية للواقع والانعزال عن الإصلاح بحسب الإمكان، وقد يترك بعضهم هذه الواجبات العظيمة التي تعتبر شعائر دينية لا يقوم الدين ولا الدنيا إلا بها، ويتذرعون بفساد الزمان وانتشار الفساد، فيخاف هؤلاء على أنفسهم من الفتن السارية في المجتمع، فينزوون وينعزلون خوفا من الافتتان، والتلبس ببعض ما لا يجوز وترك بعض ما يجب، وحسبوا ذلك عذرا وهو في الحقيقة عين الفتنة لأن من ترك القيام بهذه الشعائر العظيمة التي في تضييعها مفسدة عظيمة، يزعم أنه يخاف على نفسه من الفتنة، وهذه الفتنة المزعومة فتنة موهومة، مفسدتها أقل بكثير من المفسدة العظيمة، فيصير المرء من هؤلاء يفر من فتنة صغرى ليقع في فتنة عظمى.

وهذا ما حدث لبعض المنافقين وهو الجد بن قيس، فقد ذكر العلماء أن قوله تعالى: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ} [التوبة : **49**] نزلت فيه، وذلك أن النبي ﷺ حضه على جهاد الروم، وذلك في غزوة تبوك

201- اظ: مجموع الفتاوى: (**26** / **181**).

فقال له "هل لك يا جد العام في جلاد بني الأصفر؟" فقال: يا رسول الله أو تأذن لي ولا تفتني، فوالله لقد عرف قومي ما رجل أشد عجبا بالنساء مني، وإني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر أن لا أصبر عنهن. فأعرض عنه رسول الله ﷺ وقال: "قد أذنت لك"[202] ففيه نزلت هذه الآية[203].

فالرجل أراد التملص من عناء جهاد الروم بخشيته على نفسه من الزنا بالروميات، فخشي الوقوع في الفتنة، ونسي أن فتنة ترك الجهاد أعظم مما توهمه من فتنته بنساء بني الأصفر[204]. فإعراضه عن الجهاد الذي يعد من أعظم فروض الكفاية هو فتنة عظيمة وقع بها عندما طلب التخلص من فتنة موهومة مفسدتها دون مفسدة ترك الجهاد[205].

فالواجب عليه الجهاد وعدم الالتفات إلى فتنة النساء، ولكن لو قدر تلبسه بالمحظور مع النساء، لما كان في ذلك عذر له عن ترك الجهاد، لأنه لا يشترط السلامة من الموبقات لفعل فروض الكفايات.

قال ابن تيمية: (ولما كان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله: من الابتلاء والمحن ما يتعرض به المرء للفتنة صار في الناس من يتعلل لترك ما وجب عليه من ذلك بأنه يطلب السلامة من الفتنة)[206].

202- المشهور أن هذه الآية نزلت في الجد بن قيس وأشهر طرق هذا الحديث طريق ابن عباس قال: (لما أراد النبي ﷺ أن يخرج إلى غزوة تبوك قال لجد بن قيس: "ما تقول في مجاهدة بني الأصفر؟" فقال: إني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر أن أفتتن، فائذن لي، ولا تفتني، فأنزل الله: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي} [التوبة : **49**]. عزاه السيوطي لابن المنذر والطبراني وابن مردويه وأبي نعيم في المعرفة، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه يحيى الحماني وهو ضعيف. مجمع الزوائد: (**30/7**). فمعنى الفتنة في الآية هو الإثم والمعصية والذنب، وهو الذي يدل عليه كلام ابن تيمية أعلاه. وانظر: جامع التفسير: خالد بن عبد القادر آل عقدة. دار طيبة. الرياض، ط:**1**، **1421**هـ، (**860/2-861**).

203- تفسير ابن كثير: (**4 / 161**).

204 اظ: م.ن: (**4/ 161**).

205- اظ: الاستقامة: (**288/2، 289**).

206- الاستقامة: (**287/2**).

النقطة الثامنة: من آثار الجهل بأحكام فقه الممكن المعالجة السلبية للواقع.

فالمعالجة السلبية تزيد من تمكن المد الوضعي وانحسار المد الشرعي، لذلك يكون الإصلاح متحتما، ولو وقع في خلاله ترك بعض المأمور أو التلبس ببعض المحظور، لأن استطاعة المصلحين انتهت عند ذلك الحد، فلم يفرطوا ولم يضيعوا، ولم يكن عجزهم عن ذنب من نفوسهم، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وهم في حالة العجز لا يسقط عنهم ما يستطيعون فعله من الواجبات.

ولما كانت واجبات الإمامة عظيمة ومتنوعة، وهي إلى جانب ذلك عظيمة المصالح العامة والخاصة، فلا يسقط الميسور منها بالمعسور عن الجماعة المسلمة، ولو تضمن ترك بعض المأمور والتلبس ببعض المحظور، إذا كانت مفسدته دون مفسدة تضييع الواجب، ولا يمكن أن تؤمر الأمة بانتظار خروج الخليفة كما هو دين الروافض، الذين حرموا أهم فروض الكفاية ما لم يخرج الإمام المعصوم[207].

وبهذه الواقعية والتقدير للظروف والملابسات من القدرة والتمكن والموازنة بين المصالح والمفاسد، كان الإسلام حقيقا بالصلاحية لكل جيل وفي كل مكان، وهذه هي المرونة الشرعية لا التي فيها تقديم الأعذار التي لم تعدها الشريعة أعذارا .

قال ابن تيمية: (فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك. فإذا كان الفعل ممكنا مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية، كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله، أو يصلي قائما مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشته، ونحو ذلك، فإن كان الشارع قد اعتبر في المكنة عدم المفسدة الراجحة فكيف يكلف مع العجز)[208].

207- اظ: مختصر منهاج القاصدين: ابن قدامة المقدسي. دار الفكر بيروت. **1408**هـ – **1987**م. (ص: **115**).

208- منهاج السنة النبوية: (**3** / **49**).

ومن أراد أن ينزل على الأمة أحكاما شرعية لا تنزل إلا حين تكون لهم دولة شرعية، وهم لا دولة لهم، فقد أخطأ الجادة وتنكب الفهم القويم، فإن التكليف مناطه القدرة، فحيث يعجز العبد يسقط عنه من التكليف بقدر عجزه، ويبقى ما سوى ذلك واجبا، لأن الميسور لا يسقط بالمعسور.

لذلك تلحظ أن طائفة ممن لم تفهم عن الشارع قصده ومراده، تفتي بالأحكام الشرعية المجردة بقطع النظر عن واقع كل حالة، وبقطع النظر عن واقع كل بلد وظروف أهله، فتقع الكوارث بسبب ذلك. وهذا هو السر في تنصيص أكابر المحققين على تحريم الرجوع في الفتوى إلى هذا الصنف الذي لا يدري من واقع الأمة والأفراد شيئا.

فالعجز عن العلم والعمل كلاهما مسقطا للأمر والنهي في جملة الشريعة من غير تفريق بين فروعها وأصولها. ومن هنا توجه مذهب أهل السنة والجماعة في باب التكفير الذي هو من الوعيد، فما لم يحصل البلاغ القاطع للعذر، فالعبد معذور، لأنه عاجز إما عن معرفة الخطاب وفهمه، أو التزام العمل به.

قال ابن تيمية: (إن الكتاب والسنة قد دلا على أن الله لا يعذب أحدا إلا بعد إبلاغ الرسالة، فمن لم تبلغه جملة لم يعذبه رأسا، ومن بلغته جملة دون بعض التفصيل لم يعذبه إلا على إنكار ما قامت عليه الحجة الرسالية)[209].

فلا تكفير ولا تفسيق ولا تبديع، إلا بعد إقامة الحجة الرسالية التي على مقتضى قيامها تترتب الأحكام الدنيوية والأخروية، فأهل السنة في هذا الباب ليسوا كمن غلا ورتب الوعيد لمجرد حدوث الفعل المكفر؛ ولا كمن جفا فنفى حكم التكفير بإطلاق وذلك باشتراط ما لم تشترطه الشريعة، حتى صار لا فرق عنده بين التكفير، والغلو في التكفير، جاهلا أن التكفير حكم شرعي كسائر الأحكام له شروط وموانع، وليس هو من حقوق العباد حتى ينقصوا منه أو يزيدوا فيه أو ينكروه رأسا. وبناء على هذا الأصل فإنه لا يجوز

---

[209]- مجموع الفتاوى: (**12** / **493**).

لأحد (أن يكفر أحدا من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة)[210].

قال ابن تيمية: (من ترك بعض الإيمان الواجب لعجزه عنه، إما لعدم تمكنه من العلم: مثل ألا تبلغه الرسالة، أو لعدم تمكنه من العمل لم يكن مأمورا بما يعجز عنه، ولم يكن ذلك من الإيمان والدين الواجب في حقه، وإن كان من الدين والإيمان الواجب في الأصل،... ولو أمكنه العلم به دون العمل لوجب الإيمان به، علما واعتقادا دون العمل)[211].

المسألة الثانية: قاعدة فقه الواقع.

النقطة الأولى: تحرير معنى فقه الواقع.

أولا: أنزل الله تعالى الشرائع لإصلاح الواقع.

لقد أنزل الله تعالى الشرائع لإصلاح الواقع ، فعالج رسله عليهم السلام انحرافات أقوامهم مراعين فقه الأولويات في الإصلاح والتغيير، فدرؤوا الأغلظ فالأغلظ من المفاسد، وحصلوا الأعظم فالأعظم من المصالح بحسب الإمكان، فجمعوا بين الدقة في تشخيص الداء، وحسن اختيار الدواء، فنهوا عن أعظم المنكر على الإطلاق الذي لا مسامحة بشيء منه، وهو الشرك بالله تعالى. ثم خص كل رسول قومه بما أوغلوا فيه من الانحراف أو تميزوا بركوبه دون سائر الأمم.

فلا تجد منهم من يقيم أساس دعوته على نهي قومه عن فعل لم يرتكبوه، فلم ينه شعيب ﷺ عن فاحشة اللواط، وإنما نهى عن تطفيف المكيال، لأنه يعالج واقعا ماثلا للعيان يفقهه تمام الفقه، لذلك وقع دواؤهم على مواضع الداء من أقوامهم.

210- م.س. (**12 / 466**).

211- م.ن: (**12 /478- 479**).

.

وعلى هذا، ففقه الواقع هو فهم الواقع المراد تغييره، وفهم مناط التغيير، بلحظ المعاني والأوصاف المؤثرة في الجمع والتفريق، والعكس والطرد، بلحظ الملابسات والقرائن ودلائل الحال، سواء أكان الواقع خاصا كما في المسائل الجزئية الفردية، أو كان عاما متعلقا بإصلاح الأمم، لأن صرف النظر عن اعتبار المناط ينزع القيمة الكبيرة عن فقه الواقع، إذ لا يصير هناك فضل لمن ضرب منه بسهم وافر على من ليس كذلك، ولا يصير هناك تفاوت بين الناظرين فيه، ففقه الواقع هو على الحقيقة: فقه مناطات التغيير والإصلاح، وبعبارة أشمل هو فقه مناطات تنزيل الأحكام على الواقع.

ومن لم يراع تصاريف المناطات أضر من حيث يظن أنه ينفع، تأمل حديث جابر ﵁: (كنا نعزل على عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل)[212].

والعزل هو إخراج الذكر من فرج المرأة قبل قضاء الشهوة، لينزل منيه خارج الفرج حتى لا تحبل الزوجة. وقد كانوا يفعلون ذلك فلم ينهوا عنه. فإقرار الله تعالى والرسول ﷺ لهم على ذلك دليل على الجواز.

فمن نظر في مناط هذا الحكم لم يرتب في حكم الجواز، ولكن هذا الحكم لا يطرد عند تغير المناط، وذلك حين يتخذ وسيلة من بعض الجهات يستهدفون به مقصدا شرعيا عظيما، وهو تكثير سواد الأمة، فيدخل بذلك ضمن مخططات ومؤامرات تحاك ضد الأمة ومقاصد الشريعة منها.

فهناك لا يشرع القول بجوازه، لأنه غير الحالة الأولى، فمناط الحالة الأولى هو أن يترك الناس وشأنهم، لينظر كل شخص لنفسه ومصلحته ومصلحة أهله، كما قال تعالى في شأن الرضاع والتشاور فيه مع الأهل: {فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} [البقرة : **233**]، فقد يصلح لهذا، ما لا يصلح لذاك، مع الترغيب بوجه عام في النكاح، وما يستتبعه من منافع، كتكثير سواد الأمة، وتكثير من يعبد الله تعالى وغيرها من

---

[212]- صحيح البخاري: كتاب النكاح. باب العزل. (**5 / 1998** برقم: **4911**). وصحيح مسلم: كتاب النكاح. باب حكم العزل. (برقم: **1440**).

المنافع، لذلك كان النكاح مقصدا هاما من المقاصد الشرعية، وذلك لما فيه من مصالح الدنيا والآخرة، كما قال الرسول ﷺ: "انكحوا، فإني مكاثر بكم"[213].

أما مناط الحالة الثانية، فهو استغلال أعداء الأمة، ومن يظاهرهم من المنتسبين إلى العلم، لمثل هذه الأحاديث ليحققوا من خلالها مقصدا وضعيا عظيما، وهو تقليل سواد الأمة، فالمقصد هنا هو السعي لتقليلها، والمقصد في الحالة الأولى هو السعي لتكثيرها مع جعل تنظيم النسل مشابها للرخصة. فأنت ترى أن مناط الحالتين متضاد، فكيف يكون الحكم واحدا؟

ومن كان على علم بالشرع المنزل الموروث عن الرسل عليهم السلام، فلا بد أن يكون على علم بطرائق معالجتهم للواقع، فهم قد عالجوا واقعهم على أتم الوجوه، فالاقتداء بهم أن يعالج وارثهم واقعه لأنه ورث عنهم العلم، فيجب أن يرث عنهم حسن معالجة الواقع، فكما ورث حسن التأويل فلا بد أن يرث حسن التنزيل، ولو فرض أنه جهل واقعه لم يكن له أن يتكلم في الدين، لأنه لا يحسن تنزيل الأحكام العلمية على الوقائع المعينة، لأنه أصلا يجهل الوقائع.

قال ابن تيمية: (ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط... وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينة لم يكن بها اعتبار)[214].

ثانيا: العلم بالواقع أحد ركني الفتوى.

ومن هنا اشترطوا العلم بالواقع للمفتي، وجعلوه من أركان الفتوى، قال ابن القيم: (ولا يتمكن المفتي، ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما.

---

[213]- سنن ابن ماجه: كتاب النكاح. باب تزويج الحرائر والولود. (**1** / **599** برقم: **1863**). وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: (**4** / **474** برقم: **7339**) عن حديث أنس قال: كان رسول الله ﷺ يأمر بالباءة وينهى عن التبتل نهيا شديدا ويقول: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة": (رواه أحمد والطبراني في الأوسط وإسناده حسن).

[214]- مجموع الفتاوى: (**9** / **240**).

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا.

فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه، إلى معرفة حكم الله ورسوله)[215].

فلا بد إذا من العلم بالكتاب والسنة، والإحاطة بالحوادث والنوازل على أوسع وجه[216].

قال الخطيب البغدادي: (إن العلوم كلها أبازير للفقه، وليس دون الفقه علم إلا وصاحبه يحتاج إلى دون ما يحتاج إليه الفقيه، لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم والعادات المعروفة منهم. فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه، ولن يدرك ذلك إلا بملاقاة الرجال، والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة ومساءلتهم، وكثرة المذاكرة لهم، وجمع الكتب ودرسها ودوام مطالعتها)[217].

وقد طبق ابن تيمية هذا الأصل الشريف على مسائل الأموال السلطانية والعقدية من وقف ونذور ووصية ونحو ذلك، فقال: (الأصل في ذلك مبني على شيئين:

أحدهما: أن يعلم المسلم بما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله وإجماع المؤمنين نصا واستنباطا.

[والثاني]: ويعلم الواقع من ذلك في الولاة والرعية، ليعلم الحق من الباطل، ويعلم مراتب الحق ومراتب الباطل، ليستعمل الحق بحسب الإمكان، ويدع الباطل بحسب الإمكان، ويرجح عند التعارض أحق الحقين، ويدفع أبطل الباطلين)[218].

215- إعلام الموقعين: (**1/87-88**).

[216]- اظ: دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري. ت: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط:**1**، **1421**هـ - **2000**م، (**4 / 107**).

217- الفقيه والمتفقه: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي. (**2/333-334**).

[218]- جامع المسائل لابن تيمية: عزير شمس. (**5 / 383**).

وبحسن تفعيل هذا الأصل الشريف، توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه.

وتوصل الرسول ﷺ إلى أن كنز حيي باق، لم تذهبه الحروب والنفقات، استدل لذلك بأن العهد قريب، وفي مثل هذه المدة لا يمكن أن يذهب، وقوله ﷺ: "العهد قريب والمال أكثر من ذلك"[219]، فعذب الزبير أحد ابني أبي الحقيق بأمر الرسول ﷺ بناء على هذا الفقه حتى دل على الكنز.

وتوصل سليمان بقوله: "ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما"[220] إلى معرفة الأم الحقيقية للطفل.

وتوصل أمير المؤمنين علي ﷺ بالهم بتجريد المرأة التي حملت كتاب حاطب لقريش، حين أنكرت أن يكون معها كتاب، وقوله لها: (لتخرجنّ الكتاب أو لنجردنك)[221]، باستخراجه منها[222].

---

[219]- أخرجه ابن حبان في الصحيح: (**11** / **607-608** برقم: **5199**) من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم، فغلب على الأرض والزرع والنخل، فصالحوه على أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم، ولرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء، ويخرجون منها، فاشترط عليهم أن لا يكتموا، ولا يغيبوا شيئا، فإن فعلوا، فلا ذمة لهم ولا عصمة، فغيبوا مسكا فيه مال وحلي لحيي بن أخطب كان احتمله معه إلى خيبر حين أجليت النضير. فقال رسول الله ﷺ لعم حيي: "ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير؟" فقال: أذهبته النفقات والحروب. فقال ﷺ: "العهد قريب والمال أكثر من ذلك" فدفعه رسول الله ﷺ إلى الزبير بن العوام، فمسه بعذاب، وقد كان حيي قبل ذلك قد دخل خربة. فقال: قد رأيت حييا يطوف في خربة هاهنا، فذهبوا فطافوا، فوجدوا المسك في خربة. فقتل رسول الله ﷺ ابني أبي حقيق، وأحدهما زوج صفية بنت حيي بن أخطب، وسبى رسول الله ﷺ نساءهم وذراريهم، وقسم أموالهم للنكث الذي نكثوه وأراد أن يجليهم منها، فقالوا: يا محمد دعنا نكون في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يكن لرسول الله ﷺ، ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها، فكانوا لا يتفرغون أن يقوموا. فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل زرع ونخل وشيء ما بدا لرسول الله ﷺ. وانظر: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم: الحميدي. (**1** / **45** برقم: **46**).

[220]- سبق تخريجه: (ص: **4**).

[221]- سبق تخريجه: (ص: **759**).

[222]- اظ: إعلام الموقعين: (**1/87-88**).

قال ابن القيم بعد إيراده لكثير من الوقائع التي تثبت هذا الأصل في السنة: (ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله)[223].

ثالثا: الشارع الحكيم كان يعلم الناس حكم ما هو واقع، وحكم المتوقع.

ومن الأدلة على ضرورة العلم بالواقع أن الشارع الحكيم كان يعلم الناس حكم ما هو واقع، وحكم ما لم يقع إذا وقع مما سبيله الوقوع، كما في حديث هو الطهور ماؤه الحل ميتته[224]. فأحكامه دائرة بين ما هو كائن وبين ما سيكون، أو بين ما هو واقع وبين ما هو متوقع، لأن السؤال إنما وقع على حكم الوضوء بماء البحر لا على أكل ميتته.

فكيف يعرض مع هذا عن الاهتمام بالواقع، في حين أن الشارع جاوز مرحلة الاهتمام بالواقع إلى مرحلة الاهتمام بما هو متوقع؟

رابعا: الصحابة كانوا يتابعون الواقع، ويسألون عن المتوقع.

كذلك الصحابة الكرام كانوا أنموذجا حيا في فقه الواقع، فكانوا يتتبعون أخبار السجال بين الفرس والروم، بل بعضهم كان يسأل النبي ﷺ عما لم يقع إذا وقع كيف يكون التصرف في شأنه؟ كما قال حذيفة ﷺ: (كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: "نعم" فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: "نعم وفيه دخن" قلت: وما دخنه؟ قال: "قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر" فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: "نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها". فقلت: يا رسول الله صفهم لنا. قال: "نعم، قوم من جلدتنا

223- م.ن: (**1/87-88**).

224- أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة. باب الوضوء بماء البحر. (**1 / 21** برقم: **83**) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: سأل رجل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته". قال الحافظ: (أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وابن حبان وغيرهم) فتح الباري: ابن حجر. (**9 / 619**).

ويتكلمون بألسنتنا". قلت: يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم". فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: "فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"[225].

فحذيفة ﷺ لم يكن يسأل عما هو واقع فقط، بل تجاوز ذلك إلى السؤال عما هو متوقع، ليعد له العدة العلمية النافعة التي تمكنه من التصرف على وفقها.

وحديث: "كيف بكم وبزمان يوشك أن يأتي، يغربل الناس فيه غربلة، وتبقى حثالة من الناس، قد مرجت عهودهم وأماناتهم، فاختلفوا وكانوا هكذا؟ وشبك بين أصابعه. قالوا: كيف بنا يا رسول الله إذا كان ذلك؟ قال: "تأخذون بما تعرفون، وتدعون ما تنكرون، وتقبلون على خاصتكم، وتذرون أمر عوامكم"[226].

فالنبي ﷺ يخبر عما سيقع ويبين أحكامه نصحا للأمة، والمعرض عن تعلم حكم ما استفاضت به السنة مما سيقع، يعد ملوما على تفريطه، وسيصيبه من الشر بحسب جهله بأحكام ما سيقع، إن شهد وقوعه، والسبب في لومه هو أنه جهل الأحكام الشرعية المستقبلية رغم وضوحها، فكيف يكون القول فيمن جهل ما هو واقع ثم جهل أحكامه؟

وبسبب معرفة الصحابة بالواقع الجاهلي والواقع الإسلامي كانوا خير الناس، لذلك قال عمر: (إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة، إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية)[227]، فالصحابة كانوا أفضل الناس وأعلمهم بعظيم نعمة الإسلام، لأنهم علموا الجاهلية حق العلم، فعلموا حقيقة الواقع القديم، كما علموا حقيقة الواقع الجديد، وقابلوا

225- أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب الإمارة. باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة. (3 /1475 برقم: 1847). من حديث حذيفة ﷺ.

226- أخرجه ابن ماجة في سننه: (2 / 1307، برقم: 3957)، باب التثبت في الفتنة، من حديث عبد الله بن عمرو.

227- لم أقف على من خرجه بالإسناد وإنما ذكره ابن القيم في الفوائد: (109/1) وفي: الجواب الكافي: (152/1)، وابن تيمية في: مجموع الفتاوى: (301/10)؛ (54/15)، و: منهاج السنة النبوية: (398/2) وغيرها من كتب الشيخين. ولكن ذكر الشيخ حمود بن عبد الله التويجري في إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة: (1 / 223) أنه قد رواه ابن أبي الدنيا.

بينهما فتبين لهم عظيم النعمة التي أصبحوا فيها وعظيم فضل الله تعالى عليهم، حيث خرجوا من الظلمة التامة إلى النور التام، فعلموا قيمته فاعتصموا به اعتصاما قل نظيره. وتأمل حال من جاء بعدهم لما نقص علمهم بالواقع القديم، كيف استلزم ذلك نقص علمهم بالواقع الجديد، فلم يقدروا النعمة حق قدرها، فكانت درجتهم أحط.

خامسا: مدح المجددين بسبب إصلاح الواقع.

وأيضا فقد جاء مدح المجددين في حديث: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[228]"، وهم إنما مدحوا لما أحدثوه من تجديد معالم الدين، وهذا التجديد إنما هو تجديد لدين الأمة في جانبها العملي، إذ العلم الذي لا يوقظ الأمة ولا يشحذ هممها للذب عن الحوزة والدين، ليس بعلم راجح.

فالذي يجدد من علم الأمة هو العلم الذي يبعث فيها اليقظة، وينفخ فيه روح الحياة، وهو العلم النافع الذي يورث العمل الصالح.

سادسا: كل خروج عن الواقع الآني أو المآلي فهو مذموم.

وأيضا، فإن ذم الشرع لمسائل الأغلوطات، دليل على اهتمام الصحابة بما وقع، ليس غير، أو بما يقع فعلا، فهم قوم عمليون. قال الشاطبي: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية)[229].

228- قال في مجمع الزوائد: (1 /140): (رواه البزار، وفيه عمرو بن خالد القرشي كذبه يحيى بن معين وأحمد ابن حنبل ونسبه إلى الوضع). وقال ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال: ت: يحيى مختار غزاوي. دار الفكر، بيروت، 1409هـ - 1988م، (3 / 31): (وهذه الأحاديث التي رواها خالد عن الليث عن يزيد بن أبي حبيب كلها باطلة وعندي أن خالد بن عمرو وضعها على الليث ونسخة الليث عن يزيد بن أبي حبيب عندنا من حديث يحيى ابن بكير وقتيبة وابن رمح وابن زغبة ويزيد بن موهب وليس فيه من هذا شيء)، وقال العقيلي: (وقد رواه قوم مرفوعا من جهة لا تثبت). كتاب الضعفاء: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي. ت: حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل السلفي. دار الصميعي، الرياض، ط:1، 1420هـ-2000م، (4 /1396 برقم: 1858)، وكأن من أثبته إنما أثبته بالنظر إلى كثرة طرقه إذ رأى أن منها طائفة ليست بشديدة الضعف، كابن عبد البر التمهيد: (1/28-29)، وابن القيم في مفتاح دار السعادة: (1/ 497-500).

229- الموافقات: (1 / 42).

وقد جمع الصحابة بين حفظ القرآن والعلم والعمل، فكانوا يحفظون على التدرج عشر آيات فيتعلمون ما فيها من العلم ويعملون بها، ثم يشرعون في حفظ عشر آيات أخر وهلم جرا. فنما العلم والعمل والإيمان معا، قال أبو عبد الرحمن السلمي: (حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا القرآن: عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود أنهم قالوا: كنا إذا تعلمنا من النبي ﷺ عشر آيات، لم نجاوزها حتى نتعلم ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا)[230].

سابعا: متابعة الواقع تنمي المعارف.

فعلى قدر اطلاع المجتهد على الواقع، تنمو معارفه وتتوسع مداركه ويتوقد ذهنه وتصفو قريحته وتفقه نفسه، لأن ذلك يعد نوعا من العمل بالعلم والممارسة له في الواقع. وهذا نفسه يجدد العلم وينميه ويزيد فيه، فإن الممارسة تولد الفكرة، ثم الفكرة تولد الفكرة، بخلاف حفظ المنقولات المجردة مع البعد عن تطبيقها، فإنه يضعف الذكاء ويفقد القدرة على التفكير والتحليل.

ومن قارن بين فقهاء الصحابة والأئمة زمان ازدهار الحركة الفقهية، بحال المقلدين في طور الجمود والخمود تبين له صحة ما نقول.

ثامنا: براعة الفقيه على حسب اطلاعه على وقائع المسائل.

فالفقيه البارع بالشريعة لا بد أن يعطي للمسائل أحكامها اللائقة بها، بناء على فقه واقع تلك المسائل، فمن جهة فقه واقعها تتحقق المقاصد من الأحكام الصادرة بشأنها.

فإذا صح في السنة تصرف معين، وكان له مقصد شرعي معلوم من نص الشارع أو عادته، لم يكن من سبيل الرسوخ في العلم إجراؤه على سنن التعبدي المحض، أو المقدر

230- هذا الأثر رواه أحمد في المسند: (38 / 466 برقم: 23482)، والبيهقي في السنن الكبرى: (3 / 119 برقم: 5072)، وابن سعد في الطبقات الكبرى: دار صادر، بيروت، (172/6). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (7 / 165): (فيه عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره). وهو أثر مؤيد بما أخرجه الطبري: (35/1) من طريق الحسين ابن واقد، عن الأعمش، عن شقيق ابن سلمة، عن ابن مسعود قال: (كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن).

الذي يحرم الحياد عنه، بل ينحى به منحى المعقول المعنى الذي له مقصد معين تشوف الشارع إلى تحقيقه.

فالنبي ﷺ فرض صدقة الفطر: صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، أو صاعا من زبيب، أو صاعا من أقط، وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك، فإنما عليهم صاع من قوتهم كائنا ما كان، وهذا قول الجمهور، إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم[231].

وكذلك نص النبي ﷺ في المصرّاة على رد صاع من تمر بدل اللبن، فقيل هذا حكم عام في جميع الأمصار حتى في المصر الذي لم يسمع أهله بالتمر قط ولا رأوه، فيجب إخراج قيمة الصاع في موضع التمر، ولا يجزئهم إخراج صاع من قوتهم تبعا لرأي هؤلاء، فجعلوه تعبدا، فعينوه اتباعا للفظ النص، وخالفهم آخرون فقالوا: بل يخرج في كل موضع صاعا من قوت ذلك البلد الغالب، وهذا أقرب إلى مقصود الشارع ومصلحة المتعاقدين[232].

وكذلك المُطَلِّق في زمن النبي ﷺ وزمن خليفته أبي بكر وصدرا من خلافة عمر كان إذا جمع الطلقات الثلاث بفم واحد جعلت واحدة، كما ثبت ذلك في الصحيح عن ابن عباس، فقال عمر: إن النّاس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم[233].

فقد رأى عمر أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم، ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة وحرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره نكاح رغبة يراد للدوام لا للتحليل، فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرم.

فرأى عمر أن هذه مصلحة لهم في زمانه، ورأى ما كانوا عليه في عهد النبي ﷺ وعهد الصديق وصدرا من خلافته كان الأليق بهم، لأنهم لم يتتابعوا فيه. فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان، وعلم الصحابة رضي الله عنهم حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في

231- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**12/3**).

232- اظ: م.ن: (**13/3**).

233- سبق تخريجه: (ص: **241**).

ذلك فوافقوه على ما ألزم به، وصرّحوا لمن استفتاهم بذلك لأنهم رأوا مفسدة تتابع النّاس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلا بإمضائها عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع[234].

ونخلص مما سبق ذكره إلى القول بأن حقيقة فقه الواقع حقيقة عامة تشمل النظر في مناط واقع المخاطبين بالتكليف، أي: النظر في زمانهم ومكانهم وأحوالهم من العلم والقدرة والمآل، وكل ما له تعلق بهم مما شأنه أن يغير الفتوى عن حكمها الأصلي من المناطات المؤثرة.

قال ابن تيمية: (إذا كان من المحرمات ما لو نهى عنه حصل ما هو أشد تحريما منه لم ينه عنه ولم يبحه أيضا.. وإذا كان قوم على بدعة أو فجور، ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر أعظم مما هم عليه من ذلك، ولم يمكن منعهم منه، ولم يحصل بالنهي مصلحة راجحة لم ينهوا عنه، ..فالمنهي عنه إذا زاد شره بالنهي، وكان النهي مصلحة راجحة كان حسنا. وأما إذا زاد شره وعظم وليس في مقابلته خير يفوته، لم يشرع إلا أن يكون في مقابلته مصلحة زائدة، فإن أدى ذلك إلى شر أعظم منه لم يشرع)[235].

النقطة الثانية: الضرورة إلى فقه الواقع.

أولا: أصل فقه الواقع.

وإنما يتعين العلم بالواقع، لأنه ربما حمل في طياته بعض العوارض التي قد تصرف الحكم عما كان عليه بالأصالة، وتثبت حكما غيره، وقد نظر الشاطبي إلى هذا المعنى الشريف فقال: (اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح وندب الزكاة وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت)[236].

234- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3**/ **41**).

235- مجموع الفتاوى: (**14**/ **472**- **473** باختصار).

236- الموافقات: (**3** / **78**-**80**).

ثانيا: أمثلة من فقه الواقع مخرجة على أصله.

ومن هذا الضرب قول عائشة: (لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بني إسرائيل)[237].

وليس هذا من باب نسخ الأحكام بعد رسول الله ﷺ فإن هذا ممنوع، ولكنه من باب فهم مراد الشارع من قواعده وأصوله الكبرى، لذلك قال ابن تيمية:(فإن عائشة كانت أتقى لله من أن تسوغ رفع الشريعة بعد موته، وإنما أرادت أن النبي ﷺ لو رأى ما في خروج بعض النساء من الفساد لمنعهن الخروج، تريد بذلك أن قوله: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"[238] وإن كان مخرجه على العموم، فهو مخصوص بالخروج الذي فيه فساد، كما قال أكثر الفقهاء: إن الشواب اللاتي في خروجهن فساد يمنعهن، فقصد بذلك تخصيص اللفظ الذي ظاهره أنها علمت من حال النبي ﷺ أنه لا يأذن في مثل هذا الخروج، لا أنها قصدت منع النساء مطلقا، فإنه ليس كل النساء أحدثن وإنما قصدت المحدثات)[239].

فقد يكون الأمر جائزا في عصر النبوة، ولكن يمنع منه في بعض العصور المتأخرة لما يترتب على القول بالجواز من المفاسد التي يعلم بالاستقراء تشوف الشارع إلى حسم مادتها بكل ممكن، وربما كان ذلك من باب المنع من بعض الحق الذي يراد التوسل به إلى الباطل، فالتغير الذي حدث في واقع المكلفين ألزم بتغيير الفتوى.

ومن أمثلة ذلك قول ابن تيمية: (وقد كانت الإماء على عهد الصحابة يمشين في الطرقات، وهن متكشفات الرؤوس وتخدم الرجال مع سلامة القلوب، فلو أراد الرجال أن يترك الإماء التركيات الحسان يمشين بين الناس في مثل هذه البلاد والأوقات، كما كان أولئك الإماء يمشين، كان هذا من باب الفساد. وكذلك المرد الحسان لا يصلح أن يخرجوا في الأمكنة والأزمنة التي يخاف فيها الفتنة بهم إلا بقدر الحاجة، فلا يمكن الأمرد الحسن

237- صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة. باب انتظار الناس قيام الإمام العالم. (**1** / **296** برقم: **831**).

238- صحيح البخاري: كتاب الجمعة. باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم. (**1** / **305** برقم: **858**). وصحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب خروج النساء إلى المسجد إذا لم يترتب عليه فتنة. (برقم **442**).

239- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**29/296**، **297**).

من التبرج، ولا من الجلوس في الحمام بين الأجانب، ولا من رقصه بين الرجال، ونحو ذلك مما فيه فتنة للناس، والنظر إليه كذلك)[240].

وقد أصل ابن القيم لذلك أصلا يضرب في عمق روح الشريعة الحكيمة، فقال: (لا يعين المفتي على التحليل ولا على المكر، وهذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل فيغر الناس، ويكذب على الله ورسوله، ويغير دينه، ويحرم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجبه الله ..يحرم عليه إذا جاءته مسألة فيها تحيل على إسقاط واجب، أو تحليل محرم، أو مكر، أو خداع، أن يعين المستفتي فيها، ويرشده إلى مطلوبه، أو يفتيه بالظاهر الذي يتوصل به إلى مقصوده، بل ينبغي له أن يكون بصيرا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، ولا ينبغي له أن يحسن الظن بهم، بل يكون حذرا فطنا فقيها بأحوال الناس وأمورهم، يوازره فقهه في الشرع، وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ)[241].

وتأمل كيف نحا الحسن باللائمة والعتب على أنس حين أفتى الحجاج[242] بحديث العرنيين.

فقد أخرج أبو نعيم بسنده عن الحسن قال: دعا الحجاج أنس بن مالك، فقال له: ما أعظم عقوبة عاقب بها النبي ﷺ؟ فحدثه بالذين قطع النبي ﷺ أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، ولم يحسمهم، وألقاهم بالحرة، ولم يطعمهم، ولم يسقهم حتى ماتوا، فلما حدثه

240- م.س: (**250/21**).

241- إعلام الموقعين: (**229/4**).

242- الحجاج بن يوسف الثقفي أهلكه الله في رمضان، سنة خمس وتسعين كهلا. كان ظلوما، جبارا، ناصبيا، خبيثا، سفاكا للدماء، وكان ذا شجاعة، وإقدام، ومكر، ودهاء، وفصاحة، وبلاغة، وتعظيم للقرآن. قال الذهبي: (قد سقت من سوء سيرته في (تاريخي الكبير)، وحصاره لابن الزبير بالكعبة، ورميه إياها بالمنجنيق، وإذلاله لأهل الحرمين، ثم ولايته على العراق والمشرق كله عشرين سنة، وحروب ابن الأشعث له، وتأخيره للصلوات إلى أن استأصله الله، فنسبه ولا نحبه، بل نبغضه في الله، فإن ذلك من أوثق عرى الإيمان. وله حسنات مغمورة في بحر ذنوبه، وأمره إلى الله، وله توحيد في الجملة، ونظراء من ظلمة الجبابرة والأمراء). اظ: سير أعلام النبلاء - (**4 / 343**).

بهذا، قال الحجاج: وأين هؤلاء من الذين يعيبون علينا، والنبي ﷺ قد عاقب بهذا؟ فبلغ ذلك الحسن فقال: إن أنسا حميق، يعمد إلى شيطان يلهب فيحدثه به[243].

وحديث العرنيين أخرجه البخاري عن سلام بن مسكين أبي نوح البصري حدثنا ثابت عن أنس: (أن ناسا كان بهم سقم قالوا: يا رسول الله آونا وأطعمنا. فلما صحوا قالوا: إن المدينة وخمة. فأنزلهم الحرة في ذود له، فقال: "اشربوا من ألبانها". فلما صحوا قتلوا راعي النبي ﷺ، واستاقوا ذوده. فبعث في آثارهم، فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم، فرأيت الرجل منهم يكدم الأرض بلسانه حتى يموت). قال سلام: (فبلغني أن الحجاج قال لأنس: حدثني بأشد عقوبة عاقب به النبي ﷺ، فحدثه بهذا، فبلغ الحسن. فقال: وددت أنه لم يحدثه)[244].

وقوله: (وددت أنه لم يحدثه)، وفي رواية بهز عند الإسماعيلي: (فوالله ما انتهى الحجاج حتى قام بها على المنبر، فقال: حدثنا أنس -فذكره- وقال: قطع النبي ﷺ الأيدي والأرجل، وسمل الأعين في معصية الله، أفلا نفعل نحن ذلك في معصية الله؟)[245].

وأنس بن مالك ﷺ هو من هو حفظا وفهما، ولكن فقه الحسن أشبه في هذه المسألة، لأنه ليس من الفقه (قول حق يستلزم فسادا أعظم من تركه)[246]، لذلك ساق الإسماعيلي من وجه آخر عن ثابت حدثني أنس قال: (ما ندمت على شيء ما ندمت على حديث حدثت به الحجاج) فذكره. وإنما ندم أنس على ذلك لأن الحجاج كان مسرفا في العقوبة، وكان يتعلق بأدنى شبهة)[247].

243- حلية الأولياء: أبو نعيم. (**131/6**)، وقد سكت الحافظ عن هذه القصة، ورجال سند هذه القصة لا يخلو بعضهم من مقال فيحي بن عثمان بن صالح وضمرة بن ربيعة وعبد الله بن شوذب كلهم صدوق، كما قال الحافظ في التقريب (رقم: **3005**،**7655**، **3408**). أما سليمان بن أحمد فلم أدر من هو.

244- صحيح البخاري: كتاب الطب. باب الدواء بألبان الإبل. (**5** / **2153** برقم: **5361**). و: فتح الباري: (**10** / **141**)

245- فتح الباري: ابن حجر. (**142/10**).

246- مجموع الفتاوى: (**311/3-312**).

247- فتح الباري: (**10** / **142**).

وكان مقصود أنس ﷺ تبليغ العلم والسنة، وهو قصد صالح بيقين، ولكنه لم يلتفت فيه إلى المناط الجديد. فإن الذي سينزل هذه العقوبات ليس هو أحد العمرين أو غيرهما من الراشدين الجامعين بين الفقه في الدين ومخافة الله تعالى، والعدل في الرعية، والرحمة بها، بل هو الحجاج بن يوسف الثقفي الذي لا يتورع عن سفك الدماء حتى ولو بلغه النهي عن ذلك في كثرة كاثرة من النصوص القطعية، فسؤاله لم يكن سؤال استرشاد واستعلام عن حكم الله تعالى حتى يلتزمه ويعمل به، فيكون من هذه الجهة مفتقرا إلى معرفة الحكم الشرعي، بل سؤاله كان طلبا للاستظهار بالحكم الشرعي إمتاعا لهوى النفس وإسعافا لها بمطلوبها.

فليس نظره في الدليل نظر المستبصر حتى يكون هواه تحت حكمه، بل نظر من حكم بالهوى، ثم أتى بالدليل كالشاهد له. فصار الحكم الشرعي بالأمر والنهي، تابعا لمراد نفسه ولذتها، وليس متبوعا كما هو المفترض.

ومعرفة هذا من الحجاج يستغنى فيها عن القرائن والأمارات لوضوح الأدلة وكثرتها، فيكون تبليغه مثل هذه الأحاديث إعانة له على ظلمه وإكسابه الشرعية على غشمه، وهذا ما قصده الحسن بقول ما قال، فهنا يعمل أصل سد الذرائع القاضي بكتمان ما هو حق في نفسه، إذا كانت إذاعته تؤدي إلى مفسدة تربو سيئتها على مصلحة التبليغ، وهو أصل مقدم على أصل نشر العلم وإشاعة الأحكام، وقد استفدنا هذا من أصل الموازنة بين مفسدة الكتمان ومصلحة التبليغ، فكانت سيئة المفسدة تربو على حسنة المصلحة بمراحل شاسعة، فإن مفسدة التبليغ أعظم بكثير من مفسدة الكتمان، فتدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما.

ففقه الحسن في هذه المسألة شبيه بفقه الشعبي رحمه الله، فإنه كان يلعب بالشطرنج لما طلبه الحجاج لتولية القضاء، فرأى أن يلعب به ليفسق نفسه، ولا يتولى القضاء للحجاج، ورأى أن يحتمل مثل هذا ليدفع عن نفسه إعانة مثل الحجاج على مظالم المسلمين، وكان هذا أعظم محظورا عنده، ولم يمكنه الاعتذار إلا بمثل ذلك[248].

فقد يكون الأمر جائزا في عصر النبوة، ولكن يمنع منه في بعض العصور المتأخرة، لما يترتب على القول بالجواز من المفاسد التي يعلم بالاستقراء تشوف الشارع إلى حسم

248- مجموع الفتاوى: ابن تيمية (238/32).

مادتها بكل ممكن، وربما كان ذلك من باب المنع من بعض الحق الذي يراد التوسل به إلى الباطل.

ولما ولي عمر بن عبد العزيز، قال له ابنه عبد الملك: إني لأراك يا أبتاه قد أخرت أمورا كثيرة، كنت أحسبك لو وليت ساعة من النهار عجلتها، ولوددت أنك قد فعلت ذلك ولو فارت بي وبك القدور. قال له عمر: أي بني، إنك على حسن قسم الله لك، وفيك بعض رأي أهل الحداثة. والله ما أستطيع أن أخرج لهم شيئا من الدين إلا ومعه طرف من الدنيا أستلين به قلوبهم، خوفا أن ينخرق علي منهم ما لا طاقة لي به[249].

قال الشاطبي: (وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس، وكان أكثرها على أسباب واقعة، فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكما حكما، وجزيئة جزيئة، لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف، وعن العلم به رأسا، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع)[250].

قال ابن تيمية: (وذلك لأن النفوس إذا اعتادت المعصية فقد لا تنفطم عنها انفطاما جيدا، إلا بترك ما يقاربها من المباح، كما قيل: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يجعل بينه وبين الحرام حاجزا من الحلال. كما أنها أحيانا لا تترك المعصية إلا بتدريج، لا تتركها جملة. فهذا يقع تارة، وهذا يقع تارة، ولهذا يوجد في سنة النبي ﷺ لمن خشي منه النفرة عن الطاعة، الرخصة له في أشياء يستغني بها عن المحرم، ولمن وثق بإيمانه وصبره: النهي عن بعض ما يستحب له تركه مبالغة في فعل الأفضل. ولهذا يستحب لمن وثق بإيمانه وصبره من فعل المستحبات البدنية والمالية، كالخروج عن جميع ماله مثل أبي بكر الصديق ما لا

249- سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه: أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم. ت: أحمد عبيد. عالم الكتب، **1404**هـ - **1984**م، بيروت، لبنان، (**57/1**).

250- الموافقات: (**94/2**).

يستحب لمن لم يكن حاله كذلك، كالرجل الذي جاءه ببيضة من ذهب، فحذفه بها، فلو أصابته لأوجعته ثم قال: "يذهب أحدكم فيخرج ماله، ثم يجلس كلا على الناس"[251])[252].

ثالثا: فقه الواقع هو حجر الأساس في أصل تحقيق المناط.

ففقه الواقع يكاد يكون حجر الأساس في أصل تحقيق المناط، فينبغي مراعاته في أحكام الشريعة جميعها، ويتأكد ذلك في حق العلماء والدعاة والمربين والقضاة والمصلحين والمجددين، والجهل به وإغفاله يورث من الفساد بحسبه.

قال ابن تيمية: (المجدد لدينه والمحيي لسننه لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها. وكذلك التائب من الذنوب والمتعلم والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين، ويذكر له جميع العلم، فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطق لم يكن واجبا عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجبا، لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان، كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل ... فإن العجز مسقط للأمر أو النهي، وإن كان واجبا في الأصل)[253].

---

[251]- ففي موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي.ت: محمد عبد الرزاق حمزة. دار الكتب العلمية. (**1 / 214** برقم: **839**) أخبرنا ابن قتيبة حدثنا يزيد بن موهب حدثنا ابن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة بن النعمان الظفري عن محمود بن لبيد عن جابر بن عبد الله قال: إني لعند رسول الله ﷺ إذ جاء رجل بمثل البيضة من ذهب قد أصابها من بعض المعادن. فقال: يا رسول الله خذ هذه مني صدقة فوالله ما أصبح لي مال غيرها. قال: فأعرض عنه النبي ﷺ. فجاء من الشق الآخر فقال له مثل ذلك. فأعرض عنه النبي ﷺ. ثم جاءه من قبل وجهه فأخذها منه فحذفه بها حذفة لو أصابه عقره أو أوجعه. ثم قال: "يأتي أحدكم بجميع ما يملك فيتصدق به ثم يقعد فيتكفف الناس إنما الصدقة عن ظهر غنى خذ عنا مالك لا حاجة لنا به". ولا تخفى عنعنة ابن إسحاق في سنده، إلا أن معناه صحيح دون القصة. فإن قوله ﷺ: " إنما الصدقة عن ظهر غنى" رواه البخاري في الصحيح: (**2 / 518** برقم: **1360**)، من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ بلفظ: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غني".

252- مجموع الفتاوى: (**29/113-114**).

253- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20-60-61**).

النقطة الثالثة: للواقع تأثير في تحديد بعض أحكام الشريعة.

والذي يبين أكثر منزلة فقه الواقع في التأثير على المناط، ومن ثم الإعانة على رسم روح التشريع، أن للواقع ضغطا لا يمكن تجاهله، فهو يلح على الأفراد إلحاحا تصير لهم الرخصة في بعض الأمور الشرعية إلى درجة لا ينتظرون فيها فتيا ولا اجتهادا، وربما عبر عن هذا المعنى بعموم البلوى بحيث لا يمكن الانفكاك عن ذلك الأمر، فكان من أسباب الرخصة كالمرض والسفر ونحوها، لذلك قال الشافعي: (إذا ضاق الأمر اتسع) وقد أجاب بها في ثلاثة مواضع أحدها: فيما إذا فقدت المرأة وليها في سفر فولت أمرها رجلا يجوز. الثاني: في أواني الخزف المعمولة بالسرجين يجوز الوضوء منها. الثالث: سئل عن الذباب يجلس على غائط، ثم يقع على الثوب، فقال: إن كان في طيرانه ما يجف فيه رجلاه، وإلا فالشيء إذا ضاق اتسع[254].

فهذا وغيره هو تعبير عن ضغط الواقع وإلحاحه، بل التأمل في أسباب الرخص كلها يوصل إلى أنها مراعاة للواقع وللاقتضاء التبعي.

وإذا كان إلحاح الواقع يجلب الرخصة، فيصير ما كان ممنوعا في الأصل مرخصا فيه، فكيف يكون القول فيما كان مأمورا به في الأصل، ولكن أسقط وجوبه معتدون وظلمة؟ أليست هذه الحالة أولى بإلحاح الواقع وضغطه؟

وقد يحدث ذلك بصورة أظهر في القضايا الكبرى حين تجد الأمة من الحرج والمشقة في تحمل الظلم والهوان ما يرهق كاهلها، فتنهار معه كل محاولات التسكين والتهدئة التي يتولاها محسوبون على العلم، فتتعدى الأمة نطاق المفاتي والتنظيمات التقليدية لتطالب بحقوقها إدراكا منها أن الحقوق تنزع ولا توهب، كما قيل:

وما نيل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا.

[254]- الأشباه والنظائر: السيوطي. (**1 / 83**).

ومثال ذلك المقاومة الجزائرية المباركة ضد الاستعمار الصليبي الفرنسي. فقد سئم الشعب الذل والهوان فثار بفطرته السليمة التي تأبى الظلم والعدوان، ونفض عن نفسه الغبار، وأشاح عن فتاوى علماء السوء وقرر مصيره بنفسه.

فلقد كان من أسباب التمكين للاستعمار الصليبي فتوى لطائفة من علماء القيروان، وافقهم عليها علماء في الأزهر، وفي الحرم المكي، وكانت هذه الفتوى بطلب من فرنسا نكاية في الأمير عبد القادر، أفتى فيها هؤلاء بأنه (يجوز للمسلم وقف الجهاد إذا كان يعرف أنه لا قبل له بالعدو، وأن الجهاد في هذه الحالة يصبح ضربا من الانتحار لا يجوز الإقدام عليه، وأن الرضى بقدر الله وقضائه ولو لفترة محدودة جائز بل واجب)[255].

ولم يخالف هذه المؤامرة في الحجاز إلا عالم واحد هو محمد علي السنوسي مؤسس السنوسية فيما بعد، الذي قال عنه المستعمرون إنه كان (خطيرا جدا على الفرنسيين)[256]. وقد قال أحد الباحثين الفرنسيين المتفقهين في شؤون الاستعمار: (وقد أدت هذه الوثيقة (الفتوى) في وقتها أكبر خدمة لتأسيس احتلالنا للجزائر)[257].

ومع كل ذلك فقد باءت هذه المؤامرات والدسائس بالفشل الذريع، لأن فطرة الشعب كانت أرسخ من أن يزعزعها العلم الفاسد، وأمتن من أن تهزها الفتاوى المغشوشة. فرجحت أحكام فطرة الثائرين المظلومين على فتاوى أصحاب الدين المبدل، وذلك لموافقة الفطرة السليمة للدين المنزل، فإن دفع الصائل عن الحرمة والدين مركوز في الفطرة السليمة، بحيث يسقط معه حكم الاجتهاد والتقليد.

فرغم محاولات التخدير من علماء الموائد، الذين لا يصبرون على طعام واحد، ورغم قسوة الاستعمار، إلا أن ما أودعه الله تعالى في فطرة الناس من كراهية الظلم ومشروعية الدفاع عن الحرمة والدين كان أكبر من ذلك، وهو واقع له تأثير كبير لا يدان لأحد بمقاومته ودفعه.

---

[255]- الحركة الوطنية الجزائرية: أبو القاسم سعد الله. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1992**م، (**238/1**).

[256]- م.ن: (**238/1**).

[257]- م.ن: (**270/1**).

قال ابن تيمية: (كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعا. والغرض من هذا: أن تحريم مثل هذا مما لا يمكن الأمة التزامه قط؛ لما فيه من الفساد الذي لا يطاق. فعلم أنه ليس بحرام؛ .. فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية - هي ترك واجب أو فعل محرم - لم يحرم عليهم؛ لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد)[258].

فإذا كان ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج لا تأتي به الشريعة الحكيمة، لأنه لا يمكن للأمة التزامه لما فيه من الفساد الذي لا يطاق فيكون حلالا؛ فكيف بما لا يتم معاش ولا معاد ولا دين ولا دنيا ولا كرامة ولا عزة إلا به؟، وهو تحرير الأوطان من المستعمرين الغاشمين، فهو أولى ألا تحرمه الشريعة الحكيمة، لأن في تبريره وتسويغه من الحرج والمشقة والفساد ما لا يطاق، مما هو أضعاف ما في تحريم المعاش.

والمقصود هنا أن الناس قد يحتاجون إلى الانتفاع ببعض الأعيان والأفعال ما لا يمكنهم الاستغناء عنه، وليس هو بسبب معاصيهم، فلو حرم عليهم لوقعوا في أعظم الحرج لأنهم لا يطيقون حظره عليهم، والذي جعله كذلك هو تغير المناط بسبب تغير الواقع، فيباح إما للضرورة، وإما للحاجة ورفع الحرج، وإما للمصلحة الراجحة.

وليس هذا من ضغط الواقع المبيح لما حرم الله تعالى من غير اعتماد أصل، ولا هو من مسايرة أهواء الناس، لأنه لم يحدث بسبب معصية العباد. فإلحاح الواقع على ما كان بسبب معصية العباد ممنوع، وإلحاحه دفعا للضرورة أو المشقة الفادحة أو المصلحة الراجحة مشروع. فإن تغير الواقع بسبب معصية العباد وبعدهم عن شريعة الإسلام ليس مناطا مقبولا. وبالله تعالى التوفيق.

[258]- مجموع الفتاوى: (**29** / **64**).

المطلب الثالث: أن تحقيق المناط أصل مرن تختلف آثار الخطأ فيه، وآثار الحكم عليه بحسب الأحوال.

أصل تحقيق المناط أصل غاية في المرونة، لذلك لم تكن آثار الخطأ فيه، وآثار الحكم عليه جارية على نمط واحد، وهذا ما سنبينه في المسألتين التاليتين وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

الفرع الأول: آثار تخلف المناط بالخطأ فيه.

المسألة الأولى: نقض الاجتهاد وإبطال أحكامه بسبب الخطأ في المناط.

أولا: ففي مسألة نقض الاجتهاد، قد ينقض الاجتهاد بسبب الخطأ في المناط كما ينقض بأسباب النقض الأخرى، إذ المقرر عند الكافة أنه لا ينقض حكم حاكم في مسألة اجتهادية، وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، وينقض بمخالفة نص كتاب أو سنة، ولو كان نص السنة آحادا، وبمخالفته إجماعا قطعيا لا ظنيا في الأصح، وبمخالفته القياس الجلي[259] عند مالك والشافعي وابن حمدان، وبمخالفة القواعد الشرعية عند مالك[260].

وقال داود وأبو ثور: (ينقض ما بان خطأ). وقال ابن بدران: (وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه)[261].

قال القرافي: (كل شيء أفتى فيه المجتهد، فخرجت فتياه على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما

259- اظ: اللمع في أصول الفقه: أبو إسحاق الشيرازي. (**1** / **99**).

260- اظ: المدخل: ابن بدران. (**1** / **384**)؛ و: المستصفى: (**1** / **367-368**).

261- م.ن: (**1** / **384**).

لا نقره شرعا بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعا إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعا، والفتيا بغير شرع حرام، فالفتيا بهذا الحكم حرام)[262].

وقد ترجم البخاري لهذه المسألة بقوله: (إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد)[263].

ثانيا: بطلان الأحكام يكون أولى فيما هو أغلظ من الخطأ في تحقيق المناط، وهو إلغاء الحكم بالشرع.

من أجل هذا أطبق علماء الأمة على أن الحكم والقضاء بغير شرع الله تعالى باطل بطلانا أصليا، لا يلحقه التصحيح ولا الإجازة[264]، ومن حكم به (كان حكمه منقوضا بإجماع المسلمين ... ليس فيه خلاف لا بين الأئمة الأربعة ولا غيرهم)[265]، ومنه تدرك السر في إبطالهم ما ترتب على التشريعات الوضعية من آثار.

قال ابن تيمية: (لو ولي شخص على أن يحكم بغير حكم الله ورسوله، أو يقسم بغير العدل الذي أمر الله به ورسوله، كان هذا شرطا باطلا باتفاق المسلمين، وكذلك إذا أمر بما علم أنه مخالف لحكم الله)[266].

وقال ابن القيم: (وأما الحكم المبدل وهو الحكم بغير ما أنزل الله، فلا يحل تنفيذه ولا العمل به ولا يسوغ اتباعه)[267].

262- الفروق: القرافي. (**2/197-198**).

263- صحيح البخاري: كتاب الأحكام. (**6** / **2628**).

264- اظ: حكم الجاهلية: أحمد محمد شاكر. مكتبة السنة، القاهرة، ط:**1**، **1412**هـ-**1992**م، (ص: **29**).

265- مجموع الفتاوى: (**1** / **312**).

266- نظرية العقد: مركز الكتاب للنشر، القاهرة، (ص: **25**).

267- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت، **1395**هـ - **1975**م، (**1** / **267**).

وقال الشيخ شلتوت[268]: (يرى الإسلام أن التعاقد الذي يتضمن انتهاك الحرمة للشخصية الإسلامية في بلاد الإسلام –كالحكم في الأموال والأعراض بغير ما أنزل الله وكمنح غير المسلمين في بلاد الإسلام حقوقا تفسد أخلاق المسلمين، ولا تتفق وسلطانهم في بلادهم – تعاقد باطل يحرم الوفاء به، ويجب نقضه)[269].

قال ابن مازة: (إن قضاء القضاة الذي يرفع إلى قاض آخر لا يخلو، إما أن يكون جورا بخلاف الكتاب والسنة والإجماع، أو يكون في محل الاجتهاد، .. أو يكون بقول مهجور، فإن كان في محل الاجتهاد وحكمه ما ذكرنا، وإن كان جورا، فالقاضي الذي رفع إليه لا ينفذه وينقضه، ولو نفذه كان لقاضي آخر أن يبطله، لأن ما يخالف الكتاب والسنة والإجماع باطل، ولا يجوز تقرير الباطل والضلال، وإن كان بقول مهجور، فالقاضي الذي يرفع إليه ينقضه، ولا ينفذه، ولو نفذه كان لقاض آخر بعد ذلك أن يبطله)[270].

وقال الصاوي: (إن القضية ليست من جنس العقود التي تحدث أهل العلم عن بطلانها في باب العقود الباطلة فحسب، لأن هذه العقود كانت تدور في فلك انحرافات جزئية من ناحية، ولا تتضمن قطعا استحلال المعصية، أو رد الشرع من ناحية أخرى، لأن هذا الذي يبيع الخمر ليس بالضرورة أن يكون مستحلا لها. أما الشأن في هذا العقد الجديد فهو فوق ما يتخيل الواصفون لأنه يتضمن أمرين رئيسيين :

268- محمود شلتوت (**1310** - **1383** هـ = **1893** - **1963** م): فقيه مفسر مصري. ولد في منية بني منصور (بالبحيرة) وتخرج بالأزهر (**1918**) وتنقل في التدريس إلى أن نقل للقسم العالي بالقاهرة (**1927**) وكان داعية إصلاح نير الفكرة، يقول بفتح باب الاجتهاد. وسعى إلى إصلاح الأزهر فعارضه بعض كبار الشيوخ وطرد هو ومناصروه، فعمل في المحاماة (**1931** - **1935**) وأعيد إلى الأزهر، فعين وكيلا لكلية الشريعة ثم كان من أعضاء كبار العلماء (**1941**) ومن أعضاء مجمع اللغة العربية (**1946**) ثم شيخا للأزهر (**1958**) إلى وفاته. وكان خطيبا موهوبا جهير الصوت. له **26** مؤلفا مطبوعا، منها (التفسير). الأعلام: الزركلي. (**7** / **173**).

269- تفسير القرآن الكريم: محمد شلتوت. دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط:**9**، **1402**هـ/**1982**م، (ص: **283**).

270- المحيط البرهاني: برهان الدين ابن مازة. دار إحياء التراث العربي، (**8** / **518**).

الأول: إنه عقد على الالتزام بسيادة الدستور والقوانين الوضعية، التي تتضمن فيما تتضمن إهدار سيادة الشريعة الإسلامية، وإسقاط الالتزام بها من الأساس، ونفوذه لا يتعلق بشخص واحد كما هو الشأن في العقود التقليدية، ولكن نفوذه في حق عامة الأمة.

الثاني: إنه يتضمن رد الحكم الشرعي لا محالة، وإلا فما عسى أن يكون رد الحكم الشرعي إذا لم يكن إسقاط شرعيته قانونا، وعدم الاعتداد به رسميا، وتجريم الحكم به أو التحاكم إليه هو الرد ؟!)[271].

ثالثا: نقض الاجتهاد يكون بمخالفة الشريعة لا بمخالفة بعض الأئمة.

ومن غرائب الأقوال في هذا الموطن، ظن من ظن انتقاض الاجتهاد بمخالفة إمام من الأئمة المتبوعين وغيرهم، وهذا من آثار تنزيل غير المعصوم منزلة المعصوم، وللتعصب المذهبي آثار أهدرت طاقات ومواهب في غير طائل.

قال ابن القيم: (لم يوجب أحد من الأئمة نقض حكم الحاكم، ولا إبطال فتوى المفتي بكونه خلاف قول زيد أو عمرو، ولا يعلم أحد سوغ النقض بذلك من الأئمة والمتقدمين من أتباعهم، وإنما قالوا: ينقض من حكم الحاكم ما خالف نص كتاب أو سنة أو إجماع الأمة. ولم يقل أحد: ينقض من حكمه ما خالف قول فلان أو فلان، وينقض من فتوى المفتي ما ينقض من حكم الحاكم. فكيف يسوغ نقض أحكام الحكام وفتاوى أهل العلم بكونها خالفت قول واحد من الأئمة؟ ولا سيما إذا وافقت نصا عن رسول الله ﷺ أو فتاوى الصحابة، يسوغ نقضها لمخالفة قول فلان وحده؟ ولم يجعل الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أحد من الأئمة، قول فقيه من الأمة بمنزلة نص الله ورسوله بحيث يجب اتباعه ويحرم خلافه)[272].

النقطة الثانية: مدرك مسألة نقض الاجتهاد هو ضبط أحكام القضاء.

271- نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية: د/ صلاح الصاوي. دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط:1، 1412هـ، (ص: 87-88).

272- إعلام الموقعين: (4 / 224).

وقد بنى ابن بدران مسألة نقض الاجتهاد على مسألة تعدد الحق، فقال: (وهذا [أي: عدم نقض الاجتهاد] مبني على أن الحق متعدد، وينقض بناء على أن المصيب واحد)[273].

وهذا خلاف التحقيق ويظهر لي –والله تعالى أعلم- أنه لا علاقة بين مسألة تعدد الحق وبين مسألة نقض الاجتهاد، فقد يعتقد المجتهد أن الحق لا يتعدد كما هو الصحيح، ومع ذلك يقول بنقض الاجتهاد لتوفر موجب النقض.

فمدرك مسألة النقض هو ضبط أحكام القضاء حتى لا تصير عرضة للنقض في كل مرة، فيحدث من الفوضى والاضطراب ما يزهد الناس في الشرع المعصوم، فمصلحة الاجتهاد تقتضي ألا ينقض إلا بسبب موجب للنقض، لأن الله تعالى عندما أذن في الاجتهاد علم أنه قد يصيب وقد يخطئ لذلك قال ﷺ: "وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟"[274].

والمقصد من ذلك الإذن أن الله تعالى جعله سبيلا لتحصيل الحقوق ورفع المظالم وتحصيل التناصف، فاقتضى هذا كله ألا ينقض إلا إذا تبين الخطأ فيه، وذلك كما في الصور السالفة، ولو فرضنا انتقاضه بمخالفة اجتهاد غيره، لكان نصب الشارع إياه لتحصيل الحق عبثا، وأحكام الشارع منزهة عن ذلك، فإن حكمته تعالى تأبى ذلك، ويأباه علمه وبره وإحسانه.

لذلك قال الآمدي: (اتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم، فإنه لو جاز نقض حكمه، إما بتغيير اجتهاده، أو بحكم حاكم آخر، لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض، إلى غير النهاية، ويلزم من ذلك

273- المدخل: ابن بدران. (**1** / **384**)؛ وانظر: المستصفى: الغزالي. (**1** /**367**)؛ فإنه قال بأن الاجتهاد لا ينقض (لمصلحة الحكم فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها).

274- رواه مسلم في الصحيح: كتاب الجهاد والسير. باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها. (**3** / **1357** برقم: **1731**). من حديث بريدة ﷺ.

اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها)[275].

وزيادة على هذه الصور التي ينقض فيها الحكم، فإنه ينقض أيضا في صور من الخطأ في تحقيق المناط قال الغزالي: (إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه، بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعا بطلان حكمه فينقض الحكم)[276].

النقطة الثالثة: وقائع وقعت بسبب الخطأ في تحقيق المناط.

لو تأملنا تصرف خالد بن الوليد[277] ﷺ مع بني جذيمة[278]، لوجدناه خطأ في تحقيق المناط، لا في المقدمة النظرية العلمية، لذلك نقض النبي ﷺ تصرفه، وبرأ من فعله، ولم يمكن نقضه بأكثر من ذلك فكان النقض بحسب الإمكان.

ولا يستغرب مثل هذا، فإنه لا يسلم منه حتى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقصة داود وسليمان في حكمهما بين المرأتين اللتين ذهب الذئب بابن إحداهما من أعظم الشواهد على ذلك، فقد حكم به داود ﷺ للكبرى باعتباره في يدها، فأوقع الحكم على غير مناطه، فبنى سليمان ﷺ الحكم على المناط الصحيح واستعمل الأمارات والقرائن فوصل

275- الإحكام: الآمدي. (**4** / **209**).

276- المستصفى: (**1** / **367**).

277- خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم القرشي أبو سليمان أسلم بعد الحديبية وشهد مؤتة ويومئذ سماه رسول الله -ﷺ- سيف الله وشهد الفتح وحنينا واختلف في شهوده خيبر. روى عن رسول الله -ﷺ- وعنه ابن عباس وهو ابن خالته وجابر وغيرهم. استعمله أبو بكر على قتال أهل الردة ومسيلمة ثم وجهه إلى العراق ثم إلى الشام وهو أحد أمراء الأجناد الذين ولوا فتح دمشق. اظ: تهذيب التهذيب: ابن حجر. (**3** / **124** رقم **228**).

278- وقد مضى ذكره وتخريجه: (ص: **30**)، وهو مروي من حديث ابن عمر قال: بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا. فجعل خالد يقتل منهم ويأسر ودفع إلى كل رجل منا أسيره حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه فرفع النبي ﷺ يديه فقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد" مرتين.

إلى جلية الأمر فقضى به للصغرى. وهذه الحكومة وإن لم تكن من باب نقض الحكم إلا أنه يؤخذ منها ما يحصل المطلوب وهو الخطأ في المناط.

بل قول النبي ﷺ: "إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئا، فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار"[279]، دليل على أن النبي ﷺ في حكمه بالظاهر، قد لا يصيب المناط الباطن، لأن حكم الشرع إنما يكون بحسب الظواهر، لذلك ترجمه النووي بقوله: باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة.

فبحكم الظاهر قد لا يصيب الحق في الباطن، فمهما قضى النبي ﷺ للعبد بحسب الظاهر، إذا كان في الباطن لا يستحقه، كان عليه حراما يؤول به إلى النار[280]، ولا يشفع له كونه ناله بقضاء النبي ﷺ، لأن النبي ﷺ يتصرف في هذا الموطن بوصف القضاء، لا بوصف التبليغ، ومن هنا أمكن القول بأنه قد لا يصيب المناط في نفس الأمر، لأن قضاءه بينهم هو كقضاء أي قاض بينهم.

وتأمل حكمه ﷺ في الملاعنة فعن ابن عباس قال: إن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ: "البينة أو حد في ظهرك" فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل النبي ﷺ يقول: "البينة وإلا حد في ظهرك". فقال هلال: والذي بعثك بالحق، إني لصادق، فلينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد. فنزل جبريل وأنزل عليه: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ} [النور : **6**]، فقرأ حتى بلغ: {إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ} [النور : **9**] فانصرف النبي ﷺ فأرسل إليها، فجاء هلال فشهد، والنبي ﷺ يقول: "إن الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟" ثم قامت فشهدت، فلما كانت عند الخامسة، وقفوها، وقالوا: إنها موجبة. قال ابن عباس: فتلكأت ونكصت حتى ظننا أنها ترجع. ثم قالت: لا أفضح قومي سائر اليوم، فمضت. فقال النبي ﷺ: "أبصروها، فإن جاءت

279- صحيح مسلم: كتاب الأقضية. باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة. (ج: **3** ص: **1337** برقم: **1713**). من حديث أم سلمة.

280- اظ: فتح الباري: ابن حجر. (**13** / **173**).

به أكحل العينين سابغ الإليتين خدلج الساقين، فهو لشريك بن سحماء" فجاءت به كذلك. فقال النبي ﷺ: "لولا ما مضى من كتاب الله، لكان لي ولها شأن"[281].

فقوله ﷺ: "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن"، كأنه لولا الحكم بالظاهر، لكان خطأ في تحقيق المناط، لأن النبي ﷺ حكم بظاهر الشرع وهو المتعين، ولكن علم بطريق آخر أنه شبيه من اتهمت به، ولكنه لم ينقض الحكم الأول، لأن علم الحاكم بغير طريق الظاهر غير معتبر في مثل هذه الحالة، لذلك قال الحافظ: (إن الحكم يتعلق بالظاهر وأمر السرائر موكول إلى الله تعالى ... لأن النبي ﷺ كان قادرا على الاطلاع على عين الكاذب، لكن أخبر أن الحكم بظاهر الشرع يقتضي أنه لا ينقب عن البواطن، وقد لاحت القرائن بتعيين الكاذب في المتلاعنين، ومع ذلك فأجراهما على حكم الظاهر، ولم يعاقب المرأة، ويستفاد منه أن الحاكم لا يكتفي بالمظنة والإشارة في الحدود، إذا خالفت الحكم الظاهر ... وأن الحاكم إذا بذل وسعه واستوفى الشرائط لا ينقض حكمه، إلا إن ظهر عليه إخلال شرط أو تفريط في سبب)[282].

لذلك فإن الخطأ في تحقيق المناط قد يحدث كثيرا، فربما تنبه إلى ذلك، وربما لم يتنبه إليه بالمرة، وقد يكون خفاؤه من أسباب الرحمة.

ومن هنا نتبين أن الخطأ ليس في المقدمة العلمية النظرية، وهي الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي، وإنما الخطأ هنا في المقدمة العملية التنزيلية، فكلنا على أن الزكاة "لا تحل لغني"[283]، وهذه مقدمة نظرية، ولكن لو أخطأ المسلم فأعطاها لغني ظنه فقيرا، لكان ذلك من باب الخطأ في تحقيق المناط، لا الخطأ في الحكم الشرعي، لأنه يعلم الحكم الشرعي، وإنما أخطأ في تنزيله على الواقع.

281- صحيح البخاري: كتاب التفسير. باب تفسير سورة النور. (**4** / **1772** برقم: **4470**).

282- فتح الباري: (**9** / **463**؛ باختصار وتصرف يسير).

283- سنن الترمذي: كتاب الزكاة. باب ما جاء من لا تحل له الصدقة. (**3** / **42** برقم: **652**).

قال ابن رشد في نوازله في مسائل الحبس: (وأما الذي زكى مال يتيمه، ثم انكشف أنه أعطاه غنيا، وهو يظنه فقيرا، فلم يكن عليه أكثر مما صنع، لأن الذي تعبد به إنما هو الاجتهاد في ذلك، ألا ترى أن من أهل العلم من يقول: إنه إذا أعطى زكاته لغني وهو لا يعلم أجزأته زكاته، ولا خلاف في أنه يجب أن تسترد من عنده، إذا علم به وقدر عليه)[284].

وقد أبدع البخاري عندما ترجم بقوله: "باب إذا تصدق على غني، وهو لا يعلم" واستدل بحديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "قال رجل: لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق، فأصبحوا يتحدثون: تصدق على سارق. فقال: اللهم لك الحمد. لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يدي زانية. فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على زانية. فقال: اللهم لك الحمد على زانية. لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يدي غني. فأصبحوا يتحدثون: تصدق على غني. فقال: اللهم لك الحمد على سارق وعلى زانية وعلى غني. فأتي، فقيل له: أما صدقتك على سارق، فلعله أن يستعف عن سرقته. وأما الزانية فلعلها أن تستعف عن زناها. وأما الغني فلعله يعتبر فينفق مما أعطاه الله[285].

والبخاري وإن لم يجزم بالحكم في الترجمة، إلا أن دلائل قبول الصدقة ظاهرة لا سيما ورواية الطبراني صريحة في ذلك: "إن الله قد قبل صدقتك"[286] لذلك اختلف الفقهاء في الإجزاء، إذا كان ذلك في زكاة الفرض[287].

284- مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني. ت: زكريا عميرات. دار عالم الكتب، طبعة خاصة، **1423**هـ - **2003**م، (**246/3**).

285- صحيح البخاري: كتاب الزكاة. باب إذا تصدق على غني وهو لا يعلم. (**2** / **516** برقم: **1355**).

286- المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الهراني الأصبهاني. ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، **1417** هـ - **1996** م، ط:**1**، كتاب الزكاة. (**98/3** برقم: **2288**). مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. ت: حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**2**، **1403**. (**8** / **437** برقم: **15822**). مسند الشاميين. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مؤسسة الرسالة – بيروت. ط:**1**، **1405** – **1984**. (**4** / **286** برقم: **3315**).

وكل هذا من الخطأ في تحقيق المناط.

النقطة الرابعة: الخطأ في تحقيق المناط معتبر في بعض المواطن دون بعض.

فالخطأ في المناط يعتبر في مواطن دون مواطن، فهو مثلا لا يعتبر إذا تعلق الأمر بحقوق الآدميين كرد الودائع والديون، لأن الذمة لا تبرأ إلا بأخذهم حقوقهم، أما إذا تعلق بحق كالزكاة فقد أشرنا إلى الخلاف في المسألة. وكل هذا يبين لنا منزلة تحقيق المناط في الاجتهاد التنزيلي وأنه بالمكان المرموق.

قال زايدي: (من المسائل التي حكموا فيها بالنقض لوقوع الخطأ في الحكم المترتب على الخطأ في السبب، من قسم قسمة ثم تبين له وجود خطأ معين، نقض حكمه الأول، لأن الخطأ واضح، ولو حكم بملكية الدار لشخص معين، ثم تبين له وجود خطأ في الحكم، أعاد النظر في المسألة، حتى ولو قوي التملك بوضع المحكوم له يده عليها. ولو قوم المقومون سلعة معينة، ثم تبين لهم صفة موجبة للنقص أو موجبة للزيادة بطل التقويم... غير أن تنزيل المناط إذا كان من حقوق الآدميين كرد الودائع والديون وسائر ما فيه تعلق بحقوق الناس لا تعتبر فيه الخطأ قي المناط لعدم براءة الذمة، ومن الأمثلة على هذا، إذا ظهر وارث أو دائن أو موصى له بالثلث بعد تقسيم التركة، فإن القسمة تعاد ولو وقعت من قاض)[288].

الفرع الثاني: آثار الحكم على المناط في حالة الخطأ.

أما في مسألة آثار الحكم عليه بحسب اختلاف الأحوال، فقد ثبت ما يدل على أصل الخطأ في تحقيق المناط، وأنه في بعض الأحيان يكون من أسباب الرحمة، فقد جاء

287- نيل الأوطار: (4 / 218).

288- الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي: عبد الرحمن زايدي. دار الحديث، القاهرة، 1426هـ/2005م، (ص: 139-140).

في حديث عائشة: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة"[289].

فالخطأ هنا ليس خطأ في معرفة الحكم الشرعي، وإنما هو خطأ في تنفيذه في الواقع، وهذا أمر رغبت فيه الشريعة، أعني درء الحدود بالشبهات، وقد ثبت في السنة محاولة درء الحدود عمن تلبس بها بتلقينه الأعذار كما في قصة ماعز.

روى مسلم من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله طهرني. فقال: "ويحك، ارجع فاستغفر الله وتب إليه". قال: فرجع غير بعيد ثم جاء، فقال: يا رسول الله طهرني. فقال رسول الله ﷺ: "ويحك، ارجع فاستغفر الله وتب إليه" قال: فرجع غير بعيد ثم جاء، فقال: يا رسول الله طهرني، فقال النبي ﷺ مثل ذلك، حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله ﷺ: "فيم أطهرك؟ فقال: من الزنا، فسأل رسول الله ﷺ: "أبه جنون؟ فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: أشرب خمرا؟ فقام رجل فاستنكهه، فلم يجد منه ريح خمر، قال: فقال رسول الله ﷺ: "أزنيت؟ فقال: نعم، فأمر به فرجم[290].

كما أن خفاء المناطات الحقيقية الباطنة، قد يكون رحمة في حق بعض الأشخاص.

قال ابن تيمية: (إن الحق في نفس الأمر واحد، وقد يكون من رحمة الله ببعض الناس خفاؤه لما في ظهوره من الشدة عليه، ويكون من باب قوله تعالى: {لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ} [المائدة : **101**]. وهكذا ما يوجد في الأسواق من الطعام والثياب قد يكون في نفس الأمر مغصوبا، فإذا لم يعلم الإنسان بذلك كان كله حلالا، لا إثم عليه فيه بحال، بخلاف ما إذا علم، فخفاء العلم بما يوجب الشدة، قد يكون رحمة، كما أن خفاء العلم بما يوجب الرخصة، قد يكون عقوبة)[291].

289- أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الحدود. باب ما جاء في درء الحدود. (**4** / **33** برقم: **1424**)؛ ولكنه ضعف المرفوع وصحح الموقوف منه.

290- صحيح مسلم: كتاب الحدود. باب من اعترف على نفسه بالزنا. (**3** /**1321**- **1322** برقم: **1695**).

291- مجموع الفتاوى: (**14/159-160**).

المبحث الثاني:

دلالة تحقيق المناط على روح التشريع تفصيلا.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أن الشريعة نفسها اعتبرت تحقيق المناط وأمرت باعتباره.

المطلب الثاني: أن الشريعة شددت في تحقيق المناط لاستيعابه جانب العلوم والأعمال.

المطلب الأول: أن الشريعة نفسها اعتبرت تحقيق المناط وأمرت باعتباره.

إن اعتبار الشريعة لتحقيق المناط يتجلى في كون الشرط في معالجة الواقع هو تحقيق مناطه.

وتوضيح ذلك أن يقال وبالله تعالى التأييد والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل:

الفرع الأول: اعتبار الشريعة لتحقيق المناط اعتبارا عاما.

المسألة الأولى: تحقيق المناط شرط في معالجة الواقع.

النقطة الأولى: من اعتبار الشريعة للواقع أنها شرعت لأجله.

فمن اعتبار الشريعة للواقع أنها شرعت لأجله، ولولاه ما شرعت، لأن الخطاب بها واقع فيه، وحين تفنى الدنيا يتوقف الخطاب بالتكليف، وعلى هذا السبيل تأسست أحكام الملة ورست شرائعها، فأصاب سهم الشريعة كبد المناط في الإصلاح والتغيير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله تعالى.

النقطة الثانية: الإسلام عقيدة وشريعة، من أجل إصلاح الواقع على اختلاف مناطاته.

إن حقيقة الإسلام ليست فكرة فلسفية تسبح في الخيالات والمجادلات الفارغة، بل هي عقيدة وشريعة نزلت لتعالج الواقع بتعقيداته وانحرافاته، واختلاف مناطاته من حيث الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، فبلغت من هذه الغاية منتهاها، وأفلحت في ذلك فلاحا لا يمكن تفسيره إلا بالإقرار بأن الإسلام هو الدين الحق، وأنه دين الله تعالى الذي أحاط بالنفس البشرية رحمة وعلما، فشرع لها من الشرائع ما يقرب بها إلى درجة الكمال ويربأ بها عن كل ما يدنس أخلاقها وأفكارها، فهو أعلم بنفوس العباد من العباد، يعلم ما يصلحهم وكيف يصلحهم؟ وما يضرهم وكيف يضرهم؟، لا دين سواه -سواء من الأديان السماوية أو الأنظمة الوضعية- قادر على أن يعمل في الناس مثل عمله ولا قريبا من ذلك، وذلك لتمام علم منزله وكمال حكمته وسابغ رحمته وعميم بره وإحسانه وإحاطة علمه بالمناط توقيتا وتوصيفا.

فربى الجماعة الإسلامية رويدا رويدا، وترفق بها، وحبب إليها الطاعة والإذعان والانقياد على التدريج، فكانت إلزاماته ونواهيه تسير مع مستوى الجماعة التربوي والإيماني، كلما تهيؤوا إلى قبول المزيد من الأمر والنهي أنزل ذلك. فلم ينزل أمر ولا نهي قبل وقته، كما لم يتأخر عن وقته، {وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} [مريم : **64**] فكان نزول جبريل ﷺ بالشرائع حسب توقيت دقيق زمانا ومكانا وحالا.

النقطة الثالثة: فشل الأنظمة الوضعية في القضاء على الجريمة سببه الجهل بتحقيق المناط.

إن قضاء الإسلام على ظاهرة تعاطي الخمور، كان باتباعه الأسلوب الواقعي بربطه السلوك البشري بالعقيدة الصحيحة. بينما عالجت الأنظمة الوضعية ظاهرة الجريمة علاجا مقتصرا على الجانب المادي، لذلك لم تعط جهودهم ثمراتها سواء في الإجراءات الوقائية من الجرائم، أو التشريعات العقابية عليها، لأنها غير مرتبطة بأصل عقدي صحيح، بل الإسلام نفسه يوم لم تكن النفوس على درجة معينة من الإيمان، لم يحرم بعض المحرمات، وهذا منه مراعاة لمناط قبول التحريم والإذعان للتشريع، ولم يحرم تلك الأفعال إلا حين تهيأت النفوس لقبول التحريم.

لقد حاولت الحكومة الأمريكية القضاء على ظاهرة تعاطي الخمور، فسنت قانونا في سنة **1919**م سمي قانون الجفاف، وقد ظل هذا القانون قائما مدة أربعة عشر عاما، حتى اضطرت الحكومة إلى إلغائه في سنة: **1933**م. وكانت قد استخدمت جميع وسائل النشر والإذاعة والسينما والمحاضرات للدعاية ضد الخمر. ويقدرون ما أنفقته الدولة في الدعاية ضد الخمر بما يزيد عن ستين مليونا من الدولارات. وأن ما نشرته من الكتب والنشرات يشتمل على عشرة بلايين صفحة، وما تحملته في سبيل تنفيذ قانون التحريم في مدة أربعة عشر عاما لا يقل عن **250** مليون جنيه. وقد أعدم فيها **300** نفس، وسجن كذلك: **532،335** نفس، وبلغت الغرامات **16**مليون جنيه، وصادرت من الأملاك ما يبلغ **400** مليون وأربعة بلايين جنيه..وبعد ذلك كله اضطرت إلى التراجع وإلغاء القانون[292].

292- اظ: في ظلال القرآن: سيد قطب. دار الشروق، ط:**35**، **1425**هـ/**2005**م، (**663/2**).

لقد كانت ظاهرة الخمر متغلغلة في المجتمع العربي الجاهلي، وكانوا يعدون شربها فتوة ومروءة، وإن قائلهم ليقول مفتخرا:

فلولا ثلاث هن من عيشة الفتـــى وجدك لم أحفل متى قام عــودي
فمنهن سبقي العاذلات بشربـــــة كميت متى ما تعل بالماء تزبــــد
وكري إذا نادى المضاف محنبـــا كسيد الغضا نبهتـــــــه المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب ببهكنة تحت الخباء المعمـــــــد
فإن تبغني في حلقة القوم تلقنــــي وإن تلتمسني في الحوانيت تصطد
وما زال تشرابي الخمور ولذتـــي وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلـــدي
إلى أن تحامتني العشيرة كلهـــا وأفردت إفراد البعير المعبـــــــد

فماذا صنع القرآن لمكافحة هذه الآفة الخطيرة.

لقد عالجها ببضع آيات، وعلى مراحل، وفي رفق وتؤدة، وكسب المعركة دون حرب ودون تضحيات ودون إراقة دماء، والذي أريق فقط هو دنان الخمر وزقاقها وجرعات منها كانت في أفواه الشاربين، حين سمعوا آية التحريم فمجوها من أفواههم[293] وقد نزلت آية تحريمها، وإن شربة بعضهم لفي يده، قد شرب بعضها وبقي بعض في الإناء، والإناء تحت شفته فيرده استجابة لداعي القرآن.

النقطة الرابعة: طبيعة الإسلام التوسعية لا تقبل المزاحمة في الواقع.

إن طبيعة شريعة الإسلام تستلزم انتهاج هذا السنن الأبين: سنن الانتشار والتوسع والامتداد، وإزالة النظم والتشريعات الأخرى، والانفراد بالحكم النافذ، بحيث لا يسري في المجتمع إلا التشريع الرباني، وهذا هو الغاية من تشريع الجهاد فإن الله تعالى غياه إلى أن يكون الدين لله تعالى، والدين هو الطاعة[294].

[293]- اظ: م.س: (2/ 663؛ وما بعدها بتصرف واختصار).

294- قال ابن تيمية: (إن حقيقة الدين هو الطاعة والانقياد) شرح العمدة: (4 / 86)؛ وانظر إن شئت: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (544/28)؛ و: قاعدة في المحبة: ابن تيمية. (1 / 37)؛ فإنه صرح فيه (أن الدين هو الطاعة المعتادة التي صارت خلقا).

فإذا كانت الطاعة في المجتمع لله تعالى وحده، فلا يعارض هذا إقرار الكفار بالجزية في دار الإسلام، لأنهم ملزمون بقبول التشريع الإسلامي والخضوع لأحكام الملة، دون أن يلزموا بالتحول عن دينهم، فالتشريع الإسلامي بطبيعته يسعى تلقائيا إلى إفراد الله تعالى بالطاعة والحكم، وإدخال كافة الناس تحت حكم الله تعالى وكلمته.

وهذا معنى كون كلمة الله تعالى هي العليا، فكلمته هي: تشريعه وحكمه[295]، فلا حكم فوق حكمه ولا مع حكمه. وهذا أيضا معنى كون الشريعة الإسلامية شريعة عالمية يلزم بالاحتكام إليها والدخول تحت حكمها كل الأمم والشعوب، فهي فرع عن عموم الرسالة المحمدية.

ومعلوم أن هدفا في عظمة هذا الهدف، لا بد له من رجال عمليين، يهبون طاقاتهم وأوقاتهم لخدمته والتمكين له، يفهمونه، ويفهمون الواقع المعيش، ويفهمون الوسائل وما استجد منها. ولا يصلح له بحال أهل التخدير، الغائبون عن واقع الأمة وعن تتبع أخبارها والمشاركة في النهوض بها؛ الذين تسللوا لواذا وتركوا الثغور التي ألزمهم الشارع بالرباط عليها، واشتغلوا عن ذلك بما غيره أوجب وأولى وأرضى لله تعالى منه، ونحوا باللائمة على من نذر نفسه للقيام بأعظم فروض الكفاية، الذين اكتفوا بحفظ البيقونية وألفية ابن مالك والتفرغ للاشتغال بفضول التحقيقات، ثم مع هذا ظنوا أنه يمكنهم تغيير مجرى التاريخ وسنن الاجتماع من تلك المواقع، كأنهم ما دروا أن التعامل مع هذه الشريعة والسعي للتمكين لها، إذا لم يكن بأسلوب واقعي عملي، فإنه لا يأتي بطائل، بل يعد محاولة لإفراغها من حقيقة محتواها.

كما لا يصلح له من أدرك حجم المسؤولية ولكن أخطأ في تقدير مناط التغيير، فلم يفقه الواجب في وسائل الوقت، واتبع منهج أهل الظاهر فيها، فتحجر واسعا منها، وتصلب رأيه على ما ثبت من صورها، وأنكر المستجد منها، وغلط فلم ينتبه إلى أن ما صلح في وقت ما، قد لا يصلح في غيره. وما صلح في مكان ما، قد لا يصلح في غيره. ولم يراع سنة الله تعالى في التدرج في الإصلاح. فهو على النقيض من الصنف الأول: فالأول في غيبوبة

295- قال ابن تيمية عند تفسير معنى كون كلمة الله تعالى هي العليا: (كلمة الله هي خبره وأمره فيكون أمره مطاعا مقدما على أمر غيره، وخبره مصدق مقدم على خبر غيره) مجموع الفتاوى: (**238/5**)؛ وقال في موطن آخر: (كلمة الله- التي هي كتابه وما فيه من أمره ونهيه وخبره). مجموع الفتاوى: (**28/413-416**).

تامة عن الواقع المعيش، فما به من التخدير يسقط أهليته للنظر. والثاني يجمع بين الاندفاع وقلة الفقه. فالأول متأخر عن الحد الشرعي، والثاني متقدم على الحد الشرعي.

عليك بأوساط الأمور فإنهـــا   طريقٌ إلى نهج الصواب قويم.

ولا تك فيها مفرطاً أو مفرطاً   كلا طرفي قصد الأمور ذميم[296].

النقطة الخامسة: الانعزال عن الواقع يقتل مؤهلات القيادة فيمن تلبس به.

فمن انعزل عن واقع الأمة تحت أي ذريعة، فإنه يفوته من مؤهلات القيادة وتوابعها بحسب عزلته وانكماشه، لذلك ترى عامة هذا الصنف يأتي بالغرائب في الفتاوى والمواقف، لأنه لا علم عنده بركن الفتوى الثاني، وهو العلم بالواقع، فينزل أحكاما شرعت على الاقتضاء الأصلي على ما جهل مناطه من الاقتضاء التبعي، ومنه تدرك السر في منع المحققين من الرجوع في الفتوى إلى هذا الصنف، لأنه غير مؤهل قال ابن تيمية: (الواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح، الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا، دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين، فلا يؤخذ برأيهم، ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا)[297]، بينما كانت سيرة النبي ﷺ وعلماء الصحابة سيرة عملية تسعى لمعرفة مناطات الأحكام، وما يحيق بالمسلمين، وكان عمر ﷺ يتناوب النزول إلى مسجد الرسول ﷺ هو وجار له، ويأتي كل منهما بجديد الأخبار لصاحبه[298].

---

[296]- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي. ت: محمد نبيل طريفي/إميل بديع اليعقوب. دار الكتب العلمية، بيروت، **1998**م، (**2** / **107**).

[297]- المستدرك على مجموع الفتاوى: (**3** / **220**).

298- رواه البخاري في الصحيح: كتاب العلم. باب التناوب في العلم. (**1** / **46**، برقم: **89**). من حديث عمر قال: كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد -وهي من عوالي المدينة- وكنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ، ينزل يوما وأنزل يوما، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك، فنزل صاحبي الأنصاري يوم نوبته فضرب بابي ضربا شديدا فقال: أثم هو؟ ففزعت فخرجت إليه، فقال: قد حدث أمر عظيم. قال: فدخلت على حفصة فإذا هي تبكي فقلت طلقكن رسول الله ﷺ قالت: لا أدري. ثم دخلت على النبي ﷺ فقلت -وأنا قائم-: أطلقت نساءك؟ قال: "لا"، فقلت: الله أكبر.

ولكن دور العلماء قد انحسر شيئا فشيئا. فبعد أن كانوا أولى بمنصب الخلافة لاشتراط بلوغ درجة الاجتهاد فيه، تأخروا عنه، واكتفي بإلزام الحاكم بالرجوع إليهم، ثم أدخلوا في الشورى كما أدخل غيرهم، بل يرى ابن خلدون أن شوراهم في السياسة لا تستقيم، لأنهم بعيدون عنها لجهلهم بمعرفة أحوالها وأحكامها، وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء[299]، ثم انتهى بهم المطاف كنتيجة حتمية لتنحية الشريعة من حياة الناس، وإقامة شؤون الدنيا على غير الدين، إلى انحسار دورهم في فتاوى العبادات ونحوها.

والغريب أنهم هم الذين أجازوا الاستغناء عن شرط الاجتهاد، فأجازوا أن يتولى أمر الأمة جهالها، ومع مرور الوقت ابتعدوا عن السياسة مطلقا، فنتج عن هذا جهلهم بها وبالواقع وما فيه من مستجدات، فترتب على ذلك لزوم الاستغناء عنهم، لأنهم لا يصلحون إلا للفتاوى التعبدية دون الفتاوى السلطانية ونحوها.

قال ابن خلدون: (إن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها من الذهن أمورا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة)[300].

فالذي لا يحسن إلا السباحة في الذهنيات، يكون منطقيا قصوره في الواقعيات الخارجيات، والذي اعتاد القياس الفقهي المجرد، فإنه يقطع نظره عن الفوارق الواقعية، وهي المناطات الواقعية وما فيها من الاقتضاءات التبعية التي تمنع من إلحاق النظير بنظيره. فبسبب التعميم والقياس المجرد مع قطع النظر عن الواقع، يقع العلماء في الأخطاء، لذلك

299- اظ: مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. دار القلم، بيروت، ط:**5**، **1984**م، (ص: **223-224**).

300- م.ن: (**542/1**).

تستوي في مثل هذه الذهنيات الانحرافات السياسية، ويكون لها حكم واحد من غير نظر إلى المناط الواقعي الذي يفرق بين الانحراف مع التزام الشريعة والانحراف مع إلغاء الشريعة، (والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها ... فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالالهم، فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم)[301].

ثم إن الأخطر في كل هذا أن تصير حال ما انتهى إليه العلماء من البعد عن واقع الأمة ثم الجهل به مع الانعطاف إلى قضايا أخرى، منهجا متبعا يدعى أنه هو الدين الحق. ومعلوم أن المنهج إذا كان بعيدا عن العلم بمناط الوقائع المعاصرة، غائبا عن الحضور في القضايا الكبرى، نسيانا لحظ من الدين الكامل، فإن عقول أصحابه تتحجر وتفقد القدرة على التحليل والتفكير، حتى يكون عوام الخلق أفضل منهم بكثير، لسلامة آلة التفكير والتمييز عندهم، ولسلامة فطرتهم من كل تشويه.

المسألة الثانية: العلم بتحقيق المناط شرط في الحاكم المجتهد.

والمقصود أن إلزام الشريعة بالعلم بتحقيق المناط، هو لتحقيق المقاصد الشرعية، وقد كان من أبرز صوره إيجاب الشريعة شرط الاجتهاد فيمن يتولى منصب الخلافة، وهذا معناه إلزام العلماء بمسايرة الواقع، لأن الحاكم المجتهد على الحقيقة هو من علم الأحكام وفقه الواقع. فاشتراطها شرط الاجتهاد في الخليفة يستلزم أن يكون مطلعا على الواقع إلى جانب تمكنه في علم الشريعة. ثم ألزمت الحاكم المجتهد بمعالجة الواقع على مراسيم الشريعة. وهذا أقوى ما يكون من الربط بين الشريعة والواقع.

المسألة الثالثة: لم يزل الرسول ﷺ منذ بعثه الله تعالى ناظرا في المناط، ومراعيا له بما يحقق مصالح الدعوة.

301- م.س: (**542/1**).

إن من تأمل سيرة النبي ﷺ رآه ملازما للواقع إصلاحا وتغييرا، بحسب تنوع المناط فيفعل الأفضل في كل موطن، بما يليق بحال ذلك الموطن.

وظلت هكذا سيرته العطرة ﷺ إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى، لم تلن له قناة ولم يفتر يوما من الدهر، لأن بعده عن الواقع يستلزم التفريط في التبليغ، وهو محال في حقه ﷺ {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} [المائدة : **67**] {الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا} [الأحزاب : **39**].

ولم يُنقل أنْ أَمَرَهُ الله تعالى بفعل ففعل غيره، أو أمره أن يكون في موطن فكان في غيره، بل كل حركاته وسكناته كانت على وفق المنهاج الرباني، لأنه قدوة الناس. وتأمل هنا يوم وضع السلاح بعد انفضاض الأحزاب، فقد أتاه جبريل فقال: "أو قد وضعت السلاح! فوالله ما وضعت الملائكة السلاح. اخرج إلى بني قريظة فقاتلهم"[302].

والحاصل أن سيرته العملية الزكية ﷺ كانت كلها لإصلاح الواقع، اتباعا لمناط التغيير والإصلاح. فكان ﷺ يعتكف وقت الاعتكاف، ويجاهد وقت الجهاد، ويعلم وقت التعليم، ويصلي وقت الصلاة، ويرحم من يستحق الرحمة، ويغلظ على من يستحق الغلظة، فكان بحق كما سماه ربه: (الضحوك القتال)[303]، فكانت أفعاله ﷺ كلها على الوجه المحبوب لله تعالى، لذلك قال: "والذي نفس محمد بيده، لولا أن أشق على المسلمين ما

302- هذا لفظ ابن حبان في صحيحه: (**15** / **500** برقم: **7028**)، أما لفظ الحديث عند مسلم في الصحيح: كتاب الجهاد والسير. باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم. (**3** / **1388**- **1389** برقم: **1769**). من حديث عائشة فهو: قالت: أصيب سعد يوم الخندق رماه رجل من قريش يقال له ابن العرقة رماه في الأكحل فضرب عليه رسول الله ﷺ خيمة في المسجد يعوده من قريب فلما رجع رسول الله ﷺ من الخندق وضع السلاح فاغتسل فأتاه جبريل وهو ينفض رأسه من الغبار فقال وضعت السلاح! والله ما وضعناه، اخرج إليهم. فقال رسول الله ﷺ: "فأين؟" فأشار إلى بني قريظة. فقاتلهم رسول الله ﷺ فنزلوا على حكم رسول الله ﷺ فرد رسول الله ﷺ الحكم فيهم إلى سعد، قال: فإني أحكم فيهم أن تقتل المقاتلة وأن تسبى الذرية والنساء وتقسم أموالهم.

303- اظ: تفسير ابن كثير: (**136/3**)؛ و(**238/4**)؛ وصفوة الصفوة: عبد الرحمن بن علي بن محمد. ت: محمود فاخوري ورفيقه. دار المعرفة، بيروت، ط:2، (**1/55-56**).

قعدت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبدا"[304]، فهو ﷺ دائما في نشاط وجهاد وحركة وعمل، ساعيا في أسباب التغيير والإصلاح بحسب الإمكان.

ألست ترى أنه لما أراد أن يهاجر أوهم بوجهة غير وجهة المدينة، حيث انعطف إلى جهة الغار، وهي على النقيض من جهة المدينة، كما أنه كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها، وهذا يدل على خبرة واسعة في معرفة الواقع، ومعرفة كيد الأعداء ومكرهم.

فسنته ﷺ عملية بالدرجة الأولى، وحتى القولية منها غرضها العمل، فعاد دينه كله إلى العمل، لذلك قالت عائشة: (إن خلق نبي الله ﷺ كان القرآن)[305]، والقرآن أمر بالحركة والعمل، لإصلاح الواقع، ونقله إلى الأحسن بحسب الإمكان.

وهكذا كانت سيرة أصحابه رضي الله عنهم سيرة عملية واقعية، بلغت من ذلك مبلغا استحقت أن تخلد في نصوص التنزيل، لقد تمنى شهداء الصحابة الرجوع إلى الدنيا لأجل تغيير الواقع، والسعي لتعبيد الناس لله تعالى وفق الشريعة الإسلامية، وذلك بتمنيهم الرجوع إلى الدنيا ليقتلوا في الله تعالى مرة أخرى[306].

304- قطعة من حديث مضى تخريجه: (ص: **731**)

305- صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب جامع صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض. (**1** /**512**- **513** برقم: **746**).

306- روى البخاري في الصحيح: كتاب الجهاد والسير. باب تمني المجاهد أن يرجع إلى الدنيا. (**3** / **1037** برقم: **2662**). من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة"، وروى الترمذي في سننه: كتاب تفسير القرآن. باب سورة آل عمران. (**5** / **230** برقم: **3010**) من حديث جابر رضي الله عنه قال: (لقيني رسول الله ﷺ فقال لي: "يا جابر ما لي أراك منكسرا؟" قلت: يا رسول الله استشهد أبي قتل يوم أحد وترك عيالا ودينا. قال: "أفلا أبشرك بما لقي الله به أباك؟" قال: قلت: بلى يا رسول الله. قال: "ما كلم الله أحدا قط إلا من وراء حجاب وأحيا أباك فكلمه كفاحا فقال: يا عبدي تمن علي أعطك. قال: يا رب تحييني فأقتل فيك ثانية. قال الرب عز وجل: إنه قد سبق مني أنهم إليها لا يرجعون". قال: وأنزلت هذه الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا﴾ الآية قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه وقد روى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر شيئا من هذا ولا نعرفه إلا من حديث موسى بن إبراهيم ورواه علي بن عبد الله بن المديني وغير واحد من كبار أهل الحديث هكذا عن موسى بن إبراهيم.

ومن هنا يظهر لنا عظمة أمثال ابن باديس والبنا والمودودي وابن عبد الوهاب[307] ممن نزلت دعوتهم إلى جماهير الأمة، ولم تبق في الأبراج العاجية، ولا في طي المخطوطات والتحقيقات.

فأعلم الناس وأنفعهم وأفقههم من أدرك حقيقة مناط التغيير والإصلاح، وسعى في تحقيقه وتنزيله على الواقع بحسب الإمكان ولم يشتغل بغيره.

الفرع الثاني: تدابير ووسائل الشريعة للعناية بتحقيق المناط.

اتخذت الشريعة الحكيمة تدابير ووسائل شتى تدل على اعتبارها لتحقيق المناط، وهي وسائل كثيرة يصعب حصرها ويطول المقام بذكرها، لذلك سأكتفي ببعضها ليكون دليلا على ما سواها.

فلأجل تحقيق المناط تحقيقا تبنى عليه الأحكام بناء سليما، اتخذ الإسلام بعض هذه الوسائل:

المسألة الأولى: كل أمة يبعث فيها رسول منها.

بل لأجل هذا الغرض كان الرسول يبعث في قومه، لأنه يعرفهم ويعرفونه، وهو نوع من تحقيق المناط في الواقع، لأن من جهل واقع قوم لم يمكنه دعوتهم، وهو السر في التعبير بقوله تعالى: {وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا} [الأعراف : **85**] {وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا} [الأعراف : **73**] وقوله: {وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا} [الأعراف : **65**] وقوله: {لَقَدْ

307- هو الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب المشرقي التميمي النجدي (**1115**هـ – **1206**هـ=**1703**م-**1791**م)، وُلد بالعيينة، وتلقى علومه الأولى على والده، ثم ذهب إلى مكة حاجا، ثم سار إلى المدينة، وفيها التقى بشيخه السندي، وكان تأثره به عظيما، توجه أخيرا إلى الدرعية مقرّ إمارة آل سعود، حيث رحب به محمد بن سعود وعاهده على حمايته وتأييده، ثم مضى الأمير والشيخ في نشر الدعوة في ربوع نجد، فجدد الشيخ الدعوة إلى الإسلام على طريقة السلف الصالح، ودعا إلى العودة بالعقيدة الإسلامية إلى أصولها الصافية وتنقية التوحيد مما علق به من الشرك، واعتمد منهج أهل السنة والجماعة في فهم الدليل والبناء عليه، وفتح باب الاجتهاد، وأحيى فريضة الجهاد وأزال مظاهر الشرك، وقضى على البدع والخرافات. لقد عملت دعوته على إيقاظ الأمة الإسلامية فكريا، ونفع الله بها المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. اظ: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الرياض، ط:**2**، **1409**هـ -**1989**م، (ص: **273**؛ وما بعدها).

مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ} [آل عمران : **164**]، وهو عين ما صرح به جعفر للنجاشي حيث قال: (أيها الملك كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأت الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعت الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه)[308]. بل هو ما صرح به أبو سفيان لهرقل عظيم الروم حين سأله عن النبي ﷺ وكان أبو سفيان وقتها على دين قومه[309].

المسألة الثانية: كل رسول يبعث بلسان قومه.

ولأجل تحقيق هذا الغرض نزلت الشرائع بلسان المخاطبين، كما قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ} [إبراهيم : **4**]، لأن إرساله بغير لسان قومه ينتفي معه مقصود البعثة، لذلك قال: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ} [فصلت : **44**]، وبناء على هذا الأمر، كان البيان مقصدا شرعيا للوحي: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل : **44**]، فكانت وظيفة السنة الكبرى بيان ما أنزل الله تعالى لتقوم الحجة على العباد.

308- السيرة النبوية: ابن هشام. ت: طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ، (**2** / **179**)؛ قال الحافظ: (قصة النجاشي وقول جعفر بن أبي طالب له: (بعث الله إلينا رسولا نعرف صدقه فدعانا إلى الله وتلا علينا تنزيلا من الله لا يشبهه شيء فصدقناه وعرفنا أن الذي جاء به الحق) الحديث بطوله وقد أخرجه ابن خزيمة في كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن إسحاق وحاله معروفة وحديثه في درجة الحسن) فتح الباري: (**13** / **353**).

309- أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب بدء الوحي. باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. (**1** / **7-8** برقم: **7**) في حديث طويل من حديث أبي سفيان بن حرب، وفيه: (كان أول ما سألني عنه أن قال: كيف نسبه فيكم؟ قلت: هو فينا ذو نسب. قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا. قال: فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا. قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ فقلت: بل ضعفاؤهم. قال: أيزيدون أم ينقصون؟ قلت: بل يزيدون. قال: فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قلت: لا. قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا. قال: فهل يغدر؟ قلت: لا، ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها. قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه الكلمة. قال: فهل قاتلتموه؟ قلت: نعم. قال: فكيف كان قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال ينال منا وننال منه. قال: ماذا يأمركم؟ قلت: يقول اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا واتركوا ما يقول آباؤكم ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة.

المسألة الثالثة: شرط الكفاءة في النكاح، غرضه الإمعان في اتخاذ أسباب تحقيق المناط لإصلاح واقع الزوجين.

ومنه تعلم السر في تنصيص الفقهاء على شرط الكفاءة في النكاح، فإن الغرض منه إصلاح واقع الزوجين بتوفير أسبابه، فكلما كان واقعهما قريبا من السواء، كان ذلك أدعى إلى الوفاق ودوام الألفة، وكلما كثرت الفوارق بينهما، كان ذلك في الغالب سببا لعدم الانسجام والألفة.

المسألة الرابعة: تيسير العلم بقضايا الإسلام جميعها.

ولأجل تحقيق هذا الغرض، يسر العلم بقضايا الإسلام جميعها، فلا ألغاز فيها ولا طلاسم بل سبيل وسنة، ومنهاج أوضح من الشمس في نحر الظهيرة: {قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ۞ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [المائدة : **15** ، **16**] لا سيما كبرى القضايا، وهي التي تقع عليها المفاصلة، فقد يسرت ورسم سبيل العلم بها، وحدد وضبط، وهو متيسر لكل من أراده {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ } [القمر : **17**].

وقد بلغ من بساطة الإسلام وموافقته للفطرة السوية مبلغا انتفت معه فكرة رجال الدين، الذين يستأثرون بعلم لا يعلمه غيرهم. بل صرح الرسول ﷺ بأن سبيل العلم لاحبة فقال: "إنما العلم بالتعلم"[310]، ومنه تدرك الخطأ الجسيم الذي وقع به المتكلمون حين اشترطوا النظر لقبول الإيمان، ورتبوا على ذلك ما يعلم بطلانه بالضرورة الدينية، فوعروا

310- علقه البخاري في الصحيح: بصيغة الجزم. كتاب العلم. باب العلم قبل القول والعمل. (**1** / **37**). قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (**1** / **199**): (وفي إسناده راو لم يسم). ورواه الطبراني في المعجم الأوسط. (**3** / **118** برقم: **2663**) من طريق أبي الدرداء وقال: (لم يرو هذا الحديث عن سفيان إلا محمد بن الحسن) ويقصد أن محمد بن الحسن ضعيف، ولكن يصلح شاهدا لحديث معاوية، لذلك حسنه الحافظ في الفتح. وقال: (هو حديث مرفوع أيضا أورده ابن أبي عاصم والطبراني من حديث معاوية أيضا بلفظ: "يا أيها الناس تعلموا إنما العلم بالتعلم والفقه بالتفقه ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" إسناده حسن إلا أن فيه مبهما اعتضد بمجيئه من وجه آخر. وروى البزار نحوه من حديث ابن مسعود موقوفا. ورواه أبو نعيم الأصبهاني مرفوعا وفي الباب عن أبي الدرداء وغيره. فلا يغتر بقول من جعله من كلام البخاري). فتح الباري: ابن حجر. (**1** / **161**).

المسالك، وعقدوا طرق الاستدلال، وأبعدوا النجعة كثيرا، فابتعدوا عن هداية الوحي وبساطته وعن دلالة الفطرة والمعقول الصريح[311].

المسألة الخامسة: الحكم على الناس يكون بحسب الظواهر.

ولأجل تحقيق هذا الغرض، بنت الشريعة إيمان الناس على الظواهر –إمعانا في اتباع سنن الواقع- فمن أعلن الإسلام عومل معاملة المسلمين، حتى ولو كان في الباطن منافقا، كما بنت نقيضه على الظواهر، فلم تنقب على البواطن، لأنه لا سبيل إلى العلم بها إذ أمرها إلى من يعلمها. ولا شك أن الإنسان لا يعلمها.

وكان من أحكام الظاهر أخذا من حكم الواقع في هذا الباب، أن ناقضا للإيمان كسب النبي ﷺ لا تقبل التوبة من المتلبس به وإن ادعاها، لتعلق حق إسقاط العقوبة بالنبي ﷺ نفسه، ومع ذلك قالوا: إن كان صادقا في التوبة نفعته يوم القيامة، ومن هنا ندرك السر في اشتداد نكير أهل الإسلام على من علق حقيقة الإيمان بما في القلب دون لوازمه العملية، فإن هذا يعد إلغاء لحكم الظواهر في الواقع فإن الإيمان القلبي لا بد له من لوازم في الظاهر وإلا كان وجوده كعدمه، وتجويز الإيمان القلبي مع الإصرار على ترك القبول والانقياد والإذعان هو مراغمة صارخة لحكم النقل والعقل والفطرة وضرورة المشاهدة.

ثم إن هذا القول زيادة على كونه شاذا وفيه إثبات الإيمان لأمثال إبليس وأبي طالب ونحوهما ممن نقطع بكفرهم وخلودهم في جهنم تصديقا لكلام الله تعالى، هو أيضا محاولة لإقامة العقود الكبار على غير ما تجري به أحكام الواقع المبنية على مراعاة الظواهر، وهذا فيه إبطال لأحكام الشريعة الواقعية الحكيمة الخالدة التي شرعت لتحكم على الظواهر لا على البواطن.

وما قيل في حكم الإيمان يقال في حكم نقيضه، فهو وإن كان مرادفا لعدم الإيمان، إلا أن منه الاعتقادي والقولي والعملي، ولكن إن كان المقصود به أحكام الدنيا المؤسسة

311- انظر تفنيد مذهب المتكلمين في إيجاب النظر وجعله شرطا في الإيمان: فتح الباري: الحافظ ابن حجر. (353-348/13).

على الظواهر، فالكفر ليس إلا القولي والعملي، وإن كان يقصد به الحكم عند الله تعالى وما يعلمه من باطن العباد وظاهرهم، فهو اعتقادي وقولي وعملي.

ومعلوم أن المحاسبة في الدنيا لا تقوم على علم الله تعالى بالبواطن، فإن هذا لم يطرد حكمه حتى للأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه، ومن الخطأ المتناهي في البشاعة والفحش إقامة مثل هذه الأحكام على البواطن وإهمال حكم الظاهر؛ فالمحاسبة لا تكون على الاعتقاد، فإن هذا من التنقيب عن البواطن الذي يلغي حكم الظاهر في الواقع، وقد كان الفاروق ﷺ يقول: (ألا إنما كنا نعرفكم إذ يتنزل الوحي، وإذ النبي ﷺ بين أظهرنا، وإذ نبأنا الله من أخباركم، فقد انقطع الوحي وذهب النبي ﷺ، فإنما نعرفكم بما أقول لكم: ألا من رأينا منه خيرا ظننا به خيرا وأحببناه عليه، ومن رأينا منه شرا ظننا به شرا وأبغضناه عليه، سرائركم بينكم وبين ربكم)[312].

المسألة السادسة: كل التشريعات توافق الفطرة.

ولأجل تحقيق هذا الغرض، دعت إلى ما يوافق الفطرة. فهو الذي قررته الشريعة فكل المقررات الشرعية هي موافقة للفطرة التي لم تتبدل ولم تتغير، وكل ما دعت إليه الرسل عليهم صلوات الله وسلامه موافق لفطرة العباد، بل لا تتحقق سعادة العباد إلا به، قال تعالى في الحديث القدسي الصحيح: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[313]، وفي الصحيح: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"[314].

312- سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن حسين البيهقي. ت: محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، **1414**هـ/**1994**م، (**9** / **42**).

313- صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار. (**4** / **2197** برقم: **2865**).

314- رواه مسلم في الصحيح: كتاب القدر. باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين. (**4** / **2047**، برقم: **2658**). من حديث أبي هريرة ﷺ.

فكل أوامر الشريعة ونواهيها هي لتحقيق سعادة بني آدم وإبعاد البؤس عنهم، وهو معنى قوله: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} [الأنبياء : **107**]. وقوله تعالى : {وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا} [النور : **54**].

قال الإمام ابن القيم: «إنّ العقول تحكم بوجوب تقديم محبة الله على محبة النفس والأهل والمال والولد، وكل ما سواه، وكل من لم يحكم عقله بهذا فلا تعبأ بعقله، فإن العقل والفطرة والشرعة والاعتبار والنظر تدعو كلها إلى محبته سبحانه، بل إلى توحيده في المحبة، وإنما جاءت الرسل بتقرير ما في الفطر والعقول، كما قيل:

هب الرسل لم تأت من عنده ... ولا أخبرت عن جمال الحبيب
أليس من الواجب المستحق ... محبته في اللقا والمغيب؟
وإنّ العقول لتدعو إلى ... محبة فاطرها من قريب
أليست على ذاك مجبولة ... ومفطورة لا بكسب غريب[315]

المسألة السابعة: مراعاة الأولويات في الدعوة إلى الله تعالى.

ولأجل تحقيق هذا الغرض، بنت الشريعة أحكامها على مراعاة الأولويات، فكان أهم مناط يستدعي التحقيق، هو التوحيد والطاعة لله تعالى، لأن حاجة الناس إلى توحيد الله وعبادته وطاعته فوق حاجتهم إلى الماء والهواء. فنظرا لعظم هذا المناط تنزلت الشرائع، ولولاه ما عبأ الله بهم: { قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا} [الفرقان : 77] وقال الرسول ﷺ: "إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك، وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء، تقرؤه نائما ويقظان، وإن الله أمرني أن أحرق قريشا فقلت: رب إذا يثلغوا رأسي فيدعوه خبزة. قال: استخرجهم كما استخرجوك، واغزهم نغزك، وأنفق فسننفق عليك، وابعث جيشا نبعث خمسة مثله، وقاتل بمن أطاعك من عصاك"[316].

315- مدارج السالكين: (**03/41-42**).

316- صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار. (**4 /2197** برقم: **2865**).

المسألة الثامنة: مناط حاجة الناس إلى الشرائع، واستحالة استغنائهم عنها هو المناط الأعم.

فمناط حاجة الناس إلى الشرائع واستحالة استغنائهم عنها هو المناط الأعم، لذلك لم تفتر البعثات، { ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ} [المؤمنون : **44**] وفي الصحيح: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي"[317].

ولذلك أيضا أمرت الشريعة بفقه حاجة الناس بالنظر إلى واقعهم، وعلى ذلك الفقه تترتب المواقف المناسبة: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا، فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس"[318].

قال علي بن أبي طالب ﷺ: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟)[319]

وقال ابن مسعود: (ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)[320]

وقال ابن تيمية: (من الأخبار ما إذا سمعه بعض الناس ضرهم ذلك، وآخرون عليهم أن يصدقوا بمضمون ذلك ويعلموه ...فمثل هذه الأحاديث .. يجب على من سمعها أن

317- رواه مسلم في الصحيح: كتاب الإمارة. باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول. (**3** / **1471**، برقم: **1842**). من حديث أبي هريرة ﷺ.

318- رواه البخاري في الصحيح: كتاب الزكاة. باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة (**2** / **529**، برقم: **1389**). من حديث ابن عباس ﷺ.

319- صحيح البخاري: كتاب العلم. باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا. (**1** / **59**، برقم: **127**).

320- رواه مسلم: المقدمة. باب النهي عن الحديث بكل ما سمع.(**11/1**).

يصدق بمضمونها، وإذا فهم المراد كان عليه معرفته والإيمان به، وآخرون لا يصلح لهم أن يسمعوها في كثير من الأحوال، وإن كانوا في حال أخرى يصلح لهم سماعها ومعرفتها)[321].

المسألة التاسعة: الاهتمام بتعلم لغة الأعداء.

ولذلك أمر النبي ﷺ الرضي من أصحابه أن يتعلم لسان يهود، عن زيد بن ثابت قال: (أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود، قال: "إني والله ما آمن يهود على كتابي" قال: فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له. قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم، وإذا كتبوا إليه قرأت له كتبهم)[322].

ومعنى الحديث أني (أخاف إن أمرت يهوديا بأن يكتب مني كتابا إلى اليهود، أن يزيد فيه أو ينقص، وأخاف إن جاء كتاب من اليهود فيقرأه يهودي فيزيد وينقص فيه)[323].

المسألة العاشرة: التحذير من قلب مناطات الأحكام.

ومن هنا تدرك السر في نهيهم عن القيام بالنوافل مع تضييع الفرائض[324]، ونهيهم عن القيام بالمرجوح مع تضييع الراجح، لأن هذا قلب للمناطات وإخراجها عن الترتيب الشرعي المنزل.

وهو أيضا من مداخل الشيطان فهو لا ييأس من الظفر بالناس في عقبة من سبع عقبات بعضها أصعب من بعض، لا ينزل من العقبة الشاقة إلى ما دونها إلا إذا عجز عن الظفر بالعبد فيها، فيبدأ بعقبة الكفر بالله تعالى وبدينه ولقائه وبصفات كماله، فإن ظفر به فيها، وإلا طلبه على عقبة البدعة، إما باعتقاد خلاف الحق، وإما بالتعبد بما لم يأذن به الله، فإن ظفر به فيها، وإلا طلبه على عقبة الكبائر، فإن لم يظفر به فيها، طلبه على عقبة الصغائر، فإن ظفر به فيها، وإلا طلبه على عقبة المباحات، فشغله بها عن الاستكثار من الطاعات،

321- درء تعارض العقل والنقل: (4 / 82).

322- رواه الترمذي: كتاب الاستئذان. باب ما جاء في تعليم السريانية. (5/67 برقم:2715). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

323- تحفة الأحوذي: المباركفوري. (7/413).

324- اظ: وصايا العلماء عند حضور الموت. محمد بن عبد الله بن أحمد بن زبر الربعي أبو سليمان. ت: عبد القادر الأرناؤوط، صلاح محمد الخيمي. دار ابن كثير، بيروت، ط:1، 1406هـ، (1/33).

ويستدرجه بها إلى ترك السنن والواجبات، فإن ظفر به فيها، وإلا طلبه في عقبة الأعمال المرجوحة المفضولة عن الطاعات، فأمره بها وحسنها في عينه وزينها له، وأراه ما فيها من الفضل والربح، ليشغله بها عما هو أفضل منها، وأعظم كسبا وربحا، لأنه لما عجز عن تخسيره أصل الثواب، طمع في تخسيره كماله وفضله ودرجاته العالية، فيشغله بالمفضول عن الفاضل، وبالمرجوح عن الراجح، وبالمحبوب لله تعالى عن الأحب إليه، وبالمرضي عن الأرضى له[325].

325- اظ: مدارج السالكين: ابن القيم. (222/1؛ وما بعدها) .

المطلب الثاني: أن الشريعة شددت في تحقيق المناط لاستيعابه جانب العلوم والأعمال.

فأما جانب العلوم، فبتبيان حدود ما أنزل الله على رسوله، لأن غالب الشطط والمخالفات يحصل بجهل تلك الحدود، وأما جانب الأعمال فبمراعاة الحكمة والتدرج لبلوغ الغايات الشرعية لا سيما في الجانب الدعوي.

والخطأ في هاتين المقدمتين هو خطأ في تحقيق المناط، وهو يجر إلى لوازم غير محمودة، ونعقد فرعين للكلام عن هاتين القضيتين المهمتين.

الفرع الأول: تحديد المعاني والمصطلحات وهي حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ.

المسألة الأولى: ينبغي أن تفسر الألفاظ الشرعية بالتفسير الشرعي لا بالمصطلحات الحادثة.

ينبغي أن تفسر الألفاظ الشرعية بالتفسير الشرعي لا بالمصطلحات الحادثة، لأنه قد ثبت أن حمل المصطلحات الشرعية على المعاني الحادثة، كان من أدق السبل التي وقع بها تبديل الشرائع، وإن كان فاعل ذلك من العلماء لا يقصد ذلك، فيلزم لحظ الفرق بين المعنى الشرعي والمعاني الحادثة، وألا يفسر اللفظ الشرعي إلا بالمعنى المعروف في الشريعة وعند حملتها السابقين الذين سلمهم الله تعالى من لوثة العجمة واصطلاحات المتكلمين ونحوهم.

ولا يخفى أن إشكالية المصطلحات إشكالية لا تزال مطروحة منذ العصور الأولى[326] إلى يوم الناس هذا، وقد اكتسبت أهميتها من حيث ترتب كثير من الآثار عليها،

326- فقد حكى الله تعالى عن اليهود تلاعبهم بالمصطلحات كمثل قولهم للنبي ﷺ: (راعنا) يقصدون بها معنى قبيحا، مما حتم سد الذريعة بنهي المؤمنين عن التلفظ بنفس المصطلح رغم سلامة قصدهم فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ } [البقرة : **104**]، وكمثل تبديلهم ما=

بل الأحكام الشرعية مرتبة على المصطلحات، لذلك يقال: مسائل الأسماء والأحكام[327]، وغالب الأخطاء تنتج من جهل حدود الأسماء والمصطلحات، فربما أخرج من المصطلح ما هو منه بأعظم سبيل، ولربما أقحم فيه ما ليس منه بالمرة، فيقع الاضطراب وترتب الأحكام تبعا لذلك.

المسألة الثانية: الأصل في تحديد معاني المصطلحات الشرعية.

معرفة حدود المصطلحات هو من معرفة حقيقة الدين وحقيقة الأحكام، والجهل بمعرفة حدود المصطلحات مذموم بنص القرآن، وذلك لما يترتب عليه من الأخطاء المناطية، قال الله تعالى: {الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة : **97**]، فلما ذمهم الله تعالى على الجهل بمعرفة حدود ما أنزل على رسوله ﷺ من الكتاب والسنة، تبين أن معرفة حدود تلك المصطلحات من الدين بالموقع الذي لا ينكر.

بل العلم بذلك من أشرف العلوم وأنفعها، خصوصا حدود المشروعات والممنوعات، وتفاوت أقدام العلماء في العلم هو بسبب التفاوت في ذلك؛ فأعلم الناس أخبرهم بتلك الحدود، لأنها تورث الوسط في الأحكام والأعمال، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا جفاء، فالعلم بحد المصطلح يمنع غيره من المصطلحات من الانتظام في سلكه، كما يدخل فيه ما أخرج منه ببغي أو تأويل[328].

=أمروا بقوله بمصطلح يدل على ارتكاسهم في حمأة العدوان قال تعالى: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ } [البقرة : **59**].

327- اظ: شرح العقيدة الأصفهانية: أحمد ابن تيمية. ت: إبراهيم سعيداي. مكتبة الرشد، الرياض، ط:**1**، **1415**هـ، (**175/1**)؛ و: الاستقامة: أحمد ابن تيمية. ت: محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط: **1**، **1403**هـ، (**430/1**).

328- اظ: الفوائد: محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1393**هـ-**1973**م، (**1 / 141**).

فكل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة، هي من تلك الحدود التي يجب العلم بها وتمييزها عن غيرها، حتى تتميز أحكام كل اسم، فيحصل العلم بمن يستحق ذلك الاسم الشرعي ممن لا يستحقه، وما تستحقه مسميات تلك الأسماء من الأحكام[329].

المسألة الثالثة: مفاسد الجهل بحدود المصطلحات الشرعية.

الجهل بحدود المصطلحات الشرعية يورث مفسدتين عظيمتين:

الأولى: أن يقحم في المصطلح ما ليس منه، فيشمله حكم المصطلح نفسه، وهذا جمع بين المختلفين من غير سبب وجيه موجب لذلك الجمع.

الثانية: أن يخرج من المصطلح ما هو منه بأعظم سبيل، فيحجب عنه حكم المصطلح، فيقع التفريق بين المتماثلين من غير سبب وجيه موجب لذلك التفريق.

ومعلوم أن بدعة الجمع بين المختلفين والتفريق بين المتماثلين من غير سبب موجب لذلك، قد أحدثت شروخا في صرح تاريخ التشريع، وكان لها أثر بليغ في الأحكام على كثير من المذاهب الفقهية، بل كثير من الخلاف بين العلماء سببه القصور عن العلم بحدود المصطلحات[330]، وهي بدعة لم يعرفها الصحابة.

بل العلم بالمصطلحات ضروري في التخاطب البشري كله، فالحاجة ماسة إليه في خطاب بني آدم، والحاجة إليه أعظم لفهم مراد الله تعالى ورسوله ﷺ، قال ابن تيمية: (بالجملة، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة وفي كل لغة، فإن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي هو النطق الذي لا بد منه لبني آدم)[331].

329- اظ: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: أحمد ابن تيمية. ت: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط:2، 1369هـ، (1 / 147).

330- اظ: زاد المهاجر إلى ربه: ابن القيم. ت: د/ محمد جميل غازي. مكتبة المدني، جدة، (1 / 12).

331- الرد على المنطقيين: ابن تيمية. دار المعرفة، بيروت، (1 / 51).

ومثال ذلك ما ذهب إليه بعضهم من أن الخمر اسم لما صنع من العنب ليس غير، ورتبوا على ذلك شرب ما صرحت الشريعة بتحريمه[332]، وهذا خطأ في فهم مصطلح (الخمر). فهو في لسان الشريعة اسم لما خامر العقل من أي جنس كان، فكل مسكر خمر وكل خمر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وفي صحيح البخاري عن ابن عمر قال: (نزل تحريم الخمر، وإن بالمدينة يومئذ لخمسة أشربة، ما فيها شراب العنب)[333]، وغيرها من النصوص التي نستفيد منها اليقين بأن الصحابة كانوا يفهمون من لفظ الخمر ما أسكر من أي جنس كان.

قال ابن رجب: (ومما يدل على أن كل مسكر خمر أن تحريم الخمر إنَّما نزل في المدينة بسبب سؤال أهل المدينة عما عندهم من الأشربة، ولم يكن بها خمرُ العنب، فلو لم تكن آية تحريم الخمر شاملة لما عندهم، لما كان فيها بيان لما سألوا عنه، ولكان محل السبب خارجا من عموم الكلام، وهو ممتنع، ولمّا نزل تحريم الخمر أراقوا ما عندهم من الأشربة، فدل على أنهم فَهِمُوا أنه من الخمر المأمور باجتنابه)[334].

فالذين ادعوا أن مصطلح الخمر لا يتناول كل المسكرات قد غلطوا في فهم النصوص، مما يؤكد أن مسألة العلم بالمصطلحات عظيمة الخطورة، لأن العلم بعموم الأسماء الشرعية وخصوصها هو من معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ، وهو الذي جاء ذم الجهل به صريحا في نص التنزيل كما أسلفنا[335].

332- ذهب الحنفية إلى أن الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها، ويحد بها، ويكفر مستحلها، إلى غير ذلك هي المتخذة من عصير العنب خاصة، أما الأنبذة عندهم فلا يحد شاربها إلا إذا سكر منها. ومذهبهم خلاف دلائل الآثار التي نصت على أن ما أسكر كثيره فقليله حرام. اظ: الموسوعة الفقهية. وزارة الأوقاف، الكويت، (**12/5**).

333- صحيح البخاري: كتاب التفسير. باب تفسير سورة المائدة. (**4** / **1688** رقم: **4340**).

334- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1408**هـ، (1 / 422).

335- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. ت: حسنين محمد مخلوف. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1386**هـ، (**1** / **494**).

قال ابن القيم عن هذه النصوص: (فهذه النصوص الصحيحة الصريحة في دخول هذه الأشربة المتخذة من غير العنب في اسم الخمر في اللغة التي نزل بها القرآن، وخوطب بها الصحابة، مغنية عن التكلف في إثبات تسميتها خمرا بالقياس مع كثرة النزاع فيه، فإذ قد ثبت تسميتها خمرا نصا، فتناول لفظ النصوص لها كتناوله لشراب العنب سواء تناولا واحدا، فهذه طريقة قريبة منصوصة سهلة، تريح من كلفة القياس في الاسم والقياس في الحكم)[336].

وقال ابن تيمية: (إن القياس يدل على تحريم كل مسكر، كما يدل النص على ذلك، فإن الله حرم الخمر لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء، وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة، كما دل القرآن على هذا المعنى. وهذا المعنى موجود في جميع الأشربة المسكرة، لا فرق في ذلك بين شراب وشراب. فالفرق بين الأنواع المشتركة من هذا الجنس، تفريق بين المتماثلين، وخروج عن موجب القياس الصحيح، كما هو خروج عن موجب النصوص)[337].

ومن أمثلة ذلك مصطلح الميسر، فبعض العلماء أخرج منه بعض أنواع القمار، كالذين لم يحرموا الشطرنج، فإنهم اعتقدوا أن لفظ الميسر لا يدخل فيه إلا ما كان قمارا، فيحرم لما فيه من أكل المال بالباطل، فلم يحرموا النرد والشطرنج إلا إذا كان بعوض[338].

ومثله مصطلح الربا، أخرج منه بعضهم بعض أنواع الربا، وبعضهم أدخل فيه ما ليس بربا. ومصطلح النكاح أيضا أدخل فيه بعضهم ما ليس بنكاح في الشريعة، وغيرها من المصطلحات التي أخرج منها ما هو من لبابها، وأقحم فيها ما هو غريب عنها[339].

336- حاشية ابن القيم على سنن أبي داود: ابن القيم. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1415هـ، (10 /83-84).

337- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (1 / 494).

338- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (221/32).

339- اظ: زاد المهاجر إلى ربه: ابن القيم. (1/12-13).

بل باب الوعيد أيضا مما يدخل في هذا المعنى فيقع الخطأ في إدخال الأعيان في إطلاقاته، من غير التفات إلى توفر الشروط وانتفاء الموانع، فاللعن مثلا صح إطلاقه على أوصاف معينة كشرب الخمر، أو المشاركة في ترويجها بأي وجه من الوجوه، فربما أخطأ السامع فأدخل المعين تحت هذا الإطلاق، وجعله مشمولا تحت مصطلح اللعنة، وقد لا يكون كذلك في نفس الأمر، فإن عبد الله حمارا كان يشربها وكان يجلد على ذلك، ولكن لما لعنه بعضهم قال الرسول ﷺ : "لا تلعنوه، فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله"[340]، فجعل محبته لله تعالى ولرسوله ﷺ مانعا من لحاق الوعيد به.

ومن هذا الباب أيضا أن يتحدد معنى المصطلح بالعرف الخاص، فيكون له معنى غير المعنى الأصلي. فمن أدخل النازلة تحت حكم العرف العام من غير التفات إل أن لها عرفا خاصا، فإنه يقع في الخطأ بسبب أن المصطلح فقد اتساعه وشموله، ولم يعد مستوعبا للمعنى الآخر الذي تعين بالعرف الخاص.

لذلك تقرر أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فتصور الشيء هو العلم به على حقيقته ومعرفة حده، ومن هنا فقط يسلم الحكم عليه من الخطأ، فإن تصور الشيء على غير حقيقته، ينتج عنه تلقائيا الخطأ في الحكم عليه،وتصور الشيء على غير حقيقته هو من باب الخطأ في تحقيق المناط[341].

المسألة الرابعة: التعبير عن إرادة الشارع بعباراته مقصود شرعي.

وسدا لذريعة صرف الألفاظ عن ظواهرها بلا مستند مقبول، مما يهدد التشريع بالتبدل والزوال، كان من تمام الواجب التعبير عن المعاني الشرعية بألفاظ الشارع نفسه، وهو على النقيض ممن يعبر عن إرادته أو إرادة غير المعصومين بالألفاظ المعصومة.

340- أخرجه صحيح البخاري: كتاب الحدود. باب ما يكره من لعن شارب الخمر وإنه ليس بخارج من الملة (**6** / **2489** برقم: **6398**) من حديث عمر ﷺ.

341- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**19** /**284**).

لذلك كان من أهم مقاصد الشارع الحكيم التعبير عن إرادته المتضمنة لمحبته وبغضه بنفس عباراته وكلماته، فإنه في الأصل ما أنزلها إلا لهذا المقصد العظيم، فلو أراد العبد التعبير عنها بألفاظ من عنده لعد في ذلك ناقصا.

قال ابن القيم: (ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإنه يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام، فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان، وقول الفقيه المعين ليس كذلك، وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على مناهجهم يتحرون ذلك غاية التحري، حتى خلفت من بعدهم خلوف رغبوا عن النصوص واشتقوا لهم ألفاظا غير ألفاظ النصوص، فأوجب ذلك هجر النصوص، ومعلوم أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي النصوص من الحكم والدليل وحسن البيان، فتولد من هجران ألفاظ النصوص، والإقبال على الألفاظ الحادثة، وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد ما لا يعلمه إلا الله. فألفاظ النصوص عصمة وحجة، بريئة من الخطأ والتناقض، والتعقيد والاضطراب)[342].

فبيان الشارع لمعاني ألفاظه بنفس ألفاظه، هو الأصل المانع من الانعطاف إلى بيان غيره، لذلك إذا عرف مراد الشارع منها لم نحتج إلى الرجوع إلى أصحاب اللغة أو غيرهم.

ومن هنا دخل الداخل على المبتدعة لأنهم أعرضوا عن بيان الرسول ﷺ اعتمادا منهم على العقل واللغة، وتفاديا لمثل هذه المحاذير، ينبغي معرفة حدود ما أنزل الله تعالى على رسوله ﷺ، وحمل المصلحات الشرعية على عرف صاحب الرسالة. قال ابن تيمية: (ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب، لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس، وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه)[343]. وقد كنا أفضنا في الكلام عن طريقة التعامل مع النصوص لفهم روح التشريع.

---

[342]- إعلام الموقعين: (**148/4**).

[343]- مجموع الفتاوى: (**115/7**).

ومما سبق يمكننا الجزم بأن قولهم: لا مشاحة في الاصطلاح، لا يصح بإطلاق، وإنما يفصل في شأنه بما يقتضيه المقام، فإنه يصح من حيث أن كثيرا من النزاع بين أهل العلم هو عند التحقيق نزاع لفظي لا معنوي، فلا يترتب عليه أي أثر، وهذا نفسه يبين خطورة مسألة العلم بالمصطلحات، فالجهل بها قد يطيل النقاش والمباحثة ويهدر الطاقات والأوقات، ثم يتبين في الأخير أنه ليس في المسألة خلاف يذكر؛ غاية ما هنالك أنه اختلاف في الاصطلاح، فإذا بين أن المعنى واحد زال الخلاف رأسا، لذلك يقولون لا مشاحة في الاصطلاح، بمعنى أنه إذا ظهر المعنى للخصمين فليسمه بما شاء أحدهما أو كلاهما.

ولا تصح هذه المقولة عند ترتب المفاسد على إطلاقها، مما يبين أن قبولها بإطلاق مشروط وليس مطلقا عن القيود، فالحق أنه إذا ترتبت مفسدة من جراء إطلاق مصطلح ما، منع من إطلاقه[344].

المسألة الخامسة: التقسيم الثلاثي للمصطلحات.

لذلك يكون التقسيم في المصطلحات ثلاثيا:

النقطة الأولى: هناك مصطلحات ممنوعة:

وهذه المصطلحات الممنوعة هي ما منع منها الشارع صراحة، أو كانت معانيها فاسدة، لذلك رفضت مصطلحات أطلقها بعض الصوفية كلفظ السكر[345]، لأن معانيها في المقامات المخصوصة فاسدة، وكلفظ الغرض[346] الذي يطلقه بعض المتكلمين والأصوليين، فيرون أن الله تعالى يفعل لغرض، فإن معناه يتضمن مفسدة لإشعاره بالنقص، إما ظلم وإما حاجة، لذلك كان أكثر أهل السنة يستعملون لفظ الحكمة لا لفظ الغرض.

النقطة الثانية: وهناك مصطلحات مشروعة:

وهذه المصطلحات المشروعة هي المصطلحات الواردة في الكتاب والسنة، لذلك يكون التعبير عن قضايا الشرع بألفاظ الشريعة هو الأفضل والأسلم لانتفاء المفسدة قطعا.

344- ظ: مدارج السالكين: ابن القيم. (3 /306).

345-اظ: م.ن: (3/305-306).

346-اظ: منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. (14/13).

ويدخل في المصطلحات المشروعة كل المصطلحات التي لا مفسدة فيها –مما لم يرد في الكتاب والسنة–، فكأن الأصل هنا إباحة التخاطب بكل مصطلح شريطة ألا يتضمن مفسدة.

النقطة الثالثة: وهناك مصطلحات فيها تفصيل

وهذه المصطلحات ليست مقبولة بإطلاق، ولا مردودة بإطلاق، بل تقبل من وجه وترد من وجه، ومثاله ما أطلقه بعض المتكلمين من عبارات في حق الله تعالى بحيث لم ترد تلك المصطلحات في الكتاب والسنة لا نفيا ولا إثباتا، فهنا نستوضح من صاحب المصطلح عن مقصوده بما أطلق، فإن قصد معنى صحيحا كان مقبولا، وإن قصد معنى فاسدا كان مردودا[347]، فهي عبارات فيها اشتباه، لذلك ينبغي التعبير في جملة قضايا –لاسيما العقدية– بمصطلحات الشارع نفسه، فهناك نسلم من الانحراف ونحقق المقصود بيقين.

قال ابن تيمية: (طريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضا الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة، ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة أيضا)[348].

الفرع الثاني: مراعاة ما يعين على تحقيق المناط من فقه المراحل وفقه الوسائل، لا سيما في الدعوة والإصلاح والتغيير، لأن القرآن راعى ذلك كله.

347- منهاج السنة النبوية: ابن تيمية. ت: محمد رشاد سالم. مؤسسة قرطبة، ط:**1**، **1406**هـ، (**2/134-135**).

348- درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية. ت: محمد رشاد سالم. دار الكنوز الأدبية، الرياض، **1391**هـ، (**1 254**)، وانظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ابن تيمية. ت: علي حسن ناصر ورفيقيه. دار العاصمة، الرياض، ط:**1**، **1414**هـ، (**4/434**)؛ و: منهاج السنة النبوية: له أيضا. (**1/422**)؛ و: قاعدة في المحبة: له أيضا. ت: محمد رشاد سالم. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، (**1/422**).

إذا أردنا تبيان هذه الحقيقة وتوضيحها، فإنه يتعين إرجاعها إلى أصولها وتخريجها على ذلك، فيكون الكلام في شيئين:

الأول: مشروعية الحكم ودليل سببيته.

والثاني: دليل وقوعه وثبوته: ويندرج في دليل الوقوع والثبوت: فقه المراحل وفقه الوسائل، لأنه إذا كان معنى دليل الوقوع، هو التحقق من الأمر هل هو واقع أم غير واقع؟ فلا شك أن العلم بوسيلة الوقوع ووقت الوقوع مندرج في ذلك، لأن الوقوع وعدمه يتطلب العلم بأدوات عديدة هي التي توصل إليه. فاعتبار دليل الوقوع هو اعتبار ضمني للعلم بوقت الوقوع ووسيلة الوقوع، وإلا فإنه لا يظهر فضل العالم بدليل الوقوع على الجاهل به.

قال ابن القيم: (دليل مشروعيته [أي: الحكم] يرجع فيه إلى أهل العلم بالقرآن والحديث. ودليل وقوعه يرجع فيه إلى أهل الخبرة بتلك الأسباب والشروط والموانع. فدليل المشروعية أو منعها موقوف على الشارع لا يعلم إلا من جهته .. ودليل سبب الحكم أو شروطه أو موانعه يرجع فيه إلى أهله.. فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية، كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية،.. ومن استدل على ذلك بالشرع فهو كمن استدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع، وهذا ممتنع، بل دليل إسكاره الحس، ودليل تحريمه الشرع)[349].

والفرق بين مشروعية الحكم ودليل سببيته من جهة وبين دليل وقوعه: أن الأول متوقف على الشرع وهو الكتاب والسنة والمحمول عليهما من طرق الاجتهاد. والثاني متوقف على الواقع بحيث يعلم بالحس أو الخبرة. فبهذا يكون دليل وقوع الحكم وما يتضمنه من العلم بالتوقيت والوسيلة متوقف على الخبرة والممارسة الواقعية والمؤهلات الخاصة به، ولا دخل للجانب التشريعي النظري في ذلك.

فينبغي فقه المناطات لا سيما في القضايا المصيرية الكبرى، وهنا قد يكون من يحددها ليس من أهل العلم الشرعي إطلاقا، فقد يكون تعيينها مرتبطا باختصاص قوم

349- بدائع الفوائد: (**4** / **820-821**؛ بتصرف واختصار يسير).

آخرين، ومحاولة إقحام علماء الشريعة في هذا المسلك لمجرد كونهم علماء شريعة، هو جهل عظيم بالشريعة، وخروج عن إدراك المناطات المعتبرة.

قال محمد الأمين الشنقيطي: (إن تحقيق المناط يرجع فيه لمن هو أعرف به، وإن كان لاحظ له من علوم الوحي)[350].

وقال محمد العبدة: (إذا كان بعض العلماء يظنون أنهم لمجرد تبحرهم في الفقه أو النحو ..فلهم الأهلية والأحقية في قيادة الأمم، أو قيادة الجيوش، فهم واهمون مخطئون، قد غفلوا عن التطور الذي حصل في الأمة الإسلامية، فهو يرى أن بعض أصحابه الذين قادوا الجيوش لم يتخرجوا من الكليات الحربية .. ويظن لذلك أن هذا الصحابي أو التابعي إنما نال هذه الرتبة لمجرد علمه وفضله، ولم يدر هذا المسكين أن الصحابة بطبيعتهم وبيئتهم عسكريون، فكيف بهم إذا وقد صقلوا بتربية الرسول ﷺ ... ثم يأتي هؤلاء الذين عاشوا طوال حياتهم في بطون الكتب، ليظنوا أنهم مثل أبي عبيدة ومعاذ بن جبل، ولم يعلموا أن الرسول ﷺ كان يختار الأكفاء في كل مهمة)[351].

وعلى هذا يكون إهمال النظر في مناط التغيير والإصلاح بالقفز على المراحل أو الجمود على الوسائل، بالغ الآثار وخيم العواقب، فإذا كان المناط يستلزم التأليف واللين، فوقع الخطأ فيه فاعتقدنا مناطا آخر يستلزم الغلظة والشدة، أو بالعكس، ترتب على ذلك ما لا يحمد عقباه، لذلك لما أراد بعضهم أن يتحرك في اتجاه الغلظة والشدة دون أن يتحقق مناطها أزرى بهم القرآن وذم صنيعهم محذرا الجماعة منه فقال: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا} [النساء : 77]، والعجيب أنهم لما تحقق المناط وناسب أن تبنى عليه المواقف الكبار، أحجموا وأحبوا الإخلاد إلى حكم المناط الأول، فهم يسيرون في اتجاه معاكس للمناط في كل مرة.

350- أضواء البيان: الشنقيطي. (**92/3**).

351- حركة النفس الزكية، كيف نستفيد من أخطاء الماضي: (ص: **150** وما بعدها باختصار).

تأمل لما لم يفهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ المناط في حكمة الرسول ﷺ عام الحديبية، وأبى -حمية لله ولدينه- أن يمحو اسم الرسول ﷺ من وثيقة عقد الصلح، كيف أنه لما ابتلي بنفس المناط تصرف بالحكمة التي أنكرها أول مرة[352]. فأيقن وقتها أن تصرف الرسول ﷺ كان عين الحكمة، لأنه هو الممكن وقتها، وأن القفز على تلك المرحلة إلى التصلب في الموقف مع قريش، قد يأتي بنتائج مصالحها أقل بكثير من المصالح المترتبة على اتباع سنة المرحلية.

وهنا مسألتان مهمتان تبينان أهمية تحقيق المناط في فقه المراحل وفقه الوسائل:

المسألة الأولى: فقه المراحل كمناط أساسي في الإصلاح والتغيير.

الناظر في السنة العملية للنبي ﷺ يلحظ الكثير الطيب من أنواع اعتبار هذا المناط، فكان ﷺ يقف المواقف اعتبارا لهذا المناط ويحجم عن بعضها كذلك، بل سياسته الدعوية في مكة كانت غير سياسته الدعوية في المدينة من أجل اختلاف المناط، وعلى هذا الأصل جرت كل تصرفاته ﷺ، ولننتق منها مثالين يوضحان المطلوب ويدلان عليه.

المثال الأول: التدرج في تحريم الخمر.

وما حرمت الخمر إلا حين تهيأت النفوس لقبول التحريم، فلما تحقق مناط التحريم حرمت، قالت الصديقة بنت الصديق عائشة رضي الله عنها: (إنما نزل أول ما نزل منه، سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر. لقالوا: لا ندع الخمر أبدا. ولو نزل: لا تزنوا. لقالوا:

352- قصة علي ﷺ وما فيها من ابتلائه بمحو نفسه عن الإمارة كما أخبره النبي ﷺ حين أبى -حمية لله تعالى- أن يمحو وصف الرسالة في عهد الحديبية رواها النسائي في سننه الكبرى. كتاب الخصائص. ذكر الأخبار المؤيدة لما تقدم ووصفه. (**5** / **167**، برقم: **8576**) من حديث علقمة بن قيس قال: قلت لعلي تجعل بينك وبين بن أكلة الأكباد حكما؟ قال: إني كنت كاتب رسول الله ﷺ يوم الحديبية فكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله وسهيل ابن عمرو. فقال سهيل: لو علمنا أنه رسول الله ما قاتلناه، امحها. فقلت: هو والله رسول الله وإن رغم أنفك، لا والله لا أمحها. فقال رسول الله ﷺ: "أرني مكانها" فأريته، فمحاها. وقال:"أما إن لك مثلها وأنت مضطر". قال الحافظ: (وفي حديث علي عند النسائي وزاد: وقال: "أما إن لك مثلها وستأتيها وأنت مضطر" يشير ﷺ إلى ما وقع لعلي يوم الحكمين فكان كذلك). فتح الباري: (**7** / **503**).

لا ندع الزنا أبدا. لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب: {بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ} [القمر : **46**] وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده)[353].

وهل هذا إلا من جنس مراعاة فقه المراحل، بالخضوع لحكم المناط عكسا وطردا وجودا وعدما؟.

قال العز بن عبد السلام: (ولفضل الإيمان تأخرت الواجبات عن ابتداء الإسلام ترغيبا فيه، فإنها لو وجبت في الابتداء لنفروا من الإيمان لثقل تكاليفه)[354].

المثال الثاني: سياسته ﷺ في معاملة رأس المنافقين الذي بلغ أذاه الدعوة وصاحبها ﷺ.

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يقول: كنا في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمَّعها اللهُ رسولَه ﷺ قال: "ما هذا؟" فقالوا: كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين. فقال النبي ﷺ: "دعوها، فإنها منتنة". قال جابر: وكانت الأنصار حين قدم النبي ﷺ أكثر، ثم كثر المهاجرون بعدُ. فقال عبد الله بن أبيّ: أو قد فعلوا؟ والله، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال عمر ابن الخطاب ﷺ: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، قال النبي ﷺ: "دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[355].

وكان من رأي الفاروق الإسراع ببتر ذلك العضو الخبيث، وذلك بضرب الذي فيه عيناه، ولكن نظرُ النبي ﷺ في المفاسد التي تنجر عن قتله، والتي تربو بكثير على مصلحة قتله أبى عليه ذلك، فكأنه يقول: إن الوقت لم يحن بعد لتنفيذ مثل هذه العقوبة، فالرجل لا

353- صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن. باب تأليف القرآن. (**4** / **1910** برقم: **4707**).

354- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام السلمي. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1** / **54**).

355- سبق تخريجه: (ص: **190**).

يزال مطاعا في عشيرته، ولو اتخذ معه هكذا موقف، لربما أدى ذلك إلى تمزق المجتمع الإسلامي.

فمناط تنزيل الحكم الشرعي غير متحقق أصلا، فكيف ننزل حكما على قضية لا تندرج تحته؟ لذلك كان عامل الوقت جزءا من العلاج، فلما أكثر الرجل صار الذين ينكرون عليه هم الذين لو قتله النبي ﷺ يوم طلب منه عمر ذلك لأخذتهم الحمية ولانتصروا له.

روى الطبري عن عاصم بن عمر بن قتادة أن عبد الله بن عبد الله بن أُبي أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنه بلغني أنك تريد قتل عبد الله بن أُبي فيما بلغك عنه، فإن كنت فاعلا، فمرني به فأنا أحمل إليك رأسه، فوالله لقد علمت الخزرج ما كان فيها رجل أبرّ بوالده مني، وإني أخشى أن تأمر به غيره فيقتله، فلا تدعني نفسي أن أنظر إلى قاتل عبد الله ابن أُبي يمشي في الناس فأقتلَه، فأقتل مؤمنا بكافر، فأدخلَ النارَ، فقال رسول الله ﷺ : "بل نَرْفُقْ به ونحسِنْ صحبته ما بقي معنا"، وجعل بعد ذلك اليوم إذا أحدث الحدث كان قومه هم الذين يعاتبونه، ويأخذونه ويعنفونه ويتوعدونه، فقال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب حين بلغه ذلك عنهم من شأنهم: "كيف تَرى يا عمر؟ أما وَاللهِ لَوْ قَتَلْتُهُ يَوْمَ أمَرْتَنِي بقَتْلِهِ لأَرْعَدَتْ لَهُ آنَفٌ، لَوْ أمَرْتَها اليَوْمَ بقَتْلِهِ لَقَتَلَتْهُ" قال: فقال عمر: قد والله علمت لأمرُ رسول الله ﷺ أعظم بركة من أمري)[356].

فلم يكن في سنة المصطفى ﷺ كافيا أن يكون الفعل مشروعا، فالجهة النظرية لا تكفي وحدها، بل لا بد أن يتهيأ له الظرف المناسب لتنزيله على الواقع، ومرد ذلك إلى تحقيق المناط، وفقه أحكام كل مرحلة من الدعوة. ومن الخطأ الجسيم المخالفة بين مناطات المراحل بإعطاء مرحلة ما مناط غيرها من المراحل، كإجراء مناط الحزم في موطن التأني أو العكس، وإجراء مناط الإقدام في مرحلة الإحجام أو العكس، فالموقف قبل تحقق مناطه عجلة، وبعد فوات مناطه تضييع وتفريط، وكلاهما مذموم.

فالاستعجال في موطن التأني مضر تماما كالتأني في موطن الإحجام.

356- تفسير الطبري: (**23** / **407**)؛ وانظر: فتح الباري: ابن حجر. (**8** / **650**)؛ و: سيرة ابن هشام: (**256/4**).

قال بعض من كان يديم الأسفار: سافرت مرة إلى الشام على طريق البر فجعلت أتمثل بقول القطامي:

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل

ومعي أعرابي قد استأجرت منه مركبي، فقال: ما زاد قائل هذا الشعر على أن ثبط الناس عن الحزم، فهلا قال بعد هذا البيت:

وربما فات قوما جل أمرهم من التأني وكان الحزم لو عجلوا

فلا ينبغي الخلط بين الحزم والاستعجال، ولا بين التأني والبطء، ولا بين العجز والتوكل، ولا بين النصيحة والغيبة، وغيرها من الأمور المتشابهة في الظاهر، وهي من أعظم مداخل الشيطان. فإن النفس الأمارة (تضاهي ما يحبه الله ورسوله من الصفات والأخلاق والأفعال بما يبغضه منها، وتلبس على العبد أحد الأمرين بالآخر، ولا يخلص من هذا إلا أرباب البصائر، فإن الأفعال تصدر عن الإرادات، وتظهر على الأركان من النفسين الأمارة والمطمئنة، فيتباين الفعلان في الباطن ويشتبهان في الظاهر. ولذلك أمثلة كثيرة منها: المبادرة والعجلة ... والفرق بين المبادرة والعجلة أن المبادرة انتهاز الفرصة في وقتها ولا يتركها حتى إذا فاتت طلبها .. والعجلة طلب أخذ الشيء قبل وقته فهو لشدة حرصه عليه بمنزلة من يأخذ الثمرة قبل أوان إدراكها)[357].

فالفرق بين السرعة والعجلة أن السرعة هي التقدم فيما يجوز أن يتقدم فيه، وهي صفة محمودة وفضيلة مشكورة، وضدها الإبطاء وهو مذموم، والعجلة هي التقدم فيما لا ينبغي أن يتقدم فيه وضدها الأناة وهي محمودة[358]. فـ(ما يرومه العبد من أعماله، ويؤثر الإقدام عليه من مطالبه، يجب أن يقدم الفكر فيه قبل دخوله، فإن كان الرجاء فيه أغلب من الإياس منه، وحمدت العاقبة فيه، سلكه من أسهل مطالبه وألطف جهاته، وبقدر شرفه يكون الإقدام، وإن كان الإياس أغلب عليه من الرجاء، مع شدة التغرير ودناءة الأمر المطلوب، فليحذر أن يكون له متعرّضا)[359].

357- الروح: ابن القيم. (ص**307-308-309-318-348**؛ باختصار وتصرف يسير جدا).

358- موسوعة أخلاق القرآن: أحمد الشرباصي. دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1401**هـ-**1981**م، (**241/1**).

359- أدب الدنيا والدين: أبو الحسن الماوردي. ت: محمد كريم راجح. دار اقرأ ، بيروت، ط:**4**، **1405**هـ-**1985**م، (ص: **364**).

فعد ما ليس عجلة عجلة، هو كعد ما ليس تريثا تريثا، وبناء المواقف على ذلك زيادة على كون نتائجه عظيمة الآثار، فإن الخطأ فيه يرجع إلى المخالفة بين مناطات المراحل من غير فقه بأحكام كل مرحلة. فإن الجميع مثلا يذم العجلة ويمدح التأني فيبقى النظر في تعيين محل العجلة والتأني، ولكن نقص الفقه بأحكام المراحل يورث الظن من بعضهم أنه في مرحلة تحقق فيها مناط الإقدام فيقدم أو الإحجام فيحجم، ولا يكون الأمر كذلك في نفس الوقت.

وهذا كما قال القائل:

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا مضر، كوضع السيف في موضع الندى.

وهكذا يلزم السائرون في طريق الدعوة بسلوك سبيل السنة المحضة، فلا يبلغون إلا ما أمكن علمه والعمل به، مراعاة للمرحلية وما فيها من تجدد مناطات لم تكن من قبل، ففقه المراحل قائم على تهيؤ الظروف الصالحة لتنفيذ الأحكام.

قال ابن تيمية: (كذلك المجدد لدينه، والمحيي لسننه، لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها. وكذلك التائب من الذنوب والمتعلم والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم، فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطق لم يكن واجبا عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجبا لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان، كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل)[360].

المسألة الثانية: فقه الوسائل كمناط أساسي في أساليب الإصلاح والتغيير.

360- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20-60-61**).

فقه الوسائل هو الذي يعصم من آفة الجمود على الوسائل العتيقة التي لم تكن مقصودة قصد المقاصد، بل كانت مقصودة قصد الوسائل التي لا حجر فيها على الأمة، فهي أدرى بما يصلحها. فاختلاف الإسلاميين في تغيير الواقع واستئناف الحياة الإسلامية ما هو في حقيقته إلا اختلاف في الوسائل فيكون من جنس الاختلاف في تحقيق المناط.

النقطة الأولى: اختلاف العاملين للإسلام هو اختلاف على الوسائل لا على أصول الدين.

إن اختلاف العاملين لاستئناف الحياة الإسلامية ليس اختلافا على الأصول التي تقع عليها المفاصلة، بدليل أن جميعها يدور في فلك السنة، وهو ملتزم بها جملة وعلى الغيب، ولا على الغايات الدعوية الكبرى، وإنما هو اختلاف في الوسائل مرده إلى الاختلاف في تحقيق المناط، فكل منهم كيّف الواقع وما يحتاجه حسب اجتهاده، ثم أدخله تحت أصل عام في التغيير.

فمن الخطأ الفادح محاولة إلزام كل العاملين للإسلام على اختلاف واقعهم ومناطاتهم بوسيلة معينة مع حظر ما سواها من الوسائل، لأن اختلاف المناط يوجب اختلاف الوسائل، وقد يصلح في مكان ما لا يصلح في غيره، وقد يصلح لأشخاص ما لا يصلح لغيرهم.

وإن مثل من يلزم الناس بما يراه هو متعينا من الوسائل رغم اختلاف مناط التغيير والإصلاح، كمثل من يلزم الناس بتحريم أكل الخنزير من غير نظر منه إلى اختلاف المناط، فقد يكون بعضهم في حالة ضرورة بحيث إن لم يأكل فإنه يموت، وإن مات على تلك الحالة فإنه يموت عاصيا، قال مسروق: (من اضطر إلى الميتة فلم يأكل فمات دخل النار)[361].

361- م.س: (**21** / **563**).

وعلى هذا فأليق الوسائل يتحدد بتعيين مناطه، فليس ثمة وسيلة أفضل من وسيلة مطلقا، بل ذلك يختلف تبعا للقدرة والعجز، والتمكن والاستضعاف، والمصلحة والمفسدة، لذلك يفرق المحققون بين حالة القوة التي يكون فيها المسلمون وحالة الضعف، فتكون أحكام حالة القوة والتمكن غير أحكام الضعف كما قال ابن تيمية: (فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف، أو في وقت هو فيه مستضعف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين. وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[362].

النقطة الثانية: تحكيم المنهج الظاهري في قضايا الدعوة والإصلاح خطأ جسيم.

ومما سلف ذكره يتبين لنا حجم خطأ من يحاول إجراء مذهب الظاهرية في قضايا الدعوة العامة، وأساليب الإصلاح والتغيير، وطرق النهوض بالأمة لاستئناف الحياة الإسلامية واستعادة أمجاد الإسلام، فإن الآثار السيئة لهذا المنهج لا تكون منحصرة في أثر كأثر الجمود على صورة فأرة وقعت في سمن، فيكون أثرا مضرا بالأبدان لطائفة محدودة من الأمة، بل الضرر فيما نحن فيه يصيب مقاتل الأمة، ويشل حركتها، ويمكن أعداءها منها، بل يورث فيها القابلية للتمكين منها، بل ربما جرها إلى التعبد بقبول الذل والهوان باسم اتباع السنة والسلف.

فإن المنهج الظاهري وإن كانت نوايا أصحابه حسنة، ودافع أئمته عن النصوص والوحي، ونبذوا الرأي المحض، إلا أن التزامهم بنفي الأحكام لانتفاء أدلتها مع تحجيم المعنى في الدليل، وإنكار الدلالات المعنوية، وما انجر عن ذلك من التفريق بين ما جمعه الله تعالى، والجمع بين ما فرقه الله تعالى، جمعا وفرقا لا يصدر عن عاقل فضلا عن نبي معصوم، أورث كل ذلك جمودا غريبا على ظواهر نصوص مسلوبة الاتساع والشمول

362- الصارم المسلول: (**2** / **413**- **414**).

والإشارة والتنبيه والإماء، بل مسلوبة المحاسن والحكم والمعاني كالعدل والحكمة والبر والرحمة والإحسان.

إن إجراء هذا المنهج في سبل الدعوة وأساليب التغيير، يورث آثارا بالغة الخطورة على الأمة من شل حركة الدفع عن الحرمة والدين، والتعبد بترك الواجبات الكبرى، وفعل المحرمات الكبرى، كمشايعة المبطلين وإعانة المجرمين وإلباسهم اللبسة الشرعية، وتمكين الظالمين من رقاب المظلومين إلى محاذير يطول تعدادها، محصلها قلب الحقائق ظهرا لبطن، وتخدير الأمة بحيث تفقد الإحساس بالمخاطر وتتعبد بما زين لها من الذل والهوان.

وما إلزام الأمة المنكوبة المسلوبة الأراضي والأموال والأعراض بالرجوع إلى أحكام العهد المكي -مع تحريف حقيقة هذا العهد الشريف-، إلا دليلا صارخا على الضلوع في مؤامرات ودسائس، تكرس حالة التخدير والضياع والاستكانة باسم الدين نفسه؟

فالأصل النظري في الوسائل الدعوية الإذن والإباحة، أما الأصل العملي فيتحدد بحسب اختلاف المناطات، فرجحان الوسيلة من حيث الجملة لا يستلزم رجحانها مطلقا، بل قد تكون مرجوحة لبعض الاقتضاءات التبعية.

لقد حجر الاتجاه الظاهري على العلماء والدعاة والمصلحين انتهاج كل وسيلة لنصرة الدين، وألزمهم بسلوك الطرق التي سلكها السلف لنصرته من غير مراعاة للتطورات التي تورث اختلاف المناطات وتنوع الاقتضاءات، فكل وسيلة لم يرد بها الشرع فهي ممنوعة، وهذا معنى قولهم الأصل في وسائل الدعوة المنع إلا بدليل، وأجروها مجرى التعبدات المحضة، نافين عن الشريعة في هذه الأبواب المعاني والحكم والمصالح.

إن المقرر في أصول الإسلام أن الوسائل معقولة المعنى، وتحريم ما كان من هذا الجنس بغير برهان خاص هو كتشريع عبادة بغير برهان خاص، وكلاهما مذموم: تحريم ما أحل الله، وتشريع ما لم يأذن به الله تعالى. قال ابن تيمية: (إن الدين له أصلان: فلا دين إلا

ما شرع الله، ولا حرام إلا ما حرّمه الله. والله تعالى عاب على المشركين أنهم حرّموا ما لم يحرمه الله، وشرعوا دينا لم يأذن به الله)[363].

لقد حظروا الوسائل بحجة أنها تدخل في مسمى العبادة التي الأصل فيها التوقيف، متناسين أن تقسيم العلماء الدين إلى تعبدي محض وإلى معقول المعنى إنما هو من جهة التخصيص والاصطلاح، وإلاّ فإن ما يدخل في معقول المعنى هو عبادة بيقين، ولكنه يدخل في العبادة بمعناها العام الذي ينتظم التعبديات والمعقولات.

فقولنا: الدعوة عبادة، هو كقولنا الزواج عبادة، ولكن الدعوة والزواج يدرجان في قسم معقول المعنى، الذي من أخص خصائصه جريان القياس فيه وابتناؤه على الإباحة والإذن، فلا يحرم شيء منه إلا بدليل خاص، فالعبادة لها معنيان:

- معنى عام: وينتظم الدين كله تعبديه ومعقوله.
- ومعنى خاص: وينتظم التعبدي فقط.

فالوسائل ليست تعبدية محضة حتى يطرقها معنى البدعة، فهي على أصل الإباحة والإذن ما لم يرد ما يمنع من شيء منها، وليس في هذا معنى التعبد بالمباح في حد ذاته، فذاك يجري في واد آخر، فإن من تعبد بالمباح مجردا عن القصد إلى غاية شرعية، كان مبتدعا مسيئا كمن تعبد بالوقوف أو المشي أو لباس معين، أما المباح الذي يستعان به على الطاعة، فهو مطلوب، وفعله قد يتعين، والمباح هنا هو أعم من أن يكون في الأعيان والأفعال.

فالممنوع هو القول بأن ما لم ينه عنه يجوز التعبد به لذاته، ولا شك أن هذه القاعدة لا تقوم على ساق، لأنها تفتح الباب على مصراعيه لكل بدعة إلى يوم القيامة، فقد يقول من يتمسك بها: إن الشارع لم ينه عن الوقوف، فيجوز التعبد بالوقوف، وهذا خطأ لأن التعبد بالوقوف أمر زائد عن مجرد الوقوف، فيحتاج إلى إثبات دليل التعبد، ولكن هذا الوقوف قد يتعبد به لا بنفسه، ولكن بأمر خارج يكون وسيلة إليه فيأخذ حكما آخر، ويصير طاعة بهذه

363- مجموع الفتاوى: (**631/11**)

النية، فهو في نفسه مباح ولكن لو اتخذ وسيلة للحراسة في سبيل الله لكان طاعة بيقين، وقس على هذا كل المباحات.

قال ابن القيم : (الصراع، والعدو، والسباحة، وتشبيل الأثقال، ونحوها، فهذا القسم رخص الشارع فيه بلا عوض، إذ فيه مصلحة راجحة، وللنفس فيه استراحة وإجمام، وقد يكون مع القصد الصالح عملا صالحا كسائر المباحات التي تصير بالنية طاعات)[364].

إن السنة الواضحة والفطرة السليمة والمعقول الصريح، كل ذلك يقضي بلزوم جعل الأصل في التعبدات التحريم والمنع حفاظا على مراسيم الشريعة من التغير والتحلل والإدغام، كما يقضي بلزوم جعل الأصل في الوسائل وسائر العاديات الإذن والإباحة حفاظا على الأمة من داء الركود والجمود.

وما أحسن ما قاله الشيخ القرضاوي في هذا المعنى (إنما يتعرض المجتمع الإسلامي للخطر نتيجة لأحد أمرين:

الأول: أن يجمد ما من شأنه التغير والتطور والحركة فتصاب الأمة بالعقم والجمود.

الثاني: أن يخضع للتطور والتغير ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار، [كمن] يريدون أن يطوروا الدين نفسه، لكي يلائم ما يريدون استيراده من الشرق أو الغرب من عقائد وأفكار، وقيم وموازين، وأنظمة وتقاليد، ومثل وأخلاق)[365].

وهذا الذي ذكره الشيخ القرضاوي معنى متجه، وقد صاغه من قبل شكيب أرسلان بقوله: (أضاع الإسلامَ جاحدٌ وجامد)[366]، فالجاحد يريد سلخ الأمة عن هويتها بما فيها: دينها وأخلاقها وطرائق تفكيرها وموازين تقويمها ومناهجها في التشريع وخصائصها التي تميزها عن سائر الأمم، فهذا الجاحد يريد أن تكون الأمة أمة بلا تاريخ ولا جذور ولا أصول تربطها بماضيها، بل يريدها أمة مستنسخة من الأمم الأخرى.

---

[364]- الفروسية : (ص: **33**).

[365]- الخصائص العامة للإسلام: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**3**، **1405**هـ - **1985**م، (ص: **257** باختصار).

[366]- لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم: شكيب أرسلان. مراجعة: حسن تميم. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (ص: **88**).

وأما الجامد فهو الذي فهم حقيقة الدين فهما خاطئا، فأوصد الباب في وجه كل جديد من الأعيان والأفعال والوسائل، فيمتنع عن كثير من الأفعال والمواقف والوسائل بزعم كونها بدعة، أو كونها من فعل الكفار، وما كان من فعلهم فهو عند هذا الصنف مردود مطلقا، بلا أدنى تفصيل.

إن من أصرخ وأعظم المناطات المستجدة غياب السلطان القوام بأمر الإسلام، وهذا يعني أن الإسلام الكامل ليس له شوكة تذب عنه، وهذه كبرى نوازل العصر المتأخر، وقد راعاها فقهاء الأمة الأحرار الذين لهم اعتناء بواقعها واهتمام بسبيل النهوض بها، فراعوا المناط النازل وبنوا عليه ما لم يكن مشروعا عند الاقتضاء الأصلي.

ومن هؤلاء الشيخ الجامع بين فني الرواية والدراية، والفقه بواقع الشريعة والقوانين الوضعية، أحمد شاكر حيث قال بيانا للاقتضاء الأصلي عند قوله تعالى: {أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا} [الأنعام : **114**]: (هذه الآيات وما في معناها تدمغ بالبطلان نوع الحكم الذي يخدعون به الناس ويسمونه (الديموقراطية)، إذ هي حكم الأكثرية الموسومة بالضلال، هي حكم الدهماء والغوغاء)[367].

فهذا كلامه في حالة الاقتضاء الأصلي، لا يرى قيمة لحكم الأكثرية. ولكن نظره في واقع الأمة وما تعانيه من غياب السلطان، وهجر الحكم بالقرآن، واهتمامه بالنهوض بها وتحكيم شريعتها، وهو مناط لم يكن موجودا من قبل، حتم عليه تغيير فتياه فيما يتعلق بحكم الأكثرية في الانتخابات، ورأى ذلك وسيلة من وسائل التغيير ولو لم ترد صورتها في عهد السلف، بل لعلها أن تكون ممنوعة بحسب الاقتضاء الأصلي.

قال: (سيكون السبيل إلى ما نبغي من نصر الشريعة، السبيل الدستوري السلمي، أن نبث في الأمة دعوتنا ونجاهد بها، ونجاهر بها ثم نصاولكم عليها في الانتخاب ونحتكم فيها إلى الأمة، ولئن فشلنا مرة، فسنفوز مرارا، بل سنجعل من إخفاقنا، إن أخفقنا في أول أمرنا، مقدمة لنجاحنا بما سيحفز الهمم ويوقظ من العزم، وبأنه سيكون مبصرا لنا مواقع خطونا، وموضع خطئنا، وبأن عملنا سيكون خالصا لله وفي سبيل الله. فإذا وثقت الأمة بنا

[367] حكم الجاهلية: (ص: **30**).

ورضيت عن دعوتنا واختارت أن تحكم بشريعتها، طاعة لربها، وأرسلت منا نوابها إلى البرلمان، فسيكون سبيلنا وإياكم أن نرضى وأن ترضوا بما يقضي به الدستور، فتلقوا إلينا مقاليد الحكم كما تفعل كل الأحزاب، إذا فاز أحدها في الانتخاب، ثم نفي لقومنا -إن شاء الله- بما وعدنا من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسنة)[368].

فقد نظر في المناط النازل فراعاه وبنى عليه، لعلمه أن البقاء مع الاقتضاء الأصلي فيه تكريس للواقع المرير، والقاعدة في هذا هو اعتبار المعاني في بناء الأحكام، فليس معنى التمكن والغلبة كمعنى الاستضعاف، فهما مناطان مختلفان يستلزمان اختلاف الحكم بحسب كل منهما، والبقاء مع حكم الأصل عند طروء المناط الجديد هو إلغاء لما اعتبره الشارع وبنى عليه.

فإن المسلم لو خير بين أن يعيش في دولة شيوعية تحارب كل شيء في الإسلام، حتى يصل بها ذلك إلى هدم المساجد وقتل الأئمة، وبين أن يعيش في دولة لا تحارب الإسلام، بل تقبل منه الشعائر التعبدية وما نحا نحوها -مع لحظ أن الدولتين كافرتان- لاختار بلا أدنى تردد أن يعيش في الثانية، لأنه يمكنه أن يظهر بعض دينه بحسب الإمكان، ولكن إذا وجدت خلافة راشدة على منهاج النبوة، لما جاز لذلك المسلم أن يعيش في أي من الدولتين، بل عليه الهجرة إلى دار الإسلام.

قال عبد الرحمن عبد الخالق: (العبرة إنما هي في تحقيق أهداف الرسالة الإسلامية، والوصول إلى تطبيق شرع الله في الأرض، وليست العبرة بالوسائل والكيفيات التي تخضع للظروف المتغيرة، والذين يفرضون نفس الوسائل النبوية في تحقيق الأهداف عليهم أن يقولوا بوجوب الدعوة السرية ثم العلنية، ثم الهجرة، ثم الدولة ثم الجهاد.. وهذا ما لا أعلم أحدا من أهل العلم يفتي به.. فالظروف متغيرة، وبالتالي يجب أن تكون الوسائل متطورة

---

[368]- م.س: (ص: **126**).

متغيرة، والمسلم الداعي عليه أن يسير في حدود المستطاع .. ولا يجوز رفض وسيلة مستطاعة بحجة أن الرسول ﷺ لم يستعملها)[369].

نتيجة الفصل الأول.

تتلخص دلالة تحقيق المناط على روح التشريع بوجه عام في كونه أصلا اجتهاديا مأمورا به لا تنقطع الحاجة إليه، لأنه اجتهاد في وجود العلة، وفي معرفة مواقع تنزيل الأحكام والقواعد، وفي تجديد معالم الدين وإصلاح واقع المسلمين.

كما تتلخص هذه الدلالة في كونه أهم أصل عليه مدار تنزيل الأحكام لغنائه بالقواعد، كقواعد معرفة مراتب وأحكام الحسنات والسيئات، وقواعد فقه الممكن وفقه الواقع.

كما تتلخص في مرونته وما يترتب عليها من آثار الخطأ فيه، وآثار الحكم عليه بحسب الأحوال.

أما دلالة تحقيق المناط على روح التشريع تفصيلا فاستفيدت من نفس الشريعة في تفاصيلها الكثيرة والمتشعبة التي من أهمها كون الإسلام نفسه دين عملي، ومنهج حركي، بل سر قوته في طبيعته العملية الحركية، فكل أحكامه مرتبطة بتحقيق المناط.

وقد تجلت هذه الحركة في سيرة الرسول ﷺ وسيرة أصحابه، فكان الخروج عن هذا السمت بالتأويل الفاسد قلبا للموازين، بما يخلفه من آثار سيئة على الأمة، كتأخر من حقه التقدم من العلماء الذين أخروا عن قيادة الأمة، ثم مع مرور الوقت ابتعدوا عن واقعها، وانحسر دورهم في الإفتاء في قضايا التعبدات، مما ألغى جانبا كبيرا من تفكيرهم وشله تماما، بحيث لم يعودوا يصلحون للنظر إلا في التعبدات، أما القضايا السلطانية والمسائل السياسية والمستجدات الواقعية في الفكر والاجتماع وسبل التغيير والإصلاح لتحقيق المقاصد المنشودة من التمكين للإسلام في الواقع، والعودة به إلى المعهود من أمجاده،

369- المسلمون والعمل السياسي: عبد الرحمن عبد الخالق. والكتاب منشور على يورد بلا أرقام وما نقلناه منه هو في نقطة: (ثانياً: لا تحريم لوسيلة إلا بنص أو استدلال شرعي صحيح) قبل (ثالثاً: المصالح والمفاسد هي الأساس والطريق للحكم على الوسائل).

ودفع ما تعانيه الأمة من الضيم والهوان، فشيء لعله لم يخطر لكثير منهم على بال، ولا أريد أن أقول أكثر من هذا.

ثم مع مرور الوقت صارت أخطاء العلماء المشار إليها -والتي كانت نتيجة ضرورية للأسباب التي ذكرنا- منهجا متبعا يُدَّعَى أنه هو الحق. فصار ما يصدر عنهم من أخطاء غير مستغرب الوقوع باعتبار أنه نتاج منهج نشؤوا عليه، حتى إن منهم من يوغل في دراسة بعض المسائل الدقيقة ويقابل فيها ويرجح من جهة الرواية والدراية، ويعجز في الوقت نفسه عن معرفة الحق في القضايا الواقعية المصيرية الكبرى والتي يدور الصراع فيها بين الأمة وأعدائها. فلا يتبين له وجه الحق والشمس في نحر الظهيرة، وذلك لفقد القدرة على التمييز في الاجتهاد التنزيلي بفقد أدواته، حتى كان العوام السليمو الفطرة أفضل من هذا الصنف بمراحل شاسعة. فهم غائبون عن الواقع، جاهلون بأصول الشريعة، لأن أحكام الضرورة لا تظهر إلا لمن وقع عليه الظلم وسيم سوء العذاب دون الغائب عن الواقع فضلا عن المشايع.

كما استفيدت دلالة تحقيق المناط على روح التشريع تفصيلا من تشديد الشريعة على ضرورة العلم بتحقيق المناط لاستيعابه جانب العلوم والأعمال. فأما جانب العلوم فبالعلم بالحدود الشرعية التي تحفظ من الغلو والجفاء في الفهم. فلا يدخل في المصطلحات الشرعية ما ليس منها، ولا يقحم فيها ما هو غريب عنها، وبهذه السبيل يستقيم الفهم، لأن كل الانحرافات الواقعة في الأمة كان هذا سببها. وأما في جانب الأعمال فبمراعاة فقه المراحل، وتفعيل فقه الوسائل في كل الشؤون، ولا سيما في قضايا الدعوة والإصلاح والتغيير، وذلك مراعاة لتغيرات المناط مما يلزم بتغير الفتوى والموقف.

الفصل الثاني:

أصل اعتبار مآلات الأفعال. (فقه المتوقع).

وفيه: تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: دلالة أصل النظر في مآلات الأفعال على روح التشريع بوجه عام.

المبحث الثاني: دلالة أصل النظر في مآلات الأفعال على روح التشريع تفصيلا.

الفصل الثاني: أصل اعتبار مآلات الأفعال. (فقه المتوقع)

تمهيد.

النظر في المآلات هو أصل أصيل من الأصول التي يقوم عليها صرح تنفيذ الأحكام، والتي هي نفسها من لباب نظرية روح التشريع. والمطلوب تحصيله هنا هو بيان كيف أن أصل النظر في المآل هو من صميم النظرية، باعتباره أصلا عظيما من الأصول التي عليها مدار تنزيل الأحكام، وإخراجها من الجانب المعرفي البحت إلى الجانب التطبيقي، لتكون واقعا معيشا ماثلا للعيان، محققا للمصالح والغايات الشرعية.

وقد درسنا آنفا أصل تحقيق المناط، وهو يعني الاعتناء بما هو واقع، لذلك كان أهم ركن فيه هو فقه الواقع. أما أصل اعتبار المآلات فهو يعتني بفقه المتوقع، أي أن هناك مساحة زمنية بين التحقق من صحة الحكم من جهة مناطه، وبين تنزيله على الواقع. وهذه المرحلة لها أحكامها وأصولها، التي ترجع إلى قطب واحد، هو النظر في مآلات تنزيل الأحكام على الوقائع الخاصة، فهو يتناول المناط في غير الحالة الأصلية النظرية، باعتبار الاقتضاءات التبعية التي تحتم على المجتهد الدوران مع المناط إذا تجدد وتغير.

وكم من حكم صحيح يجب العمل به وإشاعته ونشره، إلا أن ذلك يورث مفسدة تربو على مصلحة العمل به وتبليغه وإشاعته.

والمتأمل في سيرة النبي ﷺ وصحابته الأطهار في عهد الاستضعاف، يلحظ من ذلك الكثير الطيب الذي يدل على حكمة القيادة ورشدها وتبصرها بالواقع من حولها، فلا تقطع المراحل إلا وفق سياسة حكيمة تليق بكل مرحلة، وتتناسب مع طبيعتها وملابساتها، وما يتطلبه ذلك من الانقياد التام للقيادة، وذلك نزولا تحت أمره تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الحجرات : 1]، بل يلحظ الفقيه ذلك في كل مراحل الدعوة، حتى في المدينة عند توفر الشوكة والمنعة، مما يدل أن القدرة ليست وحدها مناط الفعل، بل النظر فيما يترتب عليه من عواقب، أمر لا مناص من اعتباره.

وأكثر من ذلك، فإن النظر في نفس تسلسل التشريعات وتدرجها، بل وتنوعها واختلاف تصاريفها، يلحظ أن ذلك كله كان وفق مستلزمات النظر في المآلات، فربما يصير

الحرام واجبا، والمباح محرما، والمفضول فاضلا، وهكذا دواليك، تحكيما للنظر إلى العواقب والمآلات، لا نظرا إلى الحكم النظري ذي المناط الأصلي فحسب.

قال ابن تيمية: (وهذا كله يرجع إلى أصل جامع، وهو أن المفضول قد يصير فاضلا لمصلحة راجحة، وإذا كان المحرم كأكل الميتة قد يصير واجبا للمصلحة الراجحة ودفع الضرر، فلأن يصير المفضول فاضلا لمصلحة راجحة أولى)[1].

وأتناول هذا الأصل الشريف في مبحثين: أبين من خلال الأول، دلالة أصل النظر في المآلات على روح التشريع بوجه عام، وأتناول في الثاني دلالة أصل النظر في المآلات على روح التشريع تفصيلا. وبالله تعالى أتأيد.

1- مجموع الفتاوى: (**345/22**).

المبحث الأول: دلالة أصل النظر في المآلات على روح التشريع بوجه عام.

إن دلالة أصل النظر في المآلات على روح التشريع بوجه عام متنوعة، مما يحتم تناولها على التقسيم الآتي في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أن نفس حقيقة النظر في المآلات، تدل على أنه أصل يتعلق بالاجتهاد الواقعي، ويتوقف عليه تطبيق الأحكام.

المطلب الثاني: أنه يندرج تحته أمهات أصول التطبيق.

المطلب الثالث: أن اعتبار المآلات هو الأصل الوحيد الذي يزيل رجحان المناط عن حكمه الأصلي.

المطلب الأول: أن نفس حقيقة النظر في المآلات تدل على أنه أصل يتعلق بالاجتهاد الواقعي، ويتوقف عليه تطبيق الأحكام.

فنفس حقيقة أصل النظر في المآلات تبين أنه متعلق بالاجتهاد الواقعي وأن تنفيذ الأحكام متوقف عليه، لأن المآل لغة، هو: العاقبة والرجوع والمصير، كما قال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء : **59**].

قال السدي[2]، وابن زيد، وابن قتيبة[3]، والزجاج: (عاقبة)[4]، أي: هذا الذي أمرتكم به من طاعتي، وطاعة رسولي، وأولياء الأمر، ورد ما تنازعتم فيه إلي، وإلى رسولي، خير لكم في معاشكم ومعادكم، وهو سعادتكم في الدارين، فهو خير لكم وأحسن عاقبة. فدل هذا على أن طاعة الله ورسوله، وتحكيم الله ورسوله، هو سبب السعادة عاجلا وآجلا[5].

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: {سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} [الكهف : **78**]، والمراد به عاقبة هذه الأفعال، بما يؤول إليه ما فعلته من مصلحة أهل السفينة، ومصلحة أبوي الغلام، ومصلحة أهل الجدار[6].

2- السدي (؟ - **128** هـ = ؟ - **745**م) إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير القرشي(أبو محمد): تابعي، حجازي الأصل، سكن الكوفة. قال فيه ابن تغري بردي: (صاحب التفسير والمغازي والسير، وكان إماما عارفا بالوقائع وأيام الناس). الأعلام: الزركلي. (**1** / **317**).

3- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، علامة كبير، صاحب التصانيف، نزل بغداد، وتولى القضاء، توفي سنة **276** هـ.
انظر : تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي. (**10** / **170**)؛ و: البداية و النهاية: ابن كثير. (**11** / **48**).

4- مجموع الفتاوى: (**17** / **366**).

5 زاد المهاجر: (**1** / **43**).

6- مجموع الفتاوى: (**17** / **367**).

أما معناه الاصطلاحي.

فليكن واضحا أنه لا يوجد عند المتقدمين تعريف صريح لمصطلح النظر في المآلات وذلك لوضوحه، ولكن نجد ما يشبه الحد، مما سبيله توضيح المعنى من غير قصد إلى تحديده، من ذلك قول الإمام الشاطبي: (إن الأعمال -إذا تأملتها- مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات)[7].

فإذا كانت الأعمال أسبابا لمسببات مقصودة للشارع، فإن هذا يعني أن اعتبار مآلات الأفعال، هو اعتبار ما تؤول إليه تلك الأعمال من تحقيق المسببات الشرعية، أي: المقاصد الشرعية.

فاعتبار مآلات الأفعال هو التحقق من وقوع مقاصدها التي شرعت الأعمال لأجلها، وهذا يحتم مراعاة هذه النتيجة من وراء العمل، فإن حقق نقيضها لم يشرع، فالغرض من تشريع الأعمال هو تحقيق المقاصد الشرعية. فكل عمل لم يتوفر على هذا الشرط فليس بمشروع، ومن هنا رد ما لم يكن طاعة لله تعالى من الأعمال كالبدع والحيل والمخالفات بعموم.

فاعتبار المآلات، هو: البناء على ما تؤول إليه الأعمال من نتائج، ومدى تحقيقها للمقاصد الشرعية، اعتمادا على الاقتضاء التبعي.

فبيع السلاح جائز في الاقتضاء الأصلي، ولكن زمن الفتن يكون فيه إعانة على إذكاء ضرامها أكثر، وهو مقصود تشوف الشارع لحسم مادته. فالبقاء على الاقتضاء الأصلي يفوت مقصود الشارع، فتعين النظر في الاقتضاء التبعي، وهو ثوران الفتنة واستمرارها، فيمنع بيعه اعتمادا على هذا الاقتضاء الطارئ.

فلحظ الاقتضاء التبعي هو الذي يحدد الحكم عند التنزيل في الواقع، ولا يخفى -والحالة هذه- أن لحظ هذا الاقتضاء التبعي ما هو إلا تحقيق المناط بمعناه العام، فيسعى

7- الموافقات: الشاطبي. (**195/4**).

المجتهد إلى أن يتحقق من حكم الأصل الكلي في آحاد الصور بالنظر في الاقتضاء التبعي، وما يشمله من ملابسات وطوارئ، بما يحقق مقصود الشارع من تشريع الحكم[8].

وهذا يعني أن وضع الشرائع كان لتحقيق مآلات صالحة، فالمآلات الأصلية غير منفكة عن التشريع الأصلي، وإلا لزم منه نفي حكمة الباري، فهو سبحانه شرعها لأن في العمل بها تحقيق مآلات راشدة، ولكن الإشكال هو في التنزيل على الواقع المعين، فهناك قد يختلف المناط مما يحتم القول بأن المآلات المحمودة من حيث الجملة، لا يستلزم أن تكون محمودة مطلقا.

فهناك مآلات تحتاج إلى تحقيق المناط، وأخرى لا تحتاج إلى ذلك.

ومعنى هذا أن الشرائع شرعت لما فيها من المآلات المحمودة، لا يشرع الله تعالى حكما إلا لعاقبة محمودة، هذا من حيث الجملة، أي: من غير نظر إلى تحقيق المناط التنزيلي الخاص، أما من حيث التفصيل، فالأحكام الشرعية عند تنزيلها على الواقع قد يكون لها مآلات غير التي شرعت لها ابتداء، ومن هنا وجب النظر في مآلات تنزيلها على الواقع.

فكل ما أمر الله تعالى به فعاقبته محمودة ومآله حسن، ويبقى النظر في تنزيله على الواقع، تماما كما أن كل ما نهى الله تعالى عنه فمآله سيء في الدنيا والآخرة، ويبقى النظر في مآل الامتناع عنه في الواقع، فأكل الخنزير حرام بنص القرآن لما في أكله من المآلات السيئة في الدنيا والآخرة، ولكن لو امتنع عنه العبد فمات من شدة الجوع فإنه يموت عاصيا.

قال ابن تيمية: (في الجهاد عاقبة محمودة للناس في الدنيا يحبونها وهي النصر والفتح، وفي الآخرة الجنة، وفيه النجاة من النار، وقد قال في أول السورة: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

8- هناك تعريفات كثيرة لمصطلح اعتبار المآلات، انظرها إن شئت في: "اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات". عبد الرحمن بن معمر السنوسي. دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط:**1**، **1424**هـ، (ص:**19-20**)، وهذا الكتاب يعد بحق أحسن ما ألف في الموضوع من حيث إرساؤه لقواعده وتوضيح معالمه، وانظر أيضا: "اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي" د. وليد بن علي الحسين. دار التدمرية، الرياض، ط:**1**، **1429**هـ/**2008**م، (**1/33-38**)، وهو كتاب يكاد يكون مستوعبا لمسائل الموضوع زيادة على كثرة التمثيل لا سيما بالمسائل المستجدة.

الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ} [الصف : 4] فهو يحب ذلك، ففيه حكمة عائدة إلى الله تعالى، وفيه رحمة للعباد، وهي ما يصل إليهم من النعمة في الدنيا والآخرة، هكذا سائر ما أمر به. وكذلك ما خلقه، خلقه لحكمة تعود إليه يحبها، وخلقه لرحمة بالعباد ينتفعون بها)[9].

فتنفيذ الأحكام متوقف على النظر في المآل، فهذا النظر هو الذي يحدد الإذن بتنزيل الحكم أو يمنع من ذلك، ومن هذه الناحية، اكتسب هذا الأصل قيمته. فقد نتحقق من المناط الأصلي، ومع ذلك لا نستطيع التنفيذ لما يترتب على الإقدام من عواقب لا تحمد.

فتحقيق المناط ينظر في الواقع، واعتبار المآل ينظر في المتوقع. وهو (معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، [فقد يكون] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة)[10].

أقرب القواعد شبها بأصل النظر في المآلات.

ولعل أقرب القواعد شبها بأصل النظر في المآلات هي قاعدة: (الأمور بعواقبها)، ومن أمثلتها ما ذكره السرخسي في مسألة شراء الولد والده: (يجوز للولد شراء والده، وإن

9- المجموع الفتاوى: (8 / 36-37).

10- الموافقات: (4/194-195).

كان الولد ممنوعا من إذلال والده، لأن بالشراء هناك تتم علة العتق فيتخلص به عن ذل الرق، والأمور بعواقبها، فباعتبار المآل يصير هذا الشراء إكراما، لا إذلالا)[11].

ومن الأمثلة الحية لفقه المتوقع ما جرى لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁ في اجتهاده في قتال مخالفيه من الصحابة، فإن الأولى كان ترك القتال، لأنه بالقتال تضاعف الشر عما كان عليه قبل القتال، فقبل القتال كان الشر منحصرا في إبائهم الدخول في طاعته، فلما بدأهم بالقتال تضاعف الشر، فهو ﵁ كان أولى الطائفتين بالحق وهو خليفة الوقت، ولكن ترك القتال كان أولى من مباشرته، نظرا في المآلات التي ترتبت عليه، والتي لا زال المسلمون يصلون عواقبها إلى اليوم.

وقد ساق ابن تيمية النصوص التي تنهى عن القتال في الفتنة، ثم قال: (ولأجل هذه النصوص لا يختلف أصحابنا أن ترك على القتال كان أفضل، لأن النصوص صرحت بأن القاعد فيها خير من القائم، والبعد عنها خير من الوقوع فيها، قالوا: ورجحان العمل يظهر برجحان عاقبته، ومن المعلوم أنهم إذا لم يبدؤوه بقتال، فلو لم يقاتلهم، لم يقع أكثر مما وقع من خروجهم عن طاعته، لكن بالقتال زاد البلاء وسفكت الدماء وتنافرت القلوب، وخرجت عليه الخوارج، وحكم الحكمان حتى سمي منازعه بأمير المؤمنين، فظهر من المفاسد ما لم يكن قبل القتال، ولم يحصل به مصلحة راجحة، وهذا دليل على أن تركه كان أفضل من فعله، فإن فضائل الأعمال إنما هي بنتائجها وعواقبها)[12].

وقرر في موطن آخر هذه القاعدة تقريرا عاما فقال: (وفضائل الأعمال إنما هي بنتائجها وعواقبها، لا بصورها)[13].

ومن الأمثلة العامة لأصل النظر في المآلات واعتبارها، ما يجري في شأن مصير الدعوة الإسلامية برمتها، فلا يقتصر حكم القاعدة على المسائل الفروعية الخاصة ببعض

11- المبسوط: السرخسي. (**238/13**).

12- مجموع الفتاوى: (**4** / **441-442**).

13- م.ن: (**4** / **434**).

أبواب الفقه، بل يجري حكم هذا الأصل بإطلاق، فيسري على وسائل التمكين لهذا الدين، وسبل تجديده وخدمته والنهوض به، فيقال فيها قولا مجملا مفاده: إن أي وسيلة أدت إلى نتائج غير محمودة في الحال أو المآل، فينبغي إعادة النظر فيها، فلا يسلم من الوسائل إلا ما رجحت مصلحته على مفسدته.

فقد أمر الله تعالى نبيه ﷺ ومن معه من المؤمنين في العهد المكي بالصبر على أذى المشركين، بل أمرهم بالصبر حتى بعد الهجرة وقبل غزوة بدر، فلما وقعت وقعة بدر انتقل الله تعالى بالجماعة الإسلامية إلى مرحلة جديدة، وهي: قتال من يؤذيهم، وعدم التعرض لمن سالمهم، وبعد ذلك وفي تبوك أمروا بالإغلاظ للكفار والمنافقين، فلم يتمكن بعدها كافر ولا منافق من أذاهم في مجلس خاص ولا عام، بل مات بغيظه لعلمه بأنه يقتل إذا تكلم، فبدر كانت أساس عز الدين، وفتح مكة كانت كمال عز الدين.

وما بلغوا مرحلة عز الدين إلا بمرحلة الصبر والمعاناة التي عاشوها قبل بدر، فكان النصر والتمكين مآل الصبر واليقين، فتعلق الأمر صبرا ودفعا، بالمناط قدرة وضعفا إلى آخر الدهر[14].

قال ابن تيمية: (فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف، أو في وقت هو فيه مستضعف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[15].

لذلك قلت آنفا: إن نفس حقيقة هذا الأصل تدل على أنه متعلق بالاجتهاد التنزيلي، ولهذا السبب كان هذا الأصل متفقا عليه، وإن وقع الخلاف في بعض تفاصيله، لأن رد هذا الأصل مستلزم لرد الاجتهاد التنزيلي برمته، ولكن بالنظر إلى التطبيقات العملية يتضح بأنه مجمع على الأخذ به.

14- انظر تفصيل هذه المراحل الفاصلة وفقهها في الصارم المسلول: ابن تيمية. (**2** / **410-414**).

15- الصارم المسلول: (**2** / **413-414**).

المطلب الثاني: أنه يندرج تحت أصل اعتبار المآلات أمهات أصول التطبيق.

عملية تنزيل الأحكام على الواقع بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويحقق خير الخيرين ويدفع شر الشرين، تخضع لجملة قواعد مردها جميعا إلى أصل النظر في مآلات الأفعال، لأنه ليس كل نظر في المآل يكون بالضرورة مقبولا، بل إن منه المرفوض المردود، لإخلاله بالشروط أو لوجود الموانع من اعتباره.

والقواعد التي هي لحمة أصل النظر في المآلات، هي كل قاعدة إن تركنا إعمالها انخرم مقصود الشارع، وعاد الحكم الشرعي نقيضا للمقصود الشرعي، وليس ذلك إلا قاعدة الذرائع، وقاعدة المنع من الحيل، وقاعدة الاستحسان، وقاعدة مراعاة الخلاف، وما أشبه ذلك من القواعد.

وهذه القواعد عند التحقيق هي التي يرتكز عليها أصل النظر في المآلات، والتحرك في دائرته لا يخرج عن الاحتكام إليها، والكلام عليها في فروع، وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

الفرع الأول: أصل سد الذرائع والمنع من الحيل.

المسألة الأولى: معنى سد الذرائع.

السد اللغة: إغلاق الخلل، وردم الثلم[16].

والذريعة اللغة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة، أي: توسل بوسيلة، والجمع الذرائع[17].

فسد الذرائع لغة هو: إغلاق الوسائل.

أما اصطلاحا، فالذريعة وإن كانت الوسيلة إلى الشيء مطلقا، إلا أنها خصت بالذرائع التي تسد، لا التي تفتح، قال ابن تيمية: (الذريعة: ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء، لكن

16- لسان العرب: ابن منظور. دار الصادر، دار بيروت، **1388**هـ/**1968**م، (**207/3**).

17- الصحاح: الرازي. (ص: **175**).

صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم)[18].

وبهذا يكون معناها: المنع من الوسائل المباحة التي تتخذ طريقا إلى الحرام.

ومنه نعلم اختصاص الكلام فيها بالمباحات بخلاف المحرمات، فإنها في ذاتها مفسدة، فإن شرب الخمر ذريعة إلى السكر ولا يدخل فيما نحن فيه، لأنه ليس مباحا في الأصل. قال ابن تيمية: (أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلا، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فسادا كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب)[19].

فالكلام هو فيما كان مباحا في الأصل، ويتخذ وسيلة إلى ركوب المحرم.

قال القرافي: (متى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة، منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور، وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها. وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، كالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا. وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال ... فليس سد الذريعة خاصا بمالك، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه)[20].

18- الفتاوى الكبرى: (**3** / **256**).

19- م.ن: (**3** / **256**).

20- الفروق مع هوامشه: (**02** / **59**-**60** باختصار).

فأصل سد الذرائع هو أهم أصل من أصول اعتبار المآلات، حتى إن منهم من جعله مرادفا لأصل اعتبار المآلات[21]، والسبب في هذا واضح، وهو أننا لا يمكننا سد أو فتح الذرائع إلا بالنظر في مآل الأفعال، وبحسب ما أفضى إليه النظر في المآل يتحدد الحكم.

قال أبو زهرة: (هذا أصل من الأصول التي ذكرتها الكتب المالكية والكتب الحنبلية، أما كتب المذاهب الأخرى فإنها لم تذكرها بهذا العنوان، ولكن ما يشتمل عليه هذا الباب مقرر في الفقه الحنفي والشافعي على اختلاف في بعض أقسامه واتفاق في أقسام أخرى... فالأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكما يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهي عنه، وإن النظر إلى هذه المآلات كما ترى لا يلتفت فيه إلى نية الفاعل، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النتيجة يحمد الفعل أو يذم)[22].

المسألة الثانية: اعتبار الشريعة لأصل الذرائع على الجملة.

وقد اعتبرت الشريعة أصل سد الذرائع من أهم أصولها، وذلك متناغم مع حكمتها ورحمتها ورعايتها لمصالح العباد، وسلكت لذلك طريقا فيه من الفقه ما يدل على أنها تنزيل من حكيم حميد، وذلك أنها بإيجابها ما أوجبت، وتحريمها ما حرمت، أحاطت التشريعات الإلزامية حياطة بالغة، فكل ما حرمته فقد حرمت الطرق الموصلة إليه، وكل أوجبته فقد أوجبت الوسائل المؤدية إليه، وهذا يغني عن التنصيص على حكم كل وسيلة.

فكانت منزلة سد الذرائع شبيهة بمنزلة القياس من حيث أنه يكشف عن أحكام الفروع التي أحالت الشريعة في سبيل تحصيلها على علل الأصول، فإن ذكر علة الأصل، هو إيذان بإلحاق كل فرع توفرت فيه نفس العلة. فهذا في الكشف عن حكم الفرع، والأول في حياطة المقاصد بإيجاب أو تحريم الوسائل.

21- انظر: "فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق". ناجي السويد. (ص: **207**)؛ نقلا عن: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: وليد الحسين. (**339/1**)

22- أصول الفقه: (ص: **287**؛ وما بعدها).

قال ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها. فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب شيئا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك)[23].

وقال القرافي: (موارد الأحكام على قسمين:

- مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

- ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة)[24].

المسألة الثالثة: أثر الخلاف في اعتماد أصل سد الذرائع.

والعلماء وإن أجمعوا على اعتماد أصل الذرائع في بعض الصور، إلا أنهم تنازعوا في اعتماد هذا الأصل الشريف في صور أخرى، ويظهر ذلك الخلاف في مسألة الشروط المتقدمة على العقود، فعلى فقه الذرائع يؤثر الشرط متقدما أو مقارنا.

قال ابن القيم: (فمن سد الذرائع اعتبر المقاصد، وقال: يؤثر الشرط متقدما ومقارنا، ومن لم يسد الذرائع لم يعتبر المقاصد ولا الشروط المتقدمة، ولا يمكن إبطال واحدة منها إلا بإبطال جميعها)[25].

23- إعلام الموقعين: (**03** / **34**؛ وما بعدها).

24- الفروق مع هوامشه: (**2** / **61**).

25- إعلام الموقعين: (**3** / **34**).

ومن ذلك ما قاله الإمام أحمد: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة[26]، ولا ريب أن هذا سد لذريعة الإعانة على المعصية، ويلزم من لم يسد الذرائع أن يجوز هذا البيع كما صرّحوا به، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانة على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية الله، كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطريق، وبيع الرقيق لمن يفسق به، أو يؤاجره لذلك، أو إجارة داره أو حانوته أو خانه لمن يقيم فيها سوق المعصية، وبيع الشموع أو إجارته لمن يعصي الله عليه، ونحو ذلك مما هو إعانة على ما يبغضه الله ويسخطه. ومن هذا عصر العنب لمن يتخذه خمرا، وقد لعنه رسول الله ﷺ هو والمعتصر معًا[27]، ويلزم من لم يسد الذرائع أن لا يلعن العاصر، وأن يجوّز له أن يعصر العنب لكل أحد، ويقول القصد غير معتبر في العقد، والذرائع غير معتبرة ونحن مطالبون في الظواهر، والله يتولى السرائر وقد صرّحوا بهذا، ولا ريب في التنافي بين هذا وبين سنة رسول الله ﷺ.[28]

المسألة الرابعة: سد الذرائع مندرج في عموم أصل المصلحة، ومنه يفقد إطلاقه.

ونلحظ من خلال إمعان النظر في الذرائع سدا وفتحا، أن الغرض المتوخى من وراء ذلك، هو تحقيق المصلحة، لذلك عد نوعا من أنواعها.

---

[26]- قال الحافظ -فتح الباري: (4 / 323)-: (هذا وصله ابن عدي في الكامل من طريق أبي الأشهب عن أبي رجاء عن عمران، ورواه الطبراني في الكبير من وجه آخر عن أبي رجاء عن عمران مرفوعا، وإسناده ضعيف)، كما ضعف إسناد المرفوع منه الهيثمي فقال-مجمع الزوائد: (4 / 87)-: (رواه البزار، وفيه بحر بن كنيز السقاء وهو متروك)، كما نص البيهقي على أن (رفعه وهم والموقوف أصح، ويروى ذلك عن أبي رجاء من قوله) سنن البيهقي الكبرى: (5 / 327، برقم: 10561).

[27]- روى الترمذي في السنن: كتاب البيوع. باب النهي أن يتخذ الخمر خلا. (3 / 589 برقم: 1295) من حديث أنس بن مالك قال: (لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له). قال أبو عيسى: (هذا حديث غريب من حديث أنس، وقد روي نحو هذا عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر عن النبي ﷺ). قال ابن الملقن في البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: (8 / 699): (قال ابن القطان: وإنما لم يصححه [أي الترمذي]؛ لأن في إسناده شبيب بن بشر ولم تثبت عدالته، وقال فيه أبو حاتم : لين الحديث). ولكن لا يخفى أن له طرقا يتقوى بها وقد أشار إليها الترمذي.

28- انظر هذه الأمثلة وغيرها في إعلام الموقعين: (3/143، 144، 158).

قال محمد مصطفى شلبي: (إن سد الذرائع نوع من المصلحة، وإفراده باسم خاص إنما كان لأجل التمييز بين أنواعها فقط، ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها. ومفهوم هذا الشرط عدم جواز العمل بها إذا كانت مرجوحة، أو لزم منها مفسدة تفوقها)[29].

ولما كان مندرجا في عموم أصل المصلحة، لم يلتفت إليه إذا فوت مصلحة راجحة، لذلك قرروا أن المنع إذا كان سدا للذريعة، فإنه يباح للمصلحة الراجحة، فهو أصل معتمد على الشرط المذكور و(متى فاتت به مصلحة راجحة، أو تضمن مفسدة راجحة لم يلتفت إليه)[30].

قال ابن القيم: (ما حرم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال، حرم لسد ذريعة التشبيه بالنساء الملعون فاعله، وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة)[31].

فأصل الذرائع يعد أهم أصل من أصول اعتبار مآلات الأفعال، وأمثلته ثرة ومتنوعة، لأن كون الشريعة جاءت بسد الذرائع المفضية إلى الفساد، وبفتح الذرائع المفضية إلى الخير والصلاح، معناه أن ما لم يحقق ذلك، أو حقق نقيضه، فليس من رسم الشريعة، وإن أقحم فيه بالتأويل الفاسد.

فمن أمثلة ذلك: أن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت حيث يتهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد، وإن لم يقصد الحرمان، لأن الطلاق ذريعة. وأما إذا لم يتهم، ففيه خلاف معروف مأخذه أن المرض

29- تعليل الأحكام: (ص: **368**).

30- إعلام الموقعين: (**177/3**).

31- م.ن: (**2 / 161**).

أوجب تعلق حقها بماله، فلا يمكن من قطعه، أو سدا للذريعة بالكلية، وإن كان في أصل المسألة خلاف متأخر عن إجماع السابقين[32].

ومنه أن الصحابة وعامة الفقهاء، اتفقوا على قتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك، لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء[33].

ومن ذلك أن الشريعة منعت من قبول شهادة العدو على عدوه، لئلا يتخذ ذلك ذريعة إلى بلوغ غرضه من عدوه بالشهادة الباطلة[34].

المسألة الخامسة: إباحة الذريعة المحرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة.

إذا ثبت لنا إيجاب شيء بالنص، فالوسيلة إليه إما أن تكون منصوصة كالسعي للجمعة، وإما غير منصوصة فتأخذ الأحوال التالية:

قد تكون الوسيلة مباحة في أصلها، والغاية واجبة، فتجب الوسيلة لتحقيق تلك الغاية، كالعقود فهي مباحة في الأصل، وقد تجب إذا لم يتحقق مقصود الشارع إلا بها.

وقد تكون الوسيلة مكروهة أو محرمة والغاية واجبة؛ فتجب تلك الوسيلة أيضا، فقتل النفس المؤمنة من أعظم الكبائر، لكن لو تترس بهم العدو، بحيث لم يمكن دفعه إلا بقتلهم جاز ذلك، بل قد يجب.

أما إذا لم تتعين الوسيلة المكروهة أو المحرمة لدفع المفسدة، فلا تجب حينئذ كمن نذر نذرا ولم يجد ما يوفي به نذره، فلا تجب عليه السرقة لتحقيق ذلك الواجب، لأن الشارع لم يوجب عليه في حال العجز أن يوفي بنذره، وقد أحاله إلى كفارة اليمين. فالكلام إنما هو في تعين الوسيلة المكروهة أو المحرمة لدفع مفسدة متحققة تربو على مفسدة الوسيلة.

32- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**143/3**).

33- اظ: م.ن: (**143/3**).

34- اظ: م.ن: (**3/ 144**).

قال القرافي: (قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة، إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار، الذي هو محرم عليهم الانتفاع به، بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا. وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك، ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا، فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة)[35].

وقال أيضا: (المعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب إذا تعين طريقا لدفع الضرر)[36].

وقال المقري[37]: (قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة، إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالفداء بالمال المحرم عليهم، لأنهم مخاطبون بالفروع عند مالك ومحمد خلافا للنعمان، ودفع المال للمحارب حتى لا يقتتلان، واشترط فيه مالك اليسارة)[38].

35- الفروق مع هوامشه: (**62/2**).

36- م.ن: (**223/2**).

37- الفقيه أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري التلمساني، أحد قضاة بحضرة فاس أيام خلافة أبي عنان رحمه الله ومهدها وكان هذا الفقيه رحمه الله في غزارة الحفظ، وكثرة مادة العلم، عبرة من العبر، وآية من آيات الله الكبر؛ قلما تقع مسألة إلا ويأتي بجميع ما للناس فيها من الأقوال ويرجح ويعلل، ويستدرك ويكمل؛ قاضياً ماضياً، عدلاً جذلاً؛ قرأ ببلده على المدرس أبي موسى عمران المشدالي صهر أبي علي ناصر الدين، وعلى غيره؛ وقام بوظائف القضاء أجمل قيام. ثم إنه كره الحكم بين الناس، وتبرم من حمل أمانته، ورام الفرار عنه بنفسه؛ فتنشب في انتظامه، وتوجه عليه الإنكار من سلطانه. ثم إنه ترك، بعد عناء شديد لشأنه. وتوفي وهو محمود السيرة، مشكور الطريقة. اظ: تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا). أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي. ت:لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. بيروت / لبنان.(**1403** هـ - **1983**م). ط:**5**، (**1**/ **169**).

38- القواعد: المقري. (**394/2**).

والسبب في هذه الإباحة هو النظر في مآل الإقدام والإحجام، والمقابلة والترجيح بينهما، ولا شك أن الإقدام على وسيلة المحرم أرجح، لما يحققه من المصالح الراجحة، ومن أمثلة ذلك مسألة الكذب إذا تعين طريقا إلى المصلحة الراجحة.

فلا شك في تحريم الكذب وأنه من قبائح الذنوب، وهو محرم بالكتاب والسنة والإجماع، ومع ذلك وقع الاستثناء من هذا الأصل العظيم تغليبا للمصلحة من وراء ذلك.

فعن أم كلثوم رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ليس الكذّاب الذي يصلح بين النّاس فينمي خيرًا أو يقول خيرًا"[39]. وفي رواية: قالت أم كلثوم: (ولم أسمعه يرخص في شيء مما يقول النّاس إلا في ثلاث: يعني الحرب والإصلاح بين النّاس، وحديث الرجل امرأته والمرأة زوجها)[40].

فهذا نص في ترخيص الكذب للمصلحة في بعض المواطن.

قال النووي: (فهذا حديث صحيح في إباحة بعض الكذب للمصلحة، وقد ضبط العلماء ما يباح منه)[41].

فالغرض إذا أمكن التوصل إليه بالصدق، لم يعدل عنه، وليس الكلام في هذا، لأنه موافق لمعهود الأصل، وإنما الكلام فيما لا يمكن التوصل إليه من الأغراض المحمودة إلا بالكذب، فهنا يكون الكذب مباحا، إذا كان الغرض مباحا، ويكون واجبا إذا كان الغرض واجبا. قال ميمون بن مهران: (الكذب في بعض المواطن خير من الصدق، أرأيت لو أن رجلا سعى خلف إنسان بالسيف ليقتله، فدخل دارا فانتهى إليك. فقال: أرأيت فلانا؟ ما كنت قائلا؟ ألست تقول: لم أره. وما تصدق به، وهذا الكذب واجب)[42].

39- صحيح البخاري: كتاب الصلح. باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس. (**2** / **958** برقم: **2546**). صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب. باب تحريم الكذب وبيان المباح منه. (**2011/4** برقم **2605**).

40- صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب. باب تحريم الكذب وبيان المباح منه. (**2012/4** برقم: **2605**).

41- الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ﷺ: محيي الدين أبو زكريا يحي بن شرف النووي. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، **1399**هـ - **1979**م، (ص **335**-**336**؛ باختصار).

42- إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي. دار المعرفة، بيروت، (**3** / **137**).

قال أبو حامد: (فمهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم قد اختفى من ظالم، فالكذب فيه واجب، ومهما كان لا يتم مقصود الحرب أو إصلاح ذات البين أو استمالة قلب المجني عليه إلا بكذب فالكذب مباح)[43].

فالمقاصد الصالحة والأغراض النبيلة كإصلاح ذات البين واستمالة قلب المجني عليه ليعفو عن الجاني، هي مثل المقاصد الواجبة العامة المنفعة، كالجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى، إذا كان ذلك لا يحصل إلا بالكذب، فالكذب فيه ليس بحرام، لأنه قد تعين طريقا لذلك الغرض[44].

والحديث وإن نص على مواطن محددة يكون فيها الرخصة في الكذب، إلا أنه يلحق بها كل ما في معناها مما عساه يكون أولى منها بالحكم. ومدار الترخيص على المقصود الصحيح المعتبر شرعا، سواء كان تعلق هذا المقصود به أم بغيره.

فمثال تعلقه بنفسه كأن يأخذه ظالم، ويسأله عن ماله، أو عن بعض زلل بينه وبين الله تعالى، فله أن ينكر كل ذلك، لأن إشاعة الفاحشة أمر ممنوع، وقد تشوف الشارع إلى تلقين أصحاب الحدود الرجوع عن إقراراتهم؛ فله أن ينكر بل له أن يحلف على ذلك الإنكار.

أما مقصود غيره فكأن يسأل عن سر أخيه، فله أيضا أن ينكر ما يعرف منه. وقاعدة ما يجوز وما لا يجوز هي بالمقابلة بين مصلحة الصدق ومفسدة الكذب، فأيهما كانت أربى كان الحكم لها، وعلى تقدير تساويهما فيكون موطن اجتهاد[45].

قال أبو حامد: (إذا علم أن المحذور الذي يحصل بالصدق أشد وقعا في الشرع من الكذب فله الكذب. وإن كان ذلك المقصود أهون من مقصود الصدق فيجب الصدق. وقد يتقابل الأمران بحيث يتردد فيهما، وعند ذلك، الميل إلى الصدق أولى، لأن الكذب يباح لضرورة أو حاجة مهمة. فإن شك في كون الحاجة مهمة، فالأصل التحريم فيرجع إليه.

---

[43]- م.س: (**3** / **137**).

44- اظ: الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ﷺ: محيي الدين أبو زكريا يحي بن شرف النووي. (ص **336**-**337**).

[45]- اظ: إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي. (**3** / **138**).

ولأجل غموض إدراك مراتب المقاصد، ينبغي أن يحترز الإنسان من الكذب ما أمكنه، وكذلك مهما كانت الحاجة له، فيستحب له أن يترك أغراضه ويهجر الكذب. فأما إذا تعلق بغرض غيره، فلا تجوز المسامحة لحق الغير والإضرار به)[46].

فقد تكون الوسيلة محرمة، ويجب استعمالها للضرورة أو للمصلحة الراجحة، إذا تعينت ذريعة إلى تحقيق المقصود الشرعي الراجح، أما إذا لم تتعين، أو كان المقصود الشرعي مرجوحا، فلا يجوز التذرع بما نهى عنه الشارع الحكيم، فمثال المقصد الشرعي الراجح جواز سفر المرأة دون محرم فرارا بدينها، رغم أنها نهيت عن السفر دون محرم، ولكن تعين سفرها دون محرم ذريعة للفرار بدينها والبعد عن مكان تفتن فيه عن دينها.

وأما مثال المقصد المرجوح، فكمنع المرأة من أن تزني لأجل الصدقة كما قال الشاعر:

أمطعمة الأيتام من كد فرجها   لك الويل لا تزني ولا تتصدقي.

المسألة السادسة: العلاقة بين سد الذرائع والمنع من الحيل.

إذا كانت قاعدة الذرائع بالمكان الرفيع في أصل النظر في المآلات، باعتبار مرونتها وسلطانها في المنع والإذن على خلاف حالة الأصل، حتى جعلها بعضهم وأصل النظر في المآلات شيئا واحدا، فإن قاعدة إبطال الحيل لها المنزلة السامية من أصل النظر في المآل، لأن الشارع إذا كان يسد ذرائع الفساد ليحقق المصالح، فأن يمنع التحايل على الأحكام لتحقيق المقاصد أولى، فكأن سد الذرائع من باب حفظ رأس المال، والمنع من الحيل من باب تحصيل الفائدة.

فالعلاقة بين أصل سد الذرائع وتجويز الحيل هي علاقة التناقض من كل وجه، فإن سد الذرائع يستلزم إبطال الحيل، لا يمكن غير هذا أصلا، إذ بينهما من المناقضة ما لا سبيل إلى تجويز تلاقيهما، فنفي أحدهما يستلزم إثبات الآخر، وإثباته يستلزم نفيه.

قال ابن القيم: (المحرمات قسمان: مفاسد، وذرائع موصلة إليها مطلوبة الإعدام، كما أن المفاسد مطلوبة الإعدام، والقربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها،

---

[46]- م.س: (**3 / 138**).

ففتح باب الذرائع في النوع الأول، كسد باب الذرائع في النوع الثاني. وكلاهما مناقض لما جاءت به الشريعة. فبين باب الحيل وباب سد الذرائع أعظم تناقض. وكيف يظن بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفاسد، وسد أبوابها وطرقها، أن تجوز فتح باب الحيل، وطرق المكر على إسقاط واجباتها، واستباحة محرماتها، والتذرع إلى حصول المفاسد التي قصدت دفعها؟)[47].

وبرهان هذه الجملة، أن الوسيلة التي قد يتوسل بها إلى المحرم، تحرم بقطع النظر عن قصد صاحبها سواء قصد مباحا أم غيره، ما لم تعارضها مصلحة راجحة. فكيف بالوسيلة التي يتوسل بها إلى الحرام ويحتال بها لتحصيله، وقد لاح قصد صاحبها؟ أليست هذه أولى بالإهدار والإلغاء؟ فالعبد قد يقصد بالوسيلة أمرا مباحا ومع هذا يحرم عليه ذلك التذرع، لأن الفعل مظنة لقصد غير المحرم، فكيف بمن قصد المحرم؟ فهذا أولى بأن تبطل وسيلته ويعامل بنقيض قصده ويبطل عليه مكره وتحيله.[48]

قال ابن تيمية: (تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوسل إليه، ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطا، سد ببعضها التذرع إلى الزنا والربا، وكمل بها مقصود العقود، لم يمكن المحتال الخروج عنها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه، أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سد الشارع ذريعته، فلا يبقى لتلك الشروط التي أتى بها فائدة ولا حقيقة. بل يبقى بمنزلة العبث واللعب، وتطويل الطريق إلى المقصود من غير فائدة)[49].

فالحيل (تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول

47- إغاثة اللهفان: (**1** / **370**).

48- اظ: م.ن: (**1** / **370**).

49- الفتاوى الكبرى: (**6** / **181**).

فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية... ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك، وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل)[50].

ولذلك ورثت الصحابة المطلقة المبتوتة في مرض الموت، لأن الزوج يمكن أن يكون قد احتال لمنعها من الميراث بتطليقها، فينبغي إبطال شبهة الحيلة.

المسألة السابعة: أنواع الحيل.

الحيل من حيث هي لا حكم لها، فلا تمدح ولا تذم، وإنما يحكم في شأنها على حسب تكييفها الشرعي، فالحيلة إلى المصالح صلاح، والحيلة إلى المفاسد فساد، فهي معتبرة بمقصودها. مثلها في ذلك مثل لفظ الخداع والمكر والكيد، فإن في هذه الألفاظ محمودا ومذموما.

فليس المكر لله تعالى نصرة لدينه وشريعته، كالمكر بأوليائه وحزبه وأنصاره. كذلك ليس قوله ﷺ: "الحرب خَدعة"[51]، الذي جاء في سياق التعليم والحض على تعاطي أسباب النصر، كقوله ﷺ: "أهل النار خمسة: -وذكر منهم- رجلا لا يصبح ولا يمسي إلا وهو يخادعك عن أهلك ومالك"[52]، الذي ذكر فيه لفظ الخداع في معرض التحذير منه والنهي عنه.

كذلك لفظ الكيد، فيه المحمود والمذموم، فليس قوله تعالى: {كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ} [يوسف : **76**] الذي جاء في سياق الانتصار لنبيه يوسف ﷺ، وبيان الامتنان عليه بذلك، وما في ذلك من بيان عظيم قدرته وكمال ربوبيته، كقوله تعالى: {وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ} [غافر : **37**] الذي جاء في سياق الذم له وإبطاله وبيان سوء مآله.

50- الموافقات: (**201/4**)؛ وانظر كذلك الموافقات: (**333/2، 337**).

51- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب الحرب خدعة. (**3 / 1102** برقم: **2866**). صحيح مسلم. كتاب الجهاد والسير باب جواز الخداع في الحرب. (برقم: **1739**).

52- صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار. (**2197/4** برقم: **2865**).

فيعتبر حكم الحيلة والمكر والخديعة والكيد بمقصود كل منها. لذلك انقسمت الحيل بوجه عام إلى قسمين:

القسم الأول: الحيل المشروعة: سواء كانت قربات وهي من أفضل الأعمال، أو مباحات لا تثريب على فاعلها أو تاركها، وإنما الترجيح بين فعلها وتركها بحسب المصلحة.

القسم الثاني: الحيل الممنوعة: وهي المكر السيئ والمخادعة لله تعالى ولرسوله ﷺ ولدينه، تبطل المأمور، وتبيح المحظور، بنوع مخادعة لصاحب الأمر والنهي، فتتتبع ما تشابه من الأصول وما لفق من الأحكام لتحصيل مطلوبها الذي هو في الحقيقة إبطال الشرائع وخلع ربقة التكليف، فعوض أن يسلك أصحابها سبيل أهل المعاصي المقرين بكون أعمالهم معاص -إذ أصحاب الحيل يلتقون معهم على نفس النتائج- سلكوا دروبا ملتوية وطرقا من المكر والخداع منسوبة إلى الشريعة المعصومة المنزهة عن اللهو والعبث.

والغريب أنهم وهم متلبسون بالتحايل والكيد لإبطال الشرائع وقلبها ظهرا لبطن، كأنهم تغافلوا عن أنهم يعاملون بهذا المكر والكيد علام الغيوب الذي يعلم السر وأخفى، والمتأمل في تصرفاتهم يجزم بأنهم كأنهم يكيدون صبيا لا يعرف وجه مصالحه فيخدعونه ويحتلون عليه لأخذ ما بيده، لذلك يبعد كل البعد أن تكون هذه الشناعات من قبيل الأخطاء العلمية، فهم في هذا مشابهون لليهود فهم سلفهم وقدوتهم، ففي الحديث: "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها"[53]، وقد أجمل أيوب السختياني حقيقة منهاجهم القائم على خديعة من لا يخدع فقال: (يخادعون الله كما يخادعون الصبيان)[54].

قال ابن القيم في المقابلة بين نوعي الحيل: (لا إشكال أنه يجوز للإنسان أن يظهر قولا أو فعلا مقصوده به مقصود صالح، وإن كان ظاهره خلاف ما قصد به إذا كانت فيه

53- لفظ البخاري في الصحيح: كتاب الأنبياء. باب ما ذكر عن بني إسرائيل. (3 / 1275 3273): "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها ". فليس فيها ولا في رواية مسلم: "وأكلوا أثمانها" وإنما هي في صحيح ابن حبان: كتاب البيوع. باب البيع المنهي عنه. (11 / 311 برقم: 4937).

54- إعلام الموقعين: (4/229-231؛ باختصار).

مصلحة دينية، مثل دفع الظلم عن نفسه أو غيره أو إبطال حيلة محرمة. وإنما المحرم أن يقصد بالعقود الشرعية غير ما شرعها الله تعالى ورسوله له، فيصير مخادعا لله تعالى ورسوله، كائدا لدينه ماكرا بشرعه، فإن مقصوده حصول الشيء الذي حرمه الله تعالى ورسوله بتلك الحيلة، وإسقاط الذي أوجبه بتلك الحيلة. وهذا ضد الذي قبله فإن ذلك مقصوده التوصل إلى إظهار دين الله تعالى ودفع معصيته وإبطال الظلم وإزالة المنكر. فهذا لون، وذلك لون آخر)[55].

يقول السرخسي: (فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام، أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل حسن، وإنما يكره ذلك أن يحتال في حق الرجل حتى يبطله، أو في باطل حتى يموهه، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فمكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولا فلا بأس به، ففيه معنى التعاون على البر والتقوى)[56].

المسألة الثامنة: الفقهاء العالمون بالتأويل ينتبهون إلى ما يراد بفتواهم من الشر، وإن كانت حقا.

والفقيه إذا لم يلتفت إلى ما يراد من فتياه، بحيث لا يلحظ القرائن والأمارات، ويكتفي بالاقتضاء الأصلي في إصدار الفتوى، غافلا عن الاقتضاءات التبعية، قد يعين بفتياه على التمكين للباطل وخذلان الحق، ومراغمة الله تعالى ورسوله ﷺ باسم السنة والاتباع، وقد رأينا في العصور المتأخرة من هذا الضرب الشيء الكثير، بحيث يكون العالم ردءا للمجرمين وعونا للمفسدين، وهو في كل ذلك ربما رأى نفسه مجددا ومصلحا، متصلبا على الحق كتصلب أرباب العزائم.

قال ابن القيم: (لا يعين المفتي على التحليل ولا على المكر، وهذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل، فيغر الناس، ويكذب على الله ورسوله، ويغير دينه، ويحرم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجبه الله. يحرم عليه إذا جاءته مسألة فيها تحيل على إسقاط واجب، أو

55- إغاثة اللهفان: (**1/400-403**؛ باختصار).

56- المبسوط: ت: خليل محي الدين الميس. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1421**هـ **2000**م، (**30/373**).

تحليل محرم، أو مكر أو خداع، أن يعين المستفتي فيها، ويرشده إلى مطلوبه، أو يفتيه بالظاهر الذي يتوصل به إلى مقصوده، بل ينبغي له أن يكون بصيرا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، ولا ينبغي له أن يحسن الظن بهم، بل يكون حذرا فطنا فقيها بأحوال الناس وأمورهم، يوازره فقهه في الشرع وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ)[57].

فينبغي النظر إلى مقاصد المكلفين ولحظ الأمارات والقرائن، ولا يجوز الاكتفاء بظواهرهم ما أمكن ذلك، لأن كثيرا من المبطلين عندهم من ذرابة اللسان وحسن البيان ما يحسنون به إخراج باطلهم في قوالب جميلة فيخدعون بها الناس، وإخراج الحق الذي عند غيرهم في قوالب مستهجنة ونعوت قبيحة تنفيرا منه.

ومعظم الباطل من البدع والأهواء إنما راج بسبب حسن تنميقه ووشيه المرقوم. ومعظم الحق الذي باد أو كاد، إنما صار إلى ذلك بسبب سوء التعبير عنه وتهجينه، فتوضع الأسماء الجميلة للحقائق الفاسدة، كما توضع الأسماء القبيحة للحقائق الصحيحة، فيقع الخلط والاضطراب لكثير من الناس.

وهل نفيت أسماء الرب سبحانه وصفاته إلا بدعوى التنزيه وترك التشبيه والتمثيل؟

وهل انتشر الشرك إلا بدعوى تعظيم الأولياء؟

وهل تركت السنة إلا بدعوى تعظيم الأئمة المتبوعين وتوقيرهم والتحذير من تخطئتهم لأن ذلك تنقص بهم.

وهل قمعت دعوات الرجوع إلى أحكام الشريعة إلا بدعوى محاربة الأصولية والتطرف؟.

وما أحسن قول القائل:

تقول: هذا جناء النحل، تمدحـــه ... وإن تشأ قلت: ذا قيء الزنانير

مدحا وذما وما جاوزت وصفهما ... والحق قد يعتريه سوء تعبيـــر

ومن أمثلة منع المتحايلين من تحقيق أغراضهم، إلزام من أكل في نهار رمضان ثم جامع، بالكفارة، فهو أفسد الصيام أولا بالأكل، لأنه لا كفارة بإفساده بالأكل، وإنما الكفارة

57- إعلام الموقعين: (**4/229-231**؛ باختصار).

في إفساده بالجماع كما صح في السنة[58]، والغرض من إلزامه رغم ذلك بالكفارة هو سد الذريعة إلى إسقاط الكفارة، (لأنه لو لم تجب الكفارة على مثل هذا، لصار ذريعة إلى أن لا يكفر أحد، فإنه لا يشاء أحد أن يجامع في رمضان إلا أمكنه أن يأكل ثم يجامع، بل ذلك أعون له على مقصوده، فيكون قبل الغداء عليه كفارة، وإذا تغدى هو وامرأته ثم جامعها فلا كفارة عليه. وهذا شنيع في الشريعة لا ترد بمثله)[59].

الفرع الثاني: أصل مراعاة الخلاف.

المسألة الأولى: تحرير معنى مراعاة الخلاف.

لكي نجمع بين مراعاة الخلاف قبل الوقوع وبعده، فإن أحسن ما نعرفه به هو الآتي: الاعتداد بالرأي المرجوح لمسوغ[60].

فإن الاعتداد يعني عدم إهمال الرأي المرجوح مطلقا، وذلك لوجود المسوغ وهو الورع والاحتياط قبل الوقوع، والعدل والرحمة والواقعية بعد الوقوع.

وبناء على هذا التعريف أقول وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

فساد القول من حيث الجملة لا يستلزم اطراحه مطلقا، ودليل ذلك حديث اختصام عبد بن زمعة مع سعد بن أبي وقاص وحكم النبي ﷺ لعبد بن زمعة مع أمر سودة بالاحتجاب عنه.

فالحكم من حيث الجملة، كان لعبد بن زمعة، وهذا واضح لأن "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[61] بنص الحديث، فهو أخو عبد بن زمعة وسودة، وعليه يكون قول سعد غير معتبر، ولكن ليس متروكا بإطلاق، فيعمل به احتياطا لذلك أمرها بالاحتجاب منه، فأجرى رأي سعد هنا، ولم يجره في إلحاق الطفل بصاحب الفراش، ولولا قاعدة مراعاة

---

[58]- سبق تخريج الحديث المتعلق بهذه السنة: (ص: **302**).

59- مجموع الفتاوى: (**25 / 261-262**).

60- وقد اختار الدكتور وليد الحسين تعريف يحي سعيدي وهو قوله: (الاعتداد بالرأي المعارض لمسوغ) اعتبار المآلات وأثرها الفقهي: (**388/1**)؛ وهو تعريف جيد استوعب حالتي الوقوع القبلي والبعدي ولكن كان الأولى استعمال مصطلح "المرجوح" بدل مصطلح "المعارض" لأن الرأي المعارض قد يكون راجحا. والله تعالى أعلم.

61- سبق تخريجه: (ص: **53**).

الخلاف لجرت الأصول بإطلاق، ولكان يدخل عليها بحكم أن الولد للفراش فهو أخوها، ولكن مراعاة للرأي الضعيف لما معه من القرائن التي حتمت الاحتياط منع من الدخول عليها.

ويمكن أن تشبهها مسألة الخروج من الخلاف والأخذ بالأحوط.

فالإحجام عند قوة الخلاف وعدم الجزم بالصواب وبنسبة الحكم لله تعالى، وأمره ﷺ بإنزال القوم على حكم الأمير لا على حكم الله تعالى، لأنه لا يدري هل أصاب حكم الله تعالى أم لم يصبه[62]، كل هذا كأنه متفرع عن هذا الأصل، بل ما ذهب إليه البخاري من عدم الجزم ببعض الأحكام في تراجمه لقوة الخلاف داخل في هذا الأصل، وهو دليل على التأني والتؤدة وترك مساحات فارغة تسهل حركة الإقبال والإدبار فيها، فلا نغلق على أنفسنا بتبني بعض الرأي على جهة القطع بحيث نرد القول الآخر على وجه القطع. وهو دليل على احترام الرأي المخالف ما دام له متمسك من الدليل، لأنه قد يكون صوابا وإن كان احتمال ذلك ضئيلا.

وقد كان من هدي أئمة السلف عدم الجزم بالصواب في مسائل الاجتهاد، قال مالك: (ولم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يقتدى بهم ومعوّل الإسلام عليهم أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول: أنا أكره كذا، وأرى كذا، وأما: حلال وحرام، فهذا الافتراء على الله، أما سمعت قول الله تعالى: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ} [يونس : **59**] الآية، لأن الحلال ما حلله الله ورسوله، والحرام ما حرماه)[63].

وقد صلّى ابن مسعود رضي الله عنه خلف عثمان رضي الله عنه بمنى دون تقصير، أي: إتماما. فقيل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعا؟ قال: (الخلاف شر)[64].

قال هذا بعدما صلّى خلف عثمان معتقدا أن قصر الصلاة هو السنة، وهذا يدل على دقة فقهه ومراعاته لميزان المصالح والمفاسد، فقد رأى أن مصلحة ائتلاف الجماعة أرجح

62- سبق تخريجه: (ص: **811**).

63- الموافقات: الشاطبي. (**4** / **287**).

64- سبق تخريجه: (ص: **325**).

من شق عصا الأمة بمخالفة أميرها في مسألة كان له فيها تأويل قريب، فقد قيل: إنه لما تزوج هناك نوى الإقامة، لذلك لم يقصر، وقيل غير ذلك[65].

قال ابن أبي العز[66] مبينًا اعتقاد أهل السنة والجماعة في هذه المسألة الخطيرة: (وقد دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمّة أن ولي الأمر وإمام الصلاة والحاكم وأمير الحرب وعامل الصدقة، يطاع في مواضع الاجتهاد، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد، بل عليهم طاعته في ذلك وترك رأيهم لرأيه، فإن مصلحة الجماعة والائتلاف، ومفسدة الفرقة والاختلاف، أعظم من أمر المسائل الجزئية، ولهذا لم يجز للحكام أن ينقض بعضهم حكم بعض، والصواب المقطوع به صحة صلاة بعض هؤلاء خلف بعض)[67].

وقال ابن تيمية: (الإمام والرّعية يتعاونون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، بمنزلة أمير الجيش والقافلة والصلاة والحج، والدين قد عرف بالرّسول، فلم يبق عند الإمام دين ينفرد به، ولكن لا بد من الاجتهاد في الجزيئات، فإن كان الحق فيها بيّنا أمر به، وإن كان متبينا للإمام دونهم، بيّنه لهم، وكان عليهم أن يطيعوه، وإن كان مشتبها عليهم اشتوروا فيه حتى يتبين لهم، وإن تبيّن لأحد من الرّعية دون الإمام بينه له، وإن اختلف الاجتهاد، فالإمام هو المتبع في اجتهاده، إذ لابد من الترجيح، والعكس ممتنع)[68].

65- اظ: عون المعبود: الآبادي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1415**هـ، (**307/5**).

66- علي بن علي بن محمد بن أبي العز، الحنفي الدمشقي (**731** - **792** هـ = **1331** - **1390** م): فقيه كان قاضي القضاة بدمشق، ثم بالديار المصرية، ثم بدمشق. وامتحن بسبب اعتراضه على قصيدة لابن أيبك الدمشقي. قال ابن العماد: (ثم بدت منه هفوة فاعتقل بسببها) وهذه الهفوة التي ذكرها ابن العماد هي انتقاده قصيدة ابن أيبك على ما جاء فيها من الشرك. له كتب، منها شرح العقيدة الطحاوية وغيرها. اظ: الأعلام: الزركلي. (**4** / **313**)؛ شذرات الذهب: ابن العماد. (**6** / **325**).

67- شرح العقيدة الطحاوية: (ص: **424**).

68- منهاج السنة: (**273/8**).

والأصل في هذا الحكم الشريف قوله ﷺ: "يصلّون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطؤوا فلكم وعليهم"[69] فهو نص صحيح صريح في أن الإمام إذا أخطأ فخطؤه عليه، لا على المأموم.

قال ابن أبي العز: (المجتهد غايته أنه أخطأ بترك واجب اعتقد أنه ليس واجبا، أو فعل محظورا اعتقد أنه ليس محظورا، ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يخالف هذا الحديث الصريح الصحيح بعد أن يبلغه، وهو حجة على من يطلق من الحنفية والشافعية والحنبلية أن الإمام إذا ترك ما يعتقد المأموم وجوبه لم يصح اقتداؤه به، فإن الاجتماع والائتلاف مما يجب رعايته، وترك الخلاف المفضي إلى الفساد)[70].

وقال ابن عبد الهادي: (من المعلوم بالتواتر أن سلف الأمة ما زال بعضهم يصلي خلف بعض... ومن المأثور أن الرشيد احتجم فاستفتى مالكاً فأفتاه أنه لا وضوء عليه، فصلى خلفه أبو يوسف، ومذهب أبي حنيفة وأحمد أن خروج النجاسات من غير السبيلين ينقض الوضوء، ومذهب مالك والشافعي أنه لا ينقض، فقيل لأبي يوسف: أتصلي خلفه؟ فقال: سبحان الله أمير المؤمنين. وإن ترك الصلاة خلف الأئمة لمثل ذلك من شعائر البدع كالرافضة والمعتزلة، ولهذا سئل الإمام أحمد عن هذا فأفتى بوجوب الوضوء، فقال له السائل: فإن كان الإمام لا يتوضأ من ذلك، أأصلي خلفه؟ فقال: سبحان الله؛ ألا تصلي خلف سعيد بن المسيب، ومالك بن أنس)[71].

وقال ابن تيمية أيضا:(يستحب للرّجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبات، لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا، كما ترك النبي ﷺ تغيير بناء البيت لما في إبقائه من تأليف القلوب، وكما أنكر ابن مسعود على عثمان إتمام الصلاة في السفر، ثم صلى خلفه متمّا، وقال: الخلاف شر)[72].

69- رواه البخاري في الصحيح: كتاب الجماعة والإمامة. باب إذا لم يتم الإمام وأتم من خلفه. (**1** / **246**، برقم: **662**). من حديث أبي هريرة ﷺ.

70- شرح العقيدة الطحاوية: (ص: **424**).

71- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي. ت: أيمن صالح شعبان. دار الكتب العلمية، **1998**م، بيروت، (**3** / **436-437**).

72- مجموع الفتاوى: (**407/22**).

المسألة الثانية: أصل مراعاة الخلاف على ضربين:

فأصل مراعاة الخلاف على ضربين:

الضرب الأول: مراعاة الخلاف قبل وقوعه بالخروج منه احتياطا للدين ما دام ذلك ممكنا.

وهذه الحالة يعمل فيها بالأحوط إذا كان الخلاف قويا.

قال العز بن عبد السلام: (الاحتياط ضربان: أحدهما ما يندب إليه، ويعبر عنه بالورع...، كالخروج من خلاف العلماء عند تقارب المأخذ)[73].

فتقارب المأخذ هو الذي أورث استحباب الفعل خروجا من الخلاف، من غير أن يجب ذلك، وهذا حكم الشريعة الحكيمة في المشكوك فيه، لم توجب فعله ولم تستحب تركه، بل ندبت إلى فعله احتياطا. أي: أنها لم توجب لمجرد الشك، ولم تحرم الاحتياط في الفعل ولو استحبابا. فكل ما تقارب مأخذه من المشكوك في وجوبه، يجري على هذا السنن[74].

قال ابن القيم: (الاحتياط إنما يشرع إذا لم تتبين السنة، فإذا تبينت فالاحتياط هو اتباعها وترك ما خالفها، فإن كان تركها لأجل الاختلاف احتياطا، فترك ما خالفها واتباعها أحوط وأحوط. فالاحتياط نوعان: احتياط للخروج من خلاف العلماء. واحتياط للخروج من خلاف السنة. ولا يخفى رجحان أحدهما على الآخر... وإذا تعذر الاحتياط بالخروج من الخلاف، تعين الاحتياط بالخروج من خلاف السنة)[75].

وقال ابن تيمية: (الاختلاف إنما يورث شبهة إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ، فأما إذا تبينا أن النبي ﷺ أرخص في شيء، وقد كره أن نتنزه عما ترخص فيه، فإن تنزهنا عنه عصينا رسول الله ﷺ، والله ورسوله أحق أن نرضيه، وليس لنا أن نغضب رسول الله ﷺ لشبهة وقعت

73- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (2 / 14).

74- اظ: القواعد النورانية: ابن تيمية. (1 / 93).

75- زاد المعاد: (2 / 212-213).

لبعض العلماء كما كان عام الحديبية، ولو فتحنا هذا الباب لكنا نكره لمن أرسل هديا أن يستبيح ما يستبيحه الحلال؛ لخلاف ابن عباس، ولكنا نستحب للجنب إذا صام أن يغتسل؛ لخلاف أبي هريرة، ولكنا نكره تطيب المحرم قبل الطواف؛ لخلاف عمر وابنه ومالك، ولكنا نكره أن يلبي إلى أن يرمي الجمرة بعد التعريف لخلاف مالك وغيره، ومثل هذا واسع لا ينضبط)[76].

وقال الشاطبي فيمن شأنه في الفتيا الميل إلى الترخص: (وأكثر من هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم، يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهذا قلب للمعنى المقصود في الشريعة)[77].

قال ابن عبد البر: (إن الاختلاف لا يوجب حكما، إنما يوجبه الإجماع، أو الدليل من الكتاب والسنة، وبذلك أمرنا عند التنازع)[78].

الضرب الثاني: مراعاته بعد وقوعه إذا كان الخلاف قويا غير مفوت لسنة أو أصل شرعي معتبر، وذلك أن الأصل في المخالفات البطلان فلا تترتب عليها آثارها، فالتلبس بما نهى عنه الشرع باطل من حيث الجملة لقوله ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[79]، أي باطل، ولكن لو طردنا أصل عدم جريان الآثار لترتب على المخالف من العقوبات والتنكيلات فوق ما حددته الشريعة المعصومة، فبطلانه من حيث الجملة، لا يلزم منه اطراح آثاره مطلقا ما دام ذلك ممكنا وسائغا، فليجعل له بعض المخرج لتلافي آثار الانحراف الأول، (فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة، كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد، فإن النبي

76- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**1/16-17**).

77- الموافقات: الشاطبي. (**4/259**).

78- الاستذكار: (**1 / 424**).

79- سبق تخريجه: (ص: **58**).

ﷺ أمر بتركه حتى يتم بوله، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر وبأنه ينجس موضعين، وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد)[80].

فكأن مراعاة الخلاف علاج يعتمد الواقعية والرحمة والعدل، مع من تلبس بالمحظور، فلا يزيد في عقوبته على المقدار الشرعي. فهو من هذه الجهة من جنس السياسة الشرعية التي تراعي درء المفاسد وجلب المصالح بحسب الإمكان.

ولعل مسألة استلحاق الزاني ولد من زنى بها إذا لم تكن فراشا وزوجة ما يصلح أن يكون مثالا على ذلك، فإن جمعا من السلف على جواز ذلك منهم ابن سيرين[81] والنخعي والحسن وإسحاق بن راهوية وهو اختيار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. فإن الزنا جريمة متناهية في القبح والبشاعة، وإذا تلبس بها العبد وفجر بمن ليست فراشا ولا زوجة، واستلحق من ولدته فإنه يلحقه، فكأن في هذا تفاديا لآثار هذا الانحراف الكبير ومحاولة تقليل المساوئ المترتبة عليه، والتي من جملتها تشرد ولد الزنا ثم صيرورته معول هدم في المجتمع. والواقع شاهد على ذلك، ثم إن قوله ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[82]، لا يتناول العاهر إذا لم تكن المرأة فراشا[83].

قال الشاطبي: (الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها، مثاله: استحقاق المرأة المهر وكذا الميراث مثلا عند مالك، فيما إذا تزوجت بغير ولي. فمالك -مع كونه يقول بفساد

80- الموافقات: (**202/4**؛ وما بعدها).

81- محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر بن أبي عمرة البصري مولى أنس. قال ابن سعد: ثقة مأمون عال رفيع فقيه إمام كثير العلم والورع. وقال مورق العجلي: ما رأيت أفقه في ورعه ولا أورع في فقهه منه. وقال ابن حبان: ثقة فاضل حافظ متقن يعبر الرؤيا رأى ثلاثين من الصحابة ولد لسنتين بقيتا من خلافة عثمان ومات في شوال سنة عشر ومائة بعد الحسن بمائة يوم. اظ: طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **38 - 39** رقم: **72**).

82- سبق تخريجه: (ص: **53**).

83- وانظر تفصيل المسألة في: مجموع الفتاوى: (**32/112-113**)؛ و: زاد المعاد: (**425/5**)؛ و: المغني: (**123/9**).

النكاح بدون ولي- يراعي في ذلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع، فيقول إن المكلف واقع دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا، إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي عن ذلك القول)[84].

وقد أسس مالك هذا الرأي على النظر في مآل التصرف، فالفعل قبل الوقوع ممنوع، ولكن إذا وقع صار له حكم مخالف للأول باعتبار النظر في المآل، لأننا لو التزمنا نتائج التصرف القاضية بالبطلان، لترتب على ذلك مفاسد كثيرة، تربو على مفسدة المنهي عنه، وتفاديا لهذه النتيجة تتفرع بعض الأحكام على الرأي المرجوح من باب مراعاة الخلاف[85].

فالنكاح بلا ولي باطل لأنه منهي عنه، ولكنه صحيح من جهة ترتيب بعض الآثار عليه، كالميراث وحرمة المصاهرة ولحوق النسب، وتصحيح ما يمكن تصحيحه من الآثار هو أيضا بالقياس على الجاهل، والمقرر (أن العامل بالجهل مخطئا في عمله له نظران: نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي الإبطال. ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة، لأنه داخل مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه وجهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام، لأنه مسلم لم يعاند الشرع، بل اتبع شهوته غافلا عمّا عليه في ذلك... إلى أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح)[86].

وبتدقيق النظر، يظهر بعض الشبه بين قاعدة مراعاة الخلاف وقاعدة اقتضاء النهي لبطلان المنهي عنه أو عدم بطلانه، والتفصيل في قضية انفكاك الجهة وعدم انفكاكها له دور في بعض الشبه بينهما، فإن الذين لم يقولوا بالبطلان احتجوا بانفكاك الجهة: جهة أصل العمل التي يثاب عليها كإثابته على الصلاة في الدار المغصوبة، وجهة الغصب وإحداث الصلاة في المغصوب، فعلى الرأي الأول يأثم وتصح صلاته، فلا نزيد في عقوبته بأكثر مما

84- الموافقات: (**202/4** وما بعدها).

85- اظ: م.ن: (**202/4** وما بعدها).

86- م.ن: (**202/4** وما بعدها باختصار).

عاقبه به الشارع، وعلى الرأي الثاني تكون نفس صلاته منهيا عنها فكيف يقبل الله تعالى ما نهى عنه[87].

الفرع الثالث: أصل الاستحسان.

ولما كنا قد أشبعنا القول في الاستحسان في الأصول غير المعصومة، نجتزئ من ذلك كله بما يصلح للاستدلال في هذا الموطن، ويحقق المقصود. فأقول وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق.

إن إدراج الاستحسان ضمن أصل اعتبار المآلات سببه أنه (وسيلة الشريعة التي تتوسل بها إلى قطع المضار التي تنتج من إغراق الفقيه في القياس)[88]، وهذا يعني أن الاسترسال مع القياس أو الأصل الكلي يوقع في الحرج، فاقتضى هذا القول بالاستحسان تحقيقا لمقصود الشارع {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج : **78**]، فالعمل بالقياس (يتعارض مع أهداف التشريع الإسلامي –الذي يدور الاجتهاد في نطاقه –، كما يتعارض مع مقرراته المستخلصة من كثير جدا من النصوص والتشريعات الثابتة)[89].

قال ابن رشد: (الاستحسان –الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس – أن يكون طرحا لقياس، يؤدي إلى غلو في الحكم، ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به هذا الموضع)[90].

لذلك لم يكن ترك الأصل الكلي، كالقياس والقاعدة العامة، لمجرد التخفيف، بل لا بد أن يكون ذلك نزولا تحت حكم المقاصد الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار، فإن لم يكن كذلك، لم يكن عن مسلك البراهمة ببعيد.

87- وقد سبق دراسة هذه المسألة وانظر: تفصيل هذه المسألة: إرشاد الفحول: الشوكاني. (**1/193-196**)؛ و: روضة الناظر: ابن قدامة. (**1/217-219**).

88- الضرر في الفقه الإسلامي: د. أحمد موافي. (**1/480**).

89- مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري: د. محمد بلتاجي حسن. نقلا عن الضرر في الفقه الإسلامي: (**1/480**).

90- الاعتصام: (ص: **382**).

وتعلق أصل النظر في المآلات بأصل الاستحسان يكفي فيه إدراك أمثلته التي ترجع إلى الترخيصات، (فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك، لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه...فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها)[91].

فالاستحسان حسب كلام الشاطبي واجتهاده وتحليله، هو ترك مقتضى الأدلة الشرعية نظرا إلى مآلات العمل بها، فلما رأى المجتهد أن العمل بهذا الدليل الشرعي يفوت مصلحة تربو على مصلحة العمل بالنص، أو تحدث مفسدة كذلك، عدل عن مقتضى الدليل نظرا إلى هذا المآل، والنظر في المآل يستفاد أحيانا من نص عام، أو قاعدة شرعية، أو قياس جلي، أو ضرورة، أو حاجة مشهود لها بالاعتبار، أو إجماع.

فهو الذي يمنع من الاسترسال في الأخذ ببعض الأدلة فيحد من صولتها، ويكف من اندفاعها تحقيقا للمصلحة وتعطيلا للمفسدة، فإن للأدلة صولة وقوة، ومع ذلك فما يصلح منها في موطن قد لا يصلح في غيره، وما يصلح منها في وقت قد لا يصلح في غيره من الأوقات، وما يصلح منها في حالة قد لا يصلح في غيرها من الحالات. والاستحسان هو الذي يبين المواطن والأوقات والحالات الصالحة لتنزيل الأحكام، فكأنه علامة بالإذن أو المنع من مباشرة العمل بالدليل.

الفرع الرابع: أصل رفع الحرج.

اعتبر الشارع الحرج المتوقع سببا في الترخيص للمكلف، فحتى لا ينقطع، يسر عليه وسهل لتحقيق غاية إدامة التكليف بلا انقطاع، فهذا من النظر في المآل واعتباره.

91- الموافقات: الشاطبي. (**4 / 205 –209**؛ باختصار).

فإذا كان الفعل يؤول إلى مشقة وحرج، أو ضرر بالمكلف في نفسه أو عضو من أعضائه، فإنه يخفف الحكم تيسيرا ورفعا للمشقة ودفعا للضرر بأن يستثنى الفعل من القاعدة الكلية، فالتيسير منوط بالمشقة، فمتى وجدت أنيط بها حكم التخفيف والتيسير، قال القرافي: (كل مأمور يشق على العباد فعله سقط الأمر به، وكل منهي شق عليهم اجتنابه سقط النهي عنه)[92]، فالمشقة سبب في التيسير والتسهيل في بعض الأحكام، ومن مقاصد الشريعة دفع المشاق.

فالمشقة المنفية عن التكليف هي المشقة الخارجة عن المعتاد دون التي تجري على سنن المعتاد، بحيث تقع تحت قهر المكلف، بحيث يصير الانكفاف عن العمل لأجلها تكاسلا مذموما، سواء كانت في أمر الدين أو الدنيا. فهما إذا مشقتان: مشقة خارجة عن المعتاد، وهي المنفية عن الشرع. ومشقة غير خارجة عن المعتاد، وهي موجودة في التكليف الشرعي والفطري.

قال الشاطبي: (الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة والتي تعد مشقة، وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة، وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته؛ ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات. فكذلك التكاليف، فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة)[93].

أما كون أصل رفع الحرج ودفع الضرر من أصول النظر في المآلات، فلأن الشريعة الحكيمة نفت الحرج عن أحكامها مطلقا، كما قال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج : **78**] وكلمة (حرج) وردت نكرة في سياق النفي، وسبقت بـ(من) التي هي صلة وتوكيد، وهذا يوغلها في العموم، بمعنى أن أي حرج مهما كان فهو مدفوع، وليس من

92- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. ت: محمد حجي. دار الغرب، بيروت، **1994**م، (**196/1**).

93- الموافقات: (**2 / 123**).

الشريعة السمحة، ويعجبني في هذا الموطن اختلاف الناس في مسألة التيمم هل يكون بالتراب فقط أم بالتراب والرمل والحجر؟، فمن ذهب إلى اشتراط التراب استدل بحديث: "وجعلت تربتها لنا طهورا"[94] قال: فهذا يقيد لفظ الأرض في قوله: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا"[95].

وأجاب أصحاب المذهب الآخر، بأن الآية تدل على عموم النفي في كل أنواع الحرج، وهو الذي يتناغم مع كون (من) لابتداء الغاية في الآية الكريمة {فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} [المائدة : **6**]، لأن المشاهد في كثير من البلاد أنه لا يوجد فيها تراب، بل فيها رمال أو جبال، فتكليفهم بالتيمم بالتراب دون غيره من الصعيد، لا يخفى ما فيه من حرج ومشقة[96].

ثم إن تخصيص التراب بالطهورية في مقام الامتنان لا مفهوم له، ثم لو اعتبر لكان مفهوم لقب وهو غير معتبر.

ومثله ما ذكر ابن القيم من طواف الحائض بالبيت، فإن النبي ﷺ منع الحائض من الطواف بالبيت حتى تطهر، وقال: "افعلي كما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري"[97]، فظن من ظن أن هذا الحكم عام في جميع الأحوال والأزمان، ولم يفرق بين

94- أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب المساجد ومواضع الصلاة. (**1 / 371**، برقم:**522**) من حديث حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "فضلنا على الناس بثلاث: جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء، وذكر خصلة أخرى". وفي رواية النسائي في السنن الكبرى: كتاب فضائل القرآن. الآيتان من آخر سورة البقرة. (**5 / 15**، برقم: **8022**) ذكر الخصلة الثالثة: "وأوتيت هؤلاء الآيات آخر سورة البقرة من كنز تحت العرش لم يعط أحد منه قبلي ولا يعطى منه أحد بعدي".

95- رواه البخاري في الصحيح. أبواب المساجد. باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا. (**1 / 168**، برقم: **427**). من حديث جابر بن عبد الله ﷺ، ولفظه: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة".

96- اظ: أضواء البيان: (**36/2، 38**).

97- رواه البخاري: كتاب الحيض. باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، وإذا سعى على غير وضوء بين الصفا والمروة. (**2 / 594**، برقم: **1567**). من حديث عائشة.

حال القدرة والعجز، ولا بين زمن إمكان الاحتباس لها حتى تطهر وتطوف، وبين الزمن الذي لا يمكن فيه ذلك، وتمسك بظاهر النص، ورأى منافاة الحيض للطواف كمنافاته للصلاة والصيام، إذ نهي الحائض عن الجميع سواء، ونازعهم في ذلك فريقان:

أحدهما: صحح الطواف مع الحيض، ولم يجعلوا الحيض مانعا من صحته، بل جعلوا الطهارة واجبة تجبر بالدم، ويصح الطواف بدونها. فقد جعلوا ارتباط الطهارة بالطواف كارتباط واجبات الحج به، يصح فعله مع الإخلال بها ويجبرها بالدم.

والفريق الثاني: جعلوا وجوب الطهارة للطواف واشتراطها بمنزلة وجوب السترة واشتراطها، بل بمنزلة سائر شروط الصلاة وواجباتها التي تجب وتشترط مع القدرة وتسقط مع العجز.

قالوا: وقد كان في زمن النبي ﷺ وخلفائه الراشدين تحتبس أمراء الحج للحيّض حتى يطهرن ويطفن، ولهذا قال النبي ﷺ في شأن صفية وقد حاضت: "أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. قال: "فلتنفر إذًا"[98]. وحينئذ كانت الطهارة مقدورة لها يمكنها الطواف بها، فأما في هذه الأزمان التي يتعذر إقامة الركب لأجل الحيّض، فلا يخلو الأمر من ثمانية وجوه.

ثم ذكر ابن القيم هذه الوجوه إلى أن انتهى إلى الثامن، فقال: (أن يقال: بل تفعل ما تقدر عليه من مناسك الحج، ويسقط عنها ما تعجز عنه من الشروط والواجبات). ثم فنّد الأوجه السبعة ورجح الثامن، وقال: (وليس في هذا ما يخالف قواعد الشريعة، بل يوافقها كما تقدم، إذ غايته سقوط الواجب أو الشرط بالعجز عنه، ولا واجب في الشريعة مع عجز ولا حرام مع ضرورة)[99].

ومثاله أيضا بيع المغيبات في الأرض، كالبصل والثوم، فإن من العلماء من منع من بيعه وهو كذلك، تمسكا بالأصل من كونه بيع مجهول، ففيه غرر وجهالة، ولتفادي ذلك، يلزم قلعه فلا يباع بغير هذه السبيل. ولكن ذهب فريق من الفقهاء إلى غير هذا المذهب ونصوا على أنه يباع وهو مغيب في الأرض كما جرت به عادة من هم أعلم به من الفقهاء، وهم أصحاب الحقول، فإن خبرتهم هي الحكَم في هذا الشأن، لأنه ليس شرعيا يحتاج إلى

98- رواه البخاري: كتاب المغازي. باب حجة الوداع. (**1598/4** برقم: **4140**) ومسلم. كتاب الحج. باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض. (**964/2** برقم: **1211**)، من حديث عائشة.

99- إعلام الموقعين: (**14/3**؛ وما بعدها).

دليل الحل والحرمة، بل هو أمر واقعي يحتاج إثبات وقوعه إلى الخبرة والمشاهدة، لا إلى أدلة الشريعة.

وتتأيد وجاهة هذا المذهب بما فيه من التيسير ورفع الحرج الذي هو سمت هذه الشريعة وهديها. لأن القول بأنه لا يباع حتى يقلع يستلزم فساده جميعا إن قلع جميعا في وقت واحد، أو يستلزم المشقة والحرج إن قيل يقلع مقدار ما يراد بيعه في كل مرة، أو يستلزم تركه في الأرض حتى يفسد. وكل لازم من هذه اللوازم منفي عن الشريعة الحكيمة لا يمكن أن تأتي به. فتبين أن المذهب الأول غير صائب لما فيه من إلحاق المشقة والحرج والضرر الذي ليس من سمت الشريعة السمحة. زيادة على كونه استند إلى أقوال غير العارفين المتخصصين كأصحاب الحقول، وهو منهج لا ترضاه الشريعة وقد نصت على أنه{لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ } [فاطر : **14**][100].

فيلزم الفقهاء الرجوع إلى أصحاب الخبرة في الأمور الحسية، كما يلزم أصحاب الخبرة الرجوع إلى الفقهاء في القضايا الشرعية، لأن حاجة الفقهاء إلى أصحاب الخبرة هي كحاجة أصحاب الخبرة إلى الفقهاء، وإقحام الفقهاء فيما هو من تخصص أهل الخبرة لمجرد كونهم فقهاء، هو الذي يدخل الحرج والضرر على الأمة، تماما كإقحام أهل العلم بالقضايا الحسية فيما هو من اختصاص الفقهاء. فعمل الفقيه هو بيان حل هذا التصرف أو حرمته، لما فيه من المعاني المقتضية للتحليل أو التحريم، أما في الواقع المعين فلا عمل للفقيه، بل هو عمل صاحب الخبرة فهو أدرى بأن هذا التصرف قد تحقق فيه معنى المنع كالغرر والجهالة فيمنع، أم لم يتحقق فيه فيباح.

بل قد أشرنا إلى أن ابتعاد الفقهاء عن واقع المحسوسات والتجريبيات لم ينحسر في ذلك، بل وصل إلى ابتعادهم عما هو من صميم تخصصهم وهو المسائل السلطانية والقضايا السياسية، والعلاقات الدولية، ومناطات المعاهدات والاتفاقيات، وسبل التغيير والإصلاح ونحوها؛ فإن طوائف منهم هم كالأميين في هذه القضايا الشرعية.

ولا يخفى أن الحجر عليهم فيما يعلم بالتجربة والمشاهدة كان لمناط واضح وهو جهلهم به، وهذا المناط نفسه متحقق فيما أشرنا إليه من المسائل، وهو جهلهم بها فيمنعون

100- اظ: م.س: (**4** /**4**- **5**).

بناء على ذلك من الفتيا في هذه القضايا، ويكتفى بالرجوع إليهم فيما تخصصوا فيه من القضايا التعبدية أو علوم الآلة كدراسة الأسانيد ونحوها. فإن إقحامهم في الفتيا في القضايا الكبرى يجر من الضرر والحرج والمشقة والويلات أضعاف ما يجره إقحامهم في القضايا الحسية. والأمر كما ترى.

فمن تأمل هذا الحكم السديد والقول الرشيد، تبين له أن مبناه على رفع الحرج الذي هو سمت هذه الشريعة الباهرة الحكيمة .

ويجدر التنبيه في هذا الموطن إلى أنه لا ينبغي أن يجعل هوى الإنسان وتلذذه عذرًا للتخفيف، كما يفعله كثير من الناس، حيث أباحوا كثيرا من المحرمات من غير اعتبار لشروط التخفيف، وسيأتي ذكر ذلك عند دراسة أسباب تغير المناط عن حكمه الأصلي بشيء من التفصيل.

المطلب الثالث: أن اعتبار مآلات الأفعال هو الأصل الوحيد الذي يزيل رجحان المناط عن حكمه الأصلي.

الفرع الأول: حقيقة زوال رجحان المناط عن حالته الطبيعية.

تتغير الفتوى بتغير الأعراف والعوائد، شريطة أن يكون هذا العرف مطردا وغالبا لا نادرا، وأن يكون موجودا حال الواقعة محل الفتوى، وألا يقع التواطؤ على إلغاء اعتباره، وألا يعارض دليلا شرعيا[101].

قال ابن القيم: (الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة .. وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما)[102].

المسألة الأولى: ضابط ما يتغير من الأحكام.

يمكن ضبط ما يتغير من الأحكام في نقطتين:

النقطة الأولى: تغير ما ليس له حد ملزم.

قال الإمام القرافي: (وما ليس فيه معيار شرعي، اعتبرت فيه العادة العامة، هل يكال أو يوزن؟ فإن اختلفت العوائد فعادة البلد، فإن جرت العادة بالوجهين خير فيهما)[103].

101- اظ: المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقاء. دار الفكر، دمشق، ط:**10**، **1387**هـ-**1968**م، (**874-873/2**).

102- إغاثة اللهفان: (**1** / **330-335**؛ باختصار).

103- الفروق مع هوامشه: القرافي. (**431/3**).

وقال ابن القيم: (فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، لحمل الثمن في المبيع عند الإطلاق على السكة والنقد المتجدد دون ما قبله. كذلك إذا كان الشيء عيبا في العادة رد به المبيع، فإن تغيرت العادة بحيث لم يعد عيبا لم يرد به المبيع. قالوا: وبهذا تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد. وهذا مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، وإن وقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا؟)[104].

وقال القرافي: (على هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين. وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنايات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية. وقد تصير الكناية صريحا مستغنية عن النية)[105].

وأما تفصيلا فقد ذكر ابن القيم مائة مثال عن ذلك، فقال: (وقد أجري العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع منها: نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف، وجواز تناول اليسير مما يسقط من الناس من مأكول وغيره، والشرب من خوابي السيل ومصانعه في الطرق، ودخول الحمام وإن لم يعقد عقد الإجارة مع المحامي لفظا)[106].

فيدخل في هذا النوع إذًا ما تغير بحسب الزمان والمكان.

قال الشاطبي: (منها: ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد

104- إعلام الموقعين: (**3** / **77-78**).

105- الفروق مع هوامشه: (**1** / **322-323**).

106- إعلام الموقعين: (**2** / **412**).

المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح...

ومنها: ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها، كما إذا كانت العادة قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة أو بالعكس، فالحكم أيضا جارٍ على ذلك)[107].

النقطة الثانية: تغير ما حدده الشارع تحديدا مصلحيا.

وأمثلة هذه القاعدة كثيرة جدا، منها إلزام عمر ﷺ الناس لما استعجلوا في الطلاق الذي الأصل فيه أن يكون تطليقة بعد تطليقة، فلا تجمع التطليقات كلها مرة واحدة، فإن ذلك يناقض مقصود الشارع من تشريع الطلاق، وهو أمر كانت لهم فيه أناة فاستعجلوا فيه، فأوقع عليهم الثلاث بلفظ واحد ثلاثا، عقوبة لهم وسدا لذريعة التتابع فيه، فيكون من باب التعزير العارض. ونظيره في السنة منع النبي ﷺ الثلاثة الذين خلفوا عنه عن الاجتماع بنسائهم[108]، أو يكون من باب الظن أن جعل الثلاث واحدة كان مشروعا بشرط، وقد زال هذا الشرط، ونظيره من اجتهاد عمر منعه من متعة الحج فكأن منعه كان لاستدامة عمارة البيت بالمعتمرين، أو يكون لقيام مانع قام في زمنه منع من جعل الثلاث واحدة. كما قام عنده مانع من أخذ الجزية من نصارى بني تغلب.

فإن الممهد في الأصول أن الأحكام تثبت بالشروط وتنتفي بالموانع. وتكون الفرقة بين الزوجين لازمة إما عن طريق الفسخ، أو عن طريق الطلاق عند الإخلال بالواجب، ولا

---

[107]- الموافقات: (**2/284-285** باختصار).

[108]- جاء ذلك في حديث طويل فيه قصة الثلاثة الذين خلفوا، وقد هجرهم نبي الرحمة والصحابة لأجل قعودهم عن الجهاد، وكان من جملة الهجر منعهم من قربان نسائهم، وهذه قطعة منه تنقل محل الشاهد رواها البخاري في الصحيح: كتاب المغازي. باب حديث كعب بن مالك وقول الله عز وجل: {وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا} [التوبة : **118**]. (**4 / 1603** برقم: **4156**)، من حديث كعب بن مالك قال: (حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين إذا رسول رسول الله ﷺ يأتيني فقال: إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تعتزل امرأتك. فقلت: أطلقها أم ماذا أفعل؟ قال: لا، بل اعتزلها ولا تقربها. وأرسل إلى صاحبي مثل ذلك. فقلت لامرأتي: الحقي بأهلك فتكوني عندهم حتى يقضي الله في هذا الأمر. قال كعب: فجاءت امرأة هلال بن أمية رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن هلال بن أمية شيخ ضائع ليس له خادم فهل تكره أن أخدمه؟ قال: "لا، ولكن لا يقربك". قالت: إنه والله ما به حركة إلى شيء. والله ما زال يبكي منذ كان من أمره ما كان إلى يومه هذا).

يضر بعد ذلك تعيين صاحب الحق، لأن الأهم أن التفريق لعدم القيام بالواجب مما يسوغ فيه الاجتهاد وهو المطلوب.

فتارة يقع التفريق لحق المرأة كما في حالة العنة مثلا. وتارة يقع التفريق لحق الزوج كوجود عيب بالمرأة يمنعه من الاستمتاع بها فيفوت عليه حقه في ذلك. وتارة يكون التفريق لحق الله تعالى كما لو تطاوع الزوجان على الإتيان في الدبر، فإن مقصود العقد قد انعدم بذلك. والمقصود هنا هو أن التفريق قد يكون من الشارع، وقد يكون من الإمام، وهو مما يسوغ له الاجتهاد فيه[109].

قال ابن القيم مبينا أنواعا أخرى من الشرع العارض: (شرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة. وعزم على التعزير بتحريق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة، لولا ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية. وعزر بالعقوبات المالية في عدة مواضع .. وعزر بالهجر، ومنع قربان النساء)[110].

والحاصل أن الأحكام الشرعية لا تتغير بمجرد تغير الزمان، وإنما تتغير بتغير المناط الموجود في الواقع، وهذا المناط يتغير لفقد شرط أو وجود مانع، أو يتغير اتباعا للموازنة بين المصالح والمفاسد، فيرجح الأرجح من حسنة المصلحة وسيئة المفسدة. فمن هنا ظهر الارتباط الوثيق بين تحقيق المناط وأصل تغير الفتوى، إذ صار معنى هذا الأصل أن الفتوى تتغير بتغير المناط، ولو صيغت من أول مرة على هذا النحو لما ثارت حولها تلك المناقشات. فاختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد (ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها)[111].

109- إغاثة اللهفان: (**1** / **330-335**؛ باختصار).

110- م.ن: (**1** / **330-335**؛ باختصار).

111- الموافقات: (**286/2**).

قال الزرقا: (وليس تبدل الأحكام إلا بتبدل الوسائل، والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجا، وأنجح في التقويم علاجا)[112].

وربما كانت الأصول الأخرى التي يرتبط بها تحقيق المناط متفرعة عن هذا الأصل.

قال ابن عابدين[113]: (كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان؛ بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأن لو كان في زمنهم، لقال بما قالوا به أخذا من قواعد مذهبه)[114].

وقال في سياق الكلام عن ختم القرآن في التراويح: (إن تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة .. وفيه إشعار بأن هذا مبني على اختلاف الزمان، فقد تتغير الأحكام لاختلاف الزمان في كثير من المسائل على حسب المصالح. ولهذا قال في البحر: فالحاصل أن المصحح في المذهب أن الختم سنة، لكن لا يلزم منه عدم تركه إذا لزم منه تنفير القوم، وتعطيل كثير من المساجد)[115].

ثم ذكر لزوم جريان هذه القاعدة بعموم فقال: (ولا يقال: إنه إذا اختلف الإفتاء لا يعدل عن ظاهر الرواية، لأن ذلك فيما لا يكون مبنيا على اختلاف الزمان ... فإن الاستئجار

112- المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء. (**925/2**).

113- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (**1198 - 1252** هـ = **1784 - 1836** م): فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. مولده ووفاته في دمشق. له (رد المحتار على الدر المختار) يعرف بحاشية ابن عابدين، و(حواش على تفسير البيضاوي) التزم فيها أن لا يذكر شيئا ذكره المفسرون. وغيرها من المؤلفات. اظ: الأعلام: الزركلي. (**6 / 42**).

114- رسائل ابن عابدين: محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين. عالم الكتب، بدون تاريخ ولا عدد الطبعة، (**125/2**).

115- حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، حاشية ابن عابدين: ابن عابدين. دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، **1421**هـ - **2000**م، (**2 / 47**).

على الطاعات كالتعليم ونحوه لم يقل بجوازه الإمام ولا صاحباه، وأفتى به المشايخ للضرورة التي لو كانت في زمان الإمام لقال به، فيكون ذلك مذهبه حكما)[116].

المسألة الثانية: تغير الحكم بتغير المناط.

وتغير الحكم لغير المناط أصل مقطوع به على الجملة، وشواهده في تفاصيل الشريعة يصعب حصرها، لذلك نكتفي هنا بالتمثيل بقضية إلزام أهل الذمة بالغيار، وما في ذلك من الحكمة التي تعود على دار الإسلام.

لقد شدد الشارع الحكيم في قضية موالاة المؤمنين ومعاداة الكافرين، وجعلها من مسلزمات الإيمان، ومن نظر في هدي الأمة العام في العهد النبوي الشريف وعهد الراشدين المهديين تبين له أن معاداة الكافرين لا تتحقق كاملة إلا بالتميز[117] بين المسلمين والكفار، فشرع أصل الغيار تبعا لهذا الأصل الشريف.

ولما تقرر أصل الغيار كان منطقيا أن يكون بما فيه إذلال لا بما فيه إعزاز تماشيا مع منزلة الكفار التي جلبوها لأنفسهم بالكفر، لأننا إذا ميزناهم بما فيه إعزاز كان في ذلك أعظم المناقضة لأصول الغيار، ولقواعد معاملتهم من لزوم إصغارهم وإذلالهم دونما ظلم أو اعتساف، لأن دار الإسلام دار تجري فيها أحكام الله تعالى، وأهلها متبعون لشريعة الله تعالى، وكون أعداء الله مخالطين لهم قد يعكر عليهم السير الحسن لمرافق المجتمع والدولة، فاقتضى هذا نوعا من التدابير الوقائية في شتى الأنحاء، ومن أعظمها التميز بالغيار فهم بهذا يستحضرون دائما عاقبة الكفر وهوان أهله، مما قد يلجئهم إلى اعتناق الإسلام.

وإذا كان من حكمة الجزية اضطرارهم إلى الإسلام، فإن هذه الحكمة متحققة أكثر في الغيار، لذلك كان من الفقه أن يترك المسلم مخالفتهم، ويوافقهم في الظاهر، إذا كان في دارهم، لأنه لو تميز عنهم وهو واحد لما تحقق معنى الإعزاز عنده ومعنى الإذلال عندهم، فمثل هذا الحكم إنما يشرع عند قوة المسلمين وغلبتهم ونفوذ أحكامهم

116- م.س: (**3 / 147**).

117- قال السبكي في فتاواه: دار المعارف، (**403/2**): (ومنع التشبه بهم في لباسهم لينزلوا منزلة الإهانة ولا يخرجوا منها إلى مرتبة التعظيم لقوله ﷺ: "ولا تتشبهوا باليهود"، ولأن عمر صالحهم على تغيير زيهم بحضرة الصحابة ولا نُخَالِفُ له وجوبَ موالاة المسلم ومعاداة الكافر ومباينته، فلا بد من تمييز وليس إلا الزي، ولأنه إذلال في معنى الجزية ليكون ذريعة لهم إلى الإسلام).

قال ابن تيمية: (إن المخالفة لهم لا تكون إلا بعد ظهور الدين وعلوه كالجهاد وإلزامهم بالجزية والصغار، فلما كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء لم يشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا شرع ذلك)[118].

فتغير الحكم الشرعي بالنسبة للمسلم في قضية مخالفة الكفار، كان تابعا لتغير المناط بين القوة والضعف، نظرا في المقصود هل يتحقق بالعمل أم يتحقق نقيضه؟

المسألة الثالثة: ثبات الأحكام المتعلقة بالتعبدات المحضة.

لقد قسم الشيخ مصطفى الزرقاء ما يشتمل عليه التغير إلى: تغير بسبب فساد، وتغير بسبب تطور. قال: (قد يكون تغير الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية ناشئا عن فساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف الوازع، مما يسمونه: فساد الزمان.

وقد يكون ناشئا عن حدوث أوضاع تنظيمية، ووسائل زمنية جديدة من أوامر قانونية مصلحية، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية، ونحو ذلك.

وهذا النوع الثاني هو أيضا كالأول، موجب لتغيير الأحكام الفقهية الاجتهادية المقررة قبله، إذا أصبحت لا تتلاءم معه، لأنها تصبح عندئذ عبثا أو ضررا، والشريعة منزهة عن ذلك)[119].

وقد تقدمت الإشارة من كلام ابن القيم أن من الأحكام ما لا يتغير بل هو ثابت أبدا ومنها ما يتغير بحسب المصلحة.

وهذا التأصيل في تغير الفتوى لا غبار عليه إذا أنزل على مناطه، وإنما يقع الغلط عند تنزيله على غير مناطه، وذلك بإقحام أحكام لا تقبل التغيير في قواعده، لذلك تلحظ أنه ينادي بلزوم تفعيل هذه الأصول الشريفة طائفتان من الناس:

طائفة تروم الرجوع إلى منابع الإسلام الأصلية، وعلى وفقها يقع التجديد.

وطائفة لها ميل وضعي، تفرح بهذه الأصول كأنها تجد فيها متنفسا للتحلل من الشريعة، لذلك يهشون عند سماع مثل قول الفقهاء: إن الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، فإن لهذه الكلمة وجهين من المعنى: معنى أنه يجب النظر إلى الأحكام المنقولة

118- اقتضاء الصراط: (**1 / 176 – 177**).

119- المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقاء. (**2/926**).

سواء من الكتاب والسنة أو عن الأئمة نظرة فقه وعلم يدور محوره على التعليل والمصلحة، ومن ثم يمكن ألا تجري في بعض الأوقات. ومعنى كأن أصحابه يريدون الانعتاق من الشريعة نفسها، ولكنهم لا يمكنهم التصريح بذلك، فيجدون في مثل هذه المقولات متنفسا لهم، وهذا هو السر في احتفالهم بمسألة المقاصد، فإنه يقال فيها مثل ما قيل في قضية تغير الفتوى بتغير الزمان، لذلك أشرنا في المدخل أن مثل هذه الأصول قد يتكلم فيها الزنديق بلسان الصديق.

ومما وقع فيه الخطأ، ووقع تنزيل الأصل على غير مناطه –وإن كان أصحابه متأولين معذورين- أن طائفة من الناس أدرجوا في عموم التغير بحسب المصلحة باب التعبدات، وفاتهم أنه مبني على التوقيف، فهو مقدر بترك الشارع العمل به مع قيام المقتضي للفعل، فتوقيفه كتوقيف المقدرات أو أكثر، فلا يجري في باب التعبدي المحض، فما زعمه بعضهم من أنه كما تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور[120]، فكذلك تحدث لهم مرغبات في الخير بقدر ما حدث لهم من الفتور، وفتحوا الباب بناء على هذا التأصيل الفاسد لإحداث الهيئات والكيفيات في الأذكار ونحوها فخالفوا السنة.

فهؤلاء أجروا مسألة التغيير فيما ليس مصلحيا على وجه التفصيل، فكأنهم نحوا إلى القول بالمصلحة المرسلة في باب توقيفي، هو باب التعبد المحض. ومعلوم أن إجراء المصلحة فيه لا يتأتى إلا بإجراء المصلحة الملغاة، وهو مردود بالإجماع، لأن سكوت الشارع مع قيام المقتضي للفعل هو في القوة كالنص على عدم مشروعية الفعل، فإجراء المصلحة فيه هو كإجرائها في العاديات والمعاملات التي نهي عنها، فالمانع في العاديات صريح النهي، والمانع في التعبدات السكوت مع قيام المقتضي للفعل.

قال ابن تيمية: (إن الناس لا يحدثون شيئا إلا لأنهم يرونه مصلحة، إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يحدثوه، فإنه لا يدعو إليه عقل ولا دين، فما رآه المسلمون مصلحة نظر في السبب المحوج إليه، فإن كان السبب المحوج إليه أمرا حدث بعد النبي ﷺ، لكن تركه النبي ﷺ من غير تفريط منا. فهنا قد يجوز إحداث ما تدعو الحاجة إليه، وكذلك إن كان المقتضي لفعله قائما على عهد رسول الله ﷺ لكن تركه النبي ﷺ لمعارض قد زال بموته. وأما ما لم

120- الاعتصام: الشاطبي. (ص: **30**؛ و: **130**).

يحدث سبب يحوج إليه، أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد، فهنا، لا يجوز الإحداث، فكل أمر يكون المقتضي لفعله على عهد رسول الله ﷺ موجودا لو كان مصلحة ولم يفعل، يعلم أنه ليس بمصلحة)[121].

فهذا الأخير وضعه هو تغيير لدين الله تعالى، يضعه في العادة أهل العدوان والظلم أو أهل الزلل في العلم كما جاء في الأثر: "إن أخوف ما أخاف عليكم زلة عالم، أو جدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون"[122]

المسألة الرابعة: لزوم عوائد السلف يحفظ على الأمة علومها وأعمالها وأخلاقها.

من الأصول الشريفة في هذا الدين الحنيف أفضلية السلف في العلم والعمل، وأن طريقتهم في كل شيء هي الأعلم والأحكم والأسلم، وأن الخروج عنها مجلبة للشر بحسبه. قال ابن تيمية: (السابقون الأولون والتابعون لهم بإحسان، أفضل من المتأخرين في كل شيء من الصلاة وجنسها من الذكر والدعاء وقراءة القرآن واستماعه وغير ذلك. ومن الجهاد والإمارة، وما يتعلق بذلك من أصناف السياسات والعقوبات والمعاملات في إصلاح الأموال وصرفها، فإن طريق السلف أكمل في كل شيء. ولكن يفعل المسلم من ذلك ما يقدر عليه)[123].

121- اقتضاء الصراط: (**1** / **278-279**).

122- وقد روي عن النبي ﷺ وبعض الصحابة آثار في التحذير من زلة العالم، منها: "إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة:قالوا:وما هي يا رسول الله؟قال:أخاف عليهم من زلة العالم ومن حكم جائر ومن هوى متبع"،وقال عمر بن الخطاب: (ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم وجدال منافق بالقرآن وأئمة مضلون) ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين، وعن معاذ بن جبل: (يا معشر العرب كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع أعناقكم وزلة عالم وجدال منافق بالقرآن) ومثله عن سلمان أيضا. وقد ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد: (**186/1-187**) (**203/7**) ما في هذه الأحاديث والآثار من مقال من جهة أسانيدها، ولكن لا يخفى صحة معانيها المؤيدة بنصوص الكتاب والسنة.

123- الاستقامة: (**1** / **331**).

وقد تفرع عن هذا الأصل الشريف فرع باسق كان من الدلائل الكبرى على حكمة هذه الشريعة الخاتمة، ونظرها الدقيق لهذه الأمة، وحياطتها لما يجلب مصالحها، ويدرأ مفاسدها، بأسلوب غاية في الإتقان والإحكام، وهو اتباع العوائد التي كان عليها سلف الأمة وترك التشبه بالكفار، بل ترك التشبه حتى بالأعراب والأعاجم من المسلمين، وهذا له دلالته في مشاركة عوائد السلف في الحفاظ على دين الأمة.

قال ابن تيمية: (إذا نهت الشريعة عن مشابهة الأعاجم، دخل في ذلك ما عليه الأعاجم الكفار قديما وحديثا. ودخل في ذلك ما عليه الأعاجم المسلمون مما لم يكن عليه السابقون الأولون ... ولهذا كان الذين تناولوا العلم والإيمان من أبناء فارس، إنما حصل ذلك بمتابعتهم للدين الحنيف بلوازمه من العربية وغيرها، ومن نقص من العرب إنما نقص بتخليهم عن هذا، وإما بموافقتهم للعجم فيما جاءت السنة أن يخالفوا فيه) [124].

فالدين نزل بلغة العرب، وقد فقهه سلف الأمة باللسان العربي، فاستلزم هذا أن هذا الدين لا يضبط إلا بحفظ لسانه. وبهذا المناط صارت معرفة اللسان من الدين، لأنها وسيلة إلى حفظه، واعتياد التكلم به يسهل على العبد فهم الخطاب الشرعي، وإقامة الشعائر التي من أهمها مشابهة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، مع ما انضاف من تأثير اللسان على الأخلاق والعلوم، فهذا وجه اهتمام الشريعة بلزوم عادات السابقين، وكراهيتها الخروج عن ذلك من غير حاجة[125].

وقال ابن تيمية:(وما زال السلف يكرهون تغيير شعائر العرب حتى في المعاملات، وهو التكلم بغير العربية إلا لحاجة، كما نص على ذلك مالك والشافعي وأحمد، بل قال مالك: (من تكلم في مسجدنا بغير العربية أخرج منه)، مع أن سائر الألسن يجوز النطق بها لأصحابها، ولكن سوغوها للحاجة، وكرهوها لغير الحاجة، ولحفظ شعائر الإسلام، فإن الله

124- اقتضاء الصراط: (**1** / **162-163**).

125- اظ: م.ن: (**1** / **162-163**).

أنزل كتابه باللسان العربي، وبعث به نبيه العربي، وجعل الأمة العربية خير الأمم؛ فصار حفظ شعارهم من تمام حفظ الإسلام)[126].

واتباع عوائد السلف يأتي في الأهمية والأولوية بعد العوائد الشرعية الثابتة، التي قال عنها الشاطبي: (العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها، فهذه ثابتة أبدا كسائر الأمور الشرعية فلا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا، ومثاله سلب العبد أهلية الشهادة وستر العورة، فلا يقال: إن قبول شهادة العبد تأباه محاسن العادات الآن، فلنجزه، أو أن كشف العورة ليس بعيب فلنجزه، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل)[127].

الفرع الثاني: مناط إزالة رجحان المناط عن حكمه الأصلي.

المسألة الأولى: سياقات النوازل.

والمقصود بالسياقات، هو ما يحيط بالفعل من ناحية الزمان والمكان والملابسات، وحال المستفتي، والمفتي، وغيرها، لأنه كما أن للنص سياقا يفهم من خلاله، كذلك للواقع سياقا يفهم من خلاله ليعطى الحكم الشرعي اللائق به.

وجملة السياقات تندرج في الاقتضاءات التبعية، فتراعى عند تنزيل الأحكام، والاستغناء عنها اكتفاء بالاقتضاءات الأصلية، يجلب المفاسد للفرد والأمة والمجتمع، وهو الذي وقع به كثير من الذين لا يفقهون، فيفتون الناس بحكم الأصل غافلين عما عند الناس في مجتمعاتهم من الاقتضاءات التبعية، التي تحتم اختلاف الحكم لاختلاف المناط.

126- مجموع الفتاوى: (**32** / **255**).

127- ومنه تعلم خطأ من يبيح الخمور للإفرنج بدعوى أن بلادهم باردة وأعمالهم شاقة فلا بد لهم منها وأن تحريمها عليهم ينفرهم عن الإسلام فهذا من فقه الواقع غير الجاري على الأصول بل هو مخالف لها لأن ربطه بالعادة التي نفاها الدليل الشرعي وجعلها قبيحة فلا يصيرها واقع الناس حسنة. اظ: حكم الجاهلية: أحمد محمد شاكر. (ص: **48-49**).

قال الشاطبي: (الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله، فإن سأل عن مناط غير معين، أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين، فلا بد من اعتباره في الواقع إلى أن يستوفي ما يحتاج إليه، ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة، وجدها على وفق هذا الأصل)[128].

النقطة الأولى: مراعاة حال المكلفين.

فأما مراعاة حال المكلفين، فقد صح في سنة النبي ﷺ وسنة الراشدين والأئمة المتبوعين، الكثير الطيب الذي لو استرسلنا في سرده لخرجنا عن المطلوب.

أولا: فمن ذلك أنه كان من هديه ﷺ مراعاة حال المكلفين لتأليفهم على الإسلام.

فعن عائشة قالت: كان رجال من الأعراب جفاة، يأتون النبي ﷺ فيسألونه: متى الساعة؟ فكان ينظر إلى أصغرهم، فيقول: "إن يعش هذا لا يدركه الهرم، حتى تقوم عليكم ساعتكم" قال هشام: يعني موتكم[129].

فراعى ﷺ المناط في الدعوة والتبليغ، الذي هو حداثة القوم بالإسلام وجهلهم، لمصلحة التأليف وعدم التنفير، قال الداودي: (هذا الجواب من معاريض الكلام، فإنه لو قال لهم: لا أدري، ابتداء مع ما هم فيه من الجفاء، وقبل تمكن الإيمان من قلوبهم، لارتابوا، فعدل إلى إعلامهم بالوقت الذي ينقرضون هم فيه، ولو كان تمكن الإيمان في قلوبهم لأفصح لهم بالمراد)[130].

128- الموافقات: الشاطبي. (**85/3**).

129- صحيح البخاري: كتاب الرقاق. باب سكرات الموت. (**5** / **2387** برقم: **6146**). وصحيح مسلم. كتاب الفتن وأشراط الساعة. باب قرب الساعة (رقم **2952**).

130- فتح الباري: (**11** / **364**).

قال الكرماني[131]: (هذا الجواب من الأسلوب الحكيم أي: دعوا السؤال عن وقت القيامة الكبرى، فإنها لا يعلمها إلا الله، واسألوا عن الوقت الذي يقع فيه انقراض عصركم، فهو أولى لكم، لأن معرفتكم به تبعثكم على ملازمة العمل الصالح قبل فوته، لأن أحدكم لا يدري من الذي يسبق الآخر)[132].

قال ابن تيمية: (إن النفوس إذا اعتادت المعصية فقد لا تنفطم عنها انفطاما جيدا إلا بترك ما يقاربها من المباح، .. كما أنها أحيانا لا تترك المعصية إلا بتدريج، لا تتركها جملة. فهذا يقع تارة، وهذا يقع تارة، ولهذا يوجد في سنة النبي ﷺ لمن خشي منه النفرة عن الطاعة، الرخصة له في أشياء يستغني بها عن المحرم، ولمن وثق بإيمانه وصبره: النهي عن بعض ما يستحب له تركه مبالغة في فعل الأفضل. ولهذا يستحب لمن وثق بإيمانه وصبره من فعل المستحبات البدنية والمالية، كالخروج عن جميع ماله مثل أبي بكر الصديق، ما لا يستحب لمن لم يكن حاله كذلك، كالرجل الذي جاءه بيضة من ذهب فحذفه بها فلو أصابته لأوجعته، ثم قال: "يذهب أحدكم فيخرج ماله، ثم يجلس كلا على الناس"[133])[134].

قال الشاطبي: (لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع، إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك، أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين)[135].

131- محمد بن يوسف بن علي الكرماني ثم البغدادي: (**717**هـ- **786**هـ) أخذ عن أبيه بهاء الدين وجماعة ببلده ثم ارتحل إلى شيراز فأخذ عن القاضي عضد الدين ولازمه اثنتي عشرة سنة حتى قرأ عليه تصانيفه ثم حج واستوطن بغداد ودخل إلى الشام ومصر. شرح البخاري وسماه شرحه الكواكب الدراري. وله شرح مختصر ابن الحاجب سماه السبعة السيارة لأنه جمع فيه سبعة شروح فالتزم استيعابها؛ وصنف في العربية والمنطق. قال الشيخ شهاب الدين ابن حجي: تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين سنة وكان مقبلا على شأنه لا يتردد إلى أبناء الدنيا قانعا باليسير ملازما للعلم مع التواضع والبر بأهل العلم. اظ: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. ت: محمد عبد المعيد ضان. مجلس دائرة المعارف العثمانية. صيدر اباد، الهند، **1392**هـ/ **1972**م، (**6** / **66**-**67** رقم: **2183**).

132- فتح الباري: ابن حجر. (**11** / **364**).

133- سنن أبي داود: كتاب الزكاة. باب الرجل يخرج من ماله (**2** / **128** برقم: **1673**).

134- مجموع الفتاوى: (**29/113-114**).

135- الموافقات: الشاطبي. (**3/83-84**).

وذلك جار أيضا في التبليغ، فهو فرض لازم على من علم الأحكام. فإشاعة أحكام الله تعالى سبب لنيل رضوانه، وهو مناط واضح، فالله تعالى لا يعبد بجهل، بل يعبد بالعلم {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ} [محمد : **19**]، ولكن لو زال هذا المناط وخلفه مناط غيره، كأن يخاف العالم عند إشاعة العلم ببعض الأحكام أن ينجر على ذلك مفسدة تربو على مصلحة التبليغ، لكان المتعين إحجامه، وهو عين ما ذكروه في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومثلوا له بقراءة كتب المجون، فلو نهي المتلبس بقراءتها عنها، وعلمنا أنه يعتاض عنها بكتب علم السحر والكلام والفلسفة، لكان المتعين تركه على ما هو عليه[136]، وهو السر في تنصيصهم على أن السكوت قد يكون هو الجواب الناجع لبعض المسائل.

قال ابن تيمية: (سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء، حتى علا الإسلام وظهر، فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخر الله عز وجل إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ إلى بيانها)[137].

قال الشاطبي: (من هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص... وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله. فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم، إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية)[138].

136- اظ: اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية. (**297/1-298**)؛ و: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**5/3**).

137- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**58/20-59**).

138- الموافقات: (**189/4-191**؛ باختصار).

ثانيا: جواز كتمان العلم للمصلحة.

عن معاذ ﷺ قال: كنت رديف النبي ﷺ على حمار، يقال له: عفير. فقال: "يا معاذ هل تدري حق الله على عباده وما حق العباد على الله؟". قلت: الله ورسوله أعلم. قال: "فإن حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا". فقلت: يا رسول الله أفلا أبشر به الناس؟ قال: "لا تبشرهم فيتكلوا"[139].

قال ابن حجر: (قال العلماء: يؤخذ من منع معاذ من تبشير الناس لئلا يتكلوا، أن أحاديث الرخص لا تشاع في عموم الناس، لئلا يقصر فهمهم عن المراد بها، وقد سمعها معاذ فلم يزدد إلا اجتهادا في العمل وخشية لله عز وجل، فأما من لم يبلغ منزلته فلا يؤمن أن يقصر اتكالا على ظاهر هذا الخبر)[140].

وقد استنبط محمد بن عبد الوهاب من حديث معاذ هذا فوائد جمة منها:
جواز كتمان العلم للمصلحة.
وجواز تخصيص بعض الناس بالعلم دون بعض[141].

ويقصد بالعلم الذي يجوز كتمانه للمصلحة، الزائد على ما لا بد منه، لأن هذا لا يستقيم الدين إلا به، فكتمانه يعني كتمان حقيقة الدين، لأن الضرورة إليه ضرورة عامة. لذلك قيد المعلق على كتاب التوحيد وشرحه فتح المجيد في هذا الموطن هذا الثاني بالعلم الزائد على القدر المحتاج إليه في إقامة الدين، وإلا لم يجز[142]، بدليل وعيد الله الشديد على كتمان العلم في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ۞ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا}

139- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب اسم الفرس والحمار. (3 / 1049 برقم: 2701). وفي كتاب الرقاق: باب من جاهد نفسه في طاعة الله. (2384/5 برقم: 6135)؛ ومسلم: كتاب الإيمان. باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا. (58/1، برقم: 30).

140- فتح الباري: (340/11).

141- اظ: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ. ت: عبد العزيز بن باز. المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، (ص: 41).

142- اظ: م.ن: (ص: 41).

[البقرة : **159** ، **160**]... وقوله: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ} [آل عمران : **187**]، وقول النبي ﷺ: "ليبلغ الشاهد منكم الغائب"[143].

قال ابن حجر: (ضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة، وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب)[144].

وقال القاسمي[145] :(وقال بعضهم : النهي في قوله ﷺ: "لا تبشرهم" مخصوص ببعض الناس، وبه احتج البخاري على أن للعالم أن يخص بالعلم قوما دون قوم كراهة ألا يفهموا. وقد يتخذ أمثال هذه الأحاديث البطلة والإباحية ذريعة إلى ترك التكاليف ورفع الأحكام، وذلك يفضي إلى خراب الدنيا بعد خراب العقبى، وأين هؤلاء ممن إذا بشروا زادوا جدا في العبادة؟ وقد قيل للنبي ﷺ: أتقوم الليل وقد غفر الله لك؟ فقال ﷺ: "أفلا أكون عبدا شكورا"[146])[147].

143- رواه البخاري: كتاب العلم. باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب. (**52/1** برقم: **105**).

144- فتح الباري: ابن حجر. (**225/1**).

145- جمال الدين (أو محمد جمال الدين) بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، من سلالة الحسين السبط (**1283** - **1332**هـ = **1866** - **1914**م): إمام الشام في عصره، علما بالدين، وتضلعا من فنون الأدب. مولده ووفاته في دمشق. كان سلفي العقيدة لا يقول بالتقليد. انتدبته الحكومة للرحلة وإلقاء الدروس العامة في القرى والبلاد السورية، فأقام في عمله هذا أربع سنوات (**1308** - **1312** هـ) ثم رحل إلى مصر، وزار المدينة. ولما عاد اتهمه حسدته بتأسيس مذهب جديد في الدين، سموه (المذهب الجمالي) فقبضت عليه الحكومة (سنة **1313** هـ) وسألته، فرد التهمة فأخلي سبيله، واعتذر إليه والي دمشق، فانقطع في منزله للتصنيف وإلقاء الدروس الخاصة والعامة، في التفسير وعلوم الشريعة الإسلامية والأدب. ونشر بحوثا كثيرة في المجلات والصحف. صنف اثنين وسبعين مصنفا منها (محاسن التأويل) في تفسير القرآن الكريم. الأعلام: الزركلي. (**2** / **135**).

146- رواه مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار. باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة. (**2171/4** برقم: **2819**).

147- قواعد التحديث: جمال الدين القاسمي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1399**هـ/**1979**م، (ص:**101**-**102**).

وتصرفه ﷺ في دعوة ثقيف إلى الإسلام، كان فيه هذا المعنى واضحا كالشمس في نحر الظهيرة، فإنه راعى ما فيهم من اللجاج والنفور، واستدرجهم إلى الإسلام رويدا رويدا، فقد اشترطت ثقيف على رسول الله ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد، فقال رسول الله ﷺ: "سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا"[148]، ولا يخفى على اللبيب أن إسلامهم على هذا الشرط، إنما هو من باب التأليف والسياسة الشرعية، لعلمه أنهم يفعلونها إذا أسلموا.

وقد ترجم المجد ابن تيمية لحديثهم وما أشبهه بقوله: (باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد)، وهو الفقه نصا واستنباطا، وقال الشوكاني عقيب هذه الأحاديث: (هذه الأحاديث فيها دليل على أنه يجوز مبايعة الكافر وقبول الإسلام منه وإن شرط شرطا باطلا، وأنه يصح إسلام من كان كارها)[149].

وهذا يدل على مراعاة حال المكلفين من حيث الجملة.

ثالثا: اختلاف حكم القبلة للصائم بين الشاب والشيخ.

ومما يدخل في مراعاة أحوال الناس حديث عبد الله بن عمرو: (كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب، فقال يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: "لا". فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: "نعم"، قال: فنظر بعضنا إلى بعض. فقال رسول الله ﷺ: "إن الشيخ يملك نفسه"[150].

قال ابن عقيل -شارحا الشرط الخامس من شروط الفتوى التي نص عليها الإمام أحمد، وهو: معرفة الناس-: (يحتمل: ومعرفة الناس الفاجر الذي لا يستحق الرخص والتسهيل عليه فيلزم عليه العزائم، ولو استفتاه في الخلوة بالمحارم مع علمه بأنه يسكر لا يفتيه، فإنه لا يؤمن وقوعه على محظور منها، ويزن بمعارف الرجال كما وزن النبي ﷺ

148- سبق تخريجه: (ص: **12**).

149- نيل الأوطار: (**8** / **6**).

150- ظاهر كلام الهيثمي تحسين هذا الحديث وقد ساقه في باب القبلة والمباشرة للصائم، وفيه جملة طيبة من الأحاديث تدل على أصل المعنى الذي نحن بصدد تقريره انظرها في مجمع الزوائد: (**3** / **165-167**).

الشاب والشيخ في سؤالهما عن القبلة في الصوم، فأمر الشيخ بجوازها والشاب بالنهي عنها، وكذلك رخص السفر لا يفتى بها أجناد وقتنا لمعرفتنا بأسفارهم، فهذا وأمثاله لا يحصل إلا بمعرفة الناس، وكذلك المعتدات إذا كن على صفات وقتنا لا ينبغي أن يسهل عليهن أمر العدة بقبول قولهن في أقصر مدة، بل تبنى الفتيا لهن على العادة من الحيض، ويستشهد الثقات من بطانة أهلها، وإلى أمثال ذلك، فمتى لم يكن الفقيه ملاحظا لأحوال الناس عارفا لهم، وضع الفتيا في غير موضعها)[151].

رابعا: توبة القاتل عمدا واختلاف المقاصد من السؤال عنها.

ومثله حديث ابن عباس ﷺ في مسألة توبة القاتل عمدا، فعن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: (لا إلا النار). فلما ذهب، قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمنا توبة مقبولة، فما بال هذا اليوم؟ قال: (إني أحسبه رجلا مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا) قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك[152].

جاء في روضة الطالبين للنووي: (للمفتي أن يشدد في الجواب بلفظ متأول عنده، زجرا وتهديدا في مواضع الحاجة.

قلت: المراد ما ذكره الصيمري وغيره قالوا: إذا رأى المفتي المصلحة أن يقول للعامي ما فيه تغليظ وهو لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل جاز زجرا، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن توبة القاتل. فقال: لا توبة له. وسأله آخر فقال: له توبة.

151- الواضح في أصول الفقه. أبو الوفاء بن عقيل. ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1420**هـ/**1999**م، (**463/5**).

152- مصنف ابن أبي شيبة: (**5** / **435** برقم: **27753**) وترجم له بقوله: (من قال للقاتل توبة). وقال الحافظ ابن حجر: (حديث ابن عباس أنه سئل عمن قتل أله توبة؟ فقال مرة: لا. وقال مرة: نعم. فسئل عن ذلك فقال: رأيت في عيني الأول أنه يقصد القتل فقمعته، وكان الثاني صاحب واقعة يطلب المخرج). ثم ساق حديث ابن أبي شيبة وقال: (رجاله ثقات) التلخيص الحبير: (**4** / **187**)، وقد جعل الحافظ فتيا ابن عباس في شأن توبة القاتل واختلاف حكمها تبعا لاختلاف مناطها متفقة في المعنى مع حديث الرسول ﷺ في شأن التفريق بين قبلة الشاب وقبلة الشيخ لاختلاف المناط، فقال: (وفي المعنى ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة أن رجلا سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له وأتاه آخر فسأله فنهاه فإذا الذي رخص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب) التلخيص الحبير: (**4** / **187**).

ثم قال: أما الأول فرأيت في عينيه إرادة القتل فمنعته، أما الثاني فجاء مسكينا قد قتل فلم أقنطه. قال الصيمري: وكذا إن سأله فقال: إن قتلت عبدي فهل علي قصاص؟ فواسع أن يقال: إن قتلته قتلناك. فعن النبي ﷺ: "من قتل عبده قتلناه"[153] ولأن القتل له معان، وهذا كله إذا لم يترتب على إطلاقه مفسدة)[154].

وقال ابن تيمية: (من لا يكون قصده في استفتائه وحكومته الحق، بل غرضه من يوافقه على هواه كائنا من كان، سواء كان صحيحا أو باطلا. فهذا سماع لغير ما بعث به رسوله ﷺ، فإن الله إنما بعث رسوله ﷺ بالهدى ودين الحق، فليس على خلفاء رسول الله أن يفتوه ويحكموا له، كما ليس عليهم أن يحكموا بين المنافقين والكافرين المستجيبين لقوم آخرين لم يستجيبوا لله ورسوله)[155].

ولأجل مراعاة حال المكلفين، كانت التشريعات تنزل على التدريج، فلم تنزل المحرمات ولا الواجبات دفعة واحدة، بل على التدريج مراعاة لحال الجماعة، وتهيئة لهم لقبول الحق والإذعان للشرائع، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك فيما سلف من الأبحاث.

النقطة الثانية: مراعاة المستوى الديني والعلمي للمدعويين.

ومن ذلك مراعاة المستوى الديني والعلمي للمدعويين، كما راعى في الدعوة إلى الله تعالى من لهم سبق علم بالرسالات، وكان الأصل في دينهم التوحيد، ولكن طرأ عليه الشرك. فكان ﷺ يراعي ميزان الأولويات في الدعوة إلى الله تعالى اتباعا لاختلاف المناط وتنوعه، كما أوصى بذلك معاذا رضي الله عنه حين أرسله إلى اليمن فقال: "إنك تأتي قوما من أهل

---

[153]- أخرجه أحمد في المسند: (**33** / **296** برقم: **20104**)، ولا يصح سند هذا الحديث لأن فيه عنعنة الحسن عن سمرة ولم يسمع منه. قال أبو عيسى في السنن: (**4** / **26**): (قد ذهب بعض أهل العلم من التابعين منهم إبراهيم النخعي إلى هذا. وقال بعض أهل العلم منهم الحسن البصري و عطاء بن أبي رباح: ليس بين الحر والعبد قصاص في النفس ولا فيما دون النفس. وهو قول أحمد وإسحاق. وقال بعضهم: إذا قتل عبده لا يقتل به وإذا قتل عبد غيره قتل به. وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة).

154- روضة الطالبين: النووي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:2، **1405**هـ، (**11** / **102-103**).

155- مجموع الفتاوى: (**28** / **199**).

الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله. فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة. فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم. فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم. واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب"[156].

وسيرته ﷺ في هذا المعنى أحسن سيرة، فالمناط هنا هو أنهم أهل كتاب يتطلب الأمر تخصيصهم بمزيد عناية في الدعوة إلى الله تعالى، لذلك قال تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [العنكبوت : **46**]، ولا ينبغي للمسلم أن يجادلهم إلا إذا كان عنده علم بالحق الذي عند المسلمين، والباطل الذي عند أهل الكتاب، فهم ليسوا كالوثنيين.

ويلحظ هذا المعنى في انتقاء النبي ﷺ الدعاة الذين يتوفرون على حظ عظيم من الدين والعلم، كمعاذ بن جبل، الذي أشاد النبي ﷺ بمنزلته في العلم حين قال: "أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل"[157]. وقال فيه أيضا: "إن العلماء إذا حضروا ربهم، كان معاذ ابن جبل بين أيديهم رتوة بحجر"[158].

قال أنس: جمع معاذ القرآن في حياة رسول الله ﷺ.

وقال ابن مسعود: (كنا نشبهه بإبراهيم ﷺ، كان أمة قانتا لله حنيفا).

وقال ابن حجر: (الإمام المقدم في علم الحلال والحرام). قال أبو نعيم في الحلية: (إمام الفقهاء، وكنز العطاء، شهد العقبة وبدرا والمشاهد)[159].

156- سبق تخريجه: (ص: **834**).

157- سنن الترمذي: كتاب المناقب. باب مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم. (**664/5** برقم: **3790**و:**3791**). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

158- رواه أبو نعيم في حلية الأولياء: (**1** / **228**)؛ وأحمد في فضائل الصحابة: ت: د. وصي الله محمد عباس. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ - **1983**م، (**742/2** برقم: **1287**).

159- انظر سيرته الزكية في: الإصابة: (**3** / **427**)؛ و: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: الذهبي. ت: عزت علي عيد عطية، موسى محمد علي الموشى. مطبعة دار التأليف، القاهرة، (**3** / **153**)؛ و: صفة الصفوة: (**1** / **489-494**).

فكان من هديه ﷺ اختيار الأكفاء مراعاة لحال المدعويين.

النقطة الثالثة: ومن ذلك مراعاة ملابسات التغيير من القدرة والتمكن والإصلاح بحسب الإمكان.

وقد أشرنا إلى أن سيرته الدعوية ﷺ كلها كانت مبنية على هذا الأصل الشريف، من سرية الدعوة، إلى الجهر بها، إلى الصبر على الأذى، إلى قتال من قاتله دون من سالمه، إلى قتال كل الكفار والمشركين سالموه أم حاربوه إلا من دخل في الذمة والتزم الصغار.

هذا على الجملة. وقد صح من الأمثلة عينات تدل على صحة هذا المطلوب اعتبارا للمآل، كما في إحجامه ﷺ عن تغيير بناء البيت ورده إلى قواعد إبراهيم، لولا خوفه من المآل السيئ الذي يترتب على ذلك، وهو نفرة قريش على حداثة عهدها بالكفر.

وهذا الخليفة الراشد يمتنع عن رد الأمر شورى بين الأمة، مراعاة لمناط علمه بالواقع وبحال بني أمية، وما يترتب على ذلك لو هو أقدم على أمر كهذا. فقد دخل عليه ابنه عبد الملك فقال: يا أمير المؤمنين إن لي إليك حاجة فأخلني –وعنده مسلمة بن عبد الملك- فقال له عمر: أسر دون عمك؟. فقال: نعم. فقام مسلمة وخرج. وجلس بين يديه فقال: يا أمير المؤمنين، ما أنت قائل لربك إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها أو سنة لم تحيها؟ فقال: يا بني، أشيء حملتكه الرعية إليّ، أو رأي رأيته من قبل نفسك؟ قال: لا والله، ولكن رأي رأيته من قبل نفسي وعرفت أنك مسؤول، فما أنت قائل؟ فقال له أبوه: رحمك الله وجزاك من ولد خيرا. فوالله إني لأرجو أن تكون من الأعوان على الخير، يا بني إن قومك قد شدوا هذا الأمر عقدة عقدة، وعروة عروة، ومتى ما أريد مكابرتهم على انتزاع ما في أيديهم لم آمن أن يفتقوا علي فتقا تكثر فيه الدماء، والله لزوال الدنيا أهون علي من أن يهراق في سببي محجمة من دم، أو ما ترضى أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة ويحيي فيه سنة، حتى يحكم الله بيننا وبين قومنا بالحق، وهو خير الحاكمين[160] .

160- حلية الأولياء: (5/ 283).

وعن جويرية بن أسماء، قال: قال عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز لأبيه عمر: ما يمنعك أن تنفذ لرأيك في هذا الأمر؟ فوالله ما كنت أبالي أن تغلي بي وبك القدور في إنفاذ هذا الأمر. فقال عمر: إني أروض الناس رياضة الصعب، فإن أبقاني الله مضيت لرأيي، وإن عجلت علي المنية فقد علم الله نيتي، إني أخاف إن بادهت الناس بالتي تقول أن يلجئوني إلى السيف، ولا خير في خير لا يجيء إلا بالسيف[161].

قال الشاطبي: (وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس، وكان أكثرها على أسباب واقعة، فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكما حكما، وجزيئة جزيئة، لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأسا، فإذا نزل الثاني، كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع)[162].

النقطة الرابعة: حال المفتي.

أولا: ويندرج في جملة السياقات حال المفتي، فهو معتبر في الشريعة لما له من بالغ الأثر على المدعوين والمسترشدين والسائلين، لذلك اشتد النكير على علماء السوء[163]، وجاء التحذير من زلة العالم[164]، لأن عمل العالم يؤثر فيهم سلبا، قال تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ} [المائدة : 77]، فكذلك العالم الرباني القدوة، هو محل لاقتداء الصالحين بأفعاله، لذلك نزل منزلة النبي ﷺ في الدعوة والتبليغ والحكم بما أراه الله تعالى[165].

161- م.س: (**281/5**، **355**).

162- الموافقات: (**94/2**).

163- كما في قوله تعالى: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۞ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [الأعراف : **175** ، **176**].

164- سبق تخريجه: (ص: **911**).

165 اظ: الموافقات: الشاطبي. (**244/4-252**).

فإذا تقرر ما للأفعال من وزن وتأثير، تعين على المفتي مراعاتها، لأنه إذا راعى حال المستفتي لتحقيق المصلحة، فنفس هذا المناط متحقق في المفتي، وقد أمر النبي ﷺ أصحابه عام الحديبية أن يحلوا فلم يفعلوا حتى أحل هو ﷺ وحلق[166]، فكان وقع فعله في هذا الموطن أعظم وأشد من وقع قوله ﷺ.

قال الشاطبي: (إن التأسي بالأفعال بالنسبة إلى من يعظم في الناس سر مبثوث في طباع البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلا إلى المتأسي به، ومتى وجدت التأسي بمن هذا شأنه مفقودا في بعض الناس، فاعلم أنه إنما ترك لتأس آخر)[167].

من ذلك أنه يشرع للعالم القدوة ترك ما تسن المداومة عليه، ليعلم الناس أنه ليس بفرض لازم، هذا فيما شرعت المداومة عليه، أما ما فعله النبي ﷺ من غير مداومة فهذا أولى ألا يداوم عليه القدوة، لأنه لو داوم عليه لكان قد ارتكب محذورين: الأول: أنه فعل ما هو من جنس البدع، لأن الشريعة سنته لا على جهة المداومة، والثاني: أنه يفسد على الناس دينهم بجرهم إلى اعتقاد أنه يسن المداومة عليه، وقد تمهد أن الفعل إذا شرع على وجه الدوام فإن الفقه ألا يداوم عليه القدوة، لئلا يظن الناس أنه لازم، فكيف إذا داوم على ما لم يشرع المداومة عليه؟

وقد كان من سنته ﷺ المداومة على قراءة سورة السجدة والإنسان في صلاة الفجر يوم الجمعة[168]، ومع ذلك ينبغي ترك ذلك أحيانا لتفهيم الجاهل أن ذلك ليس بفرض لازم،

166- روى القصة بطولها البخاري في الصحيح. كتاب الشروط. باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط. (**974/2** برقم: **2581**). من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، والشاهد في القصة هو قوله: (فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله ﷺ لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا"، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟، اخرج لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك: نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما).

167- الموافقات: الشاطبي. (**248/4-249**).

168- صحيح البخاري: كتاب الجمعة. باب ما يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة. (**303/1** برقم: **851**) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال ابن تيمية: (لا ينبغي المداومة عليها بحيث يتوهم الجهال أنها واجبة وأن تاركها مسيء، بل ينبغي تركها أحيانا لعدم وجوبها)[169].

قال الشاطبي: (لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظورا إليه مرموقا أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة؛ لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب، فحمله على الوجوب ثم استمر على ذلك فضل)[170].

وهذا له أصل عند الصحابة، فإن الشيخين كانا لا يضحيان إعلاما للناس أن الأضحية ليست بفرض لازم[171]. قال الشافعي: (بلغنا أن أبا بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما كانا لا يضحيان، كراهية أن يقتدى بهما فيظن من رآهما أنها واجبة)[172].

ثانيا: مراعاة تصرف المفتي أصل معتبر عند مالك، غرضه المحافظة على الدين من البدع.

وعلى هذا يحمل فقه إمام دار الهجرة، فقد كان لا يرى صوم الست من شوال خشية أن يظن أنها من رمضان، لذلك كان مذهبه إماما في سد الذرائع والنهي عن البدع وشدة الاحتياط في شأن الاتباع والابتداع، حتى منع من المشروع احتياطا وأخذا بالحزم لدرء غير المشروع، وقد بنى مذهبه على هذا الأصل الشريف:التوقيف في التعبدي والإباحة في غيره.

قال الزرقاني: (قال شيوخنا: إنما كره مالك صومها مخافة أن يلحق الجهلة برمضان غيره، أما صومها على ما أراده الشرع فلا يكره... وقال أبو عمر: كان مالكا متحفظا كثير الاحتياط في الدين، والصيام عمل بر فلم يره من ذلك خوفا على الجهلة)[173].

169- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**205/24**).

170- الموافقات: الشاطبي. (**332/3-333**).

171- اظ: م.ن: (**3-325**).

172- سنن البيهقي الكبرى: (**9 / 264**).

ومن تمعن في مذهب مالك أيقن حرصه الشديد على اتباع السنة ونبذ البدعة، وكان هذا التوجه كالغرة اللائحة في مذهبه، وهو الذي أكسبه القبول والتوقير عند عموم الأمة، فكان بحق إماما ورأسا في السنة يقتدى به.

ثالثا: علاقة مراعاة حال المفتي بقضية البدعة عند مالك.

فهذا قول إمام دار الهجرة فيما شرع بيقين، يجتهد ولا يراه مشروعا حتى لا يظن وجوبه، فكيف يكون قول الإمام فيما شرع فعله أحيانا فقط، بل كيف يكون رأي الإمام فيما لم يشرع فعله أصلا؟

فهنا ثلاث مراتب:

ما شرع فعله على وجه الدوام من المندوبات.

ما شرع فعله أحيانا.

ما لم يشرع فعله أصلا، وهو البدع والمحدثات.

أما المرتبة الأولى، فالإمام مالك يرى عدم المداومة على ما سنت المداومة عليه حتى لا يظن أنه واجب.

وأما الثانية فبالأولى ألا يرى المداومة عليها، لأنها بالأصالة لا يشرع المداومة عليها، وتجويز المداومة هنا، هو نقض لمنع المداومة في المرتبة الأولى، وهو ما ينزه عنه فقه الإمام الخبير بأصول السنن والابتداع.

وأما المرتبة الثالثة: وهي ما لم يشرع أصلا وهو البدع والمحدثات، فكيف تراه يكون قوله فيها؟ أليس هو أولى بالمنع من فعله مطلقا؟ لأن فتح الباب فيه هو نقض لأصول مذهب الإمام.

فهل يكون المذهب تجويزها وهي غير ثابتة أصلا، في حين أنه ينهى عن المداومة على ما شرع بيقين لمناط واضح وهو درء ظن وجوبها عن الجهال، وتجويز ما لم يشرع أصلا هو تغرير بالجهال أعظم من تغرير من داوم على ما لم تشرع المداومة عليه، لأن هذا

173- شرح الزرقاني: (2 / 271)؛ وقال الزرقاني مبديا بعض الاعتذار عن مالك في ترك العمل بحديث صيام الست من شوال: (وقيل: لم يبلغه الحديث أو لم يثبت عنده أو وجد العمل على خلافه ويحتمل أنه إنما كره وصل صومها بيوم الفطر فلو صامها أثناء الشهر فلا كراهة) شرح الزرقاني: (2 / 271).

ثابت، والمحذور هو في المداومة لا في أصل الفعل، وأما الثاني أي الابتداع فالمحذور هو في أصل الفعل.

وعليه، فإن من اتبع الإمام مالكا في النهي عن المداومة على العمل المستحب حتى لا يظن أنه واجب، لا بد أن ينهى عن البدع من باب الأولى، فإن خالف هنا وجوز البدع، فقد نادى على نفسه بفقدان أهلية التقليد، هذا إن سلم من سوء القصد. لذلك كنت أعجب ممن يدعي متابعة مالك في النهي عن العمل المستحب كصيام الست من شوال سدا للذريعة[174]، ثم يخالفه في تسويغ البدع، فيجوز ما لم يثبت عن النبي ﷺ من الأذكار والأدعية الجماعية ونحوها، فإن مالكا كره اجتماع القراء يقرؤون في سورة واحدة، وقال: لم يكن من عمل الناس. ورآها بدعة[175].

فإن أصل سد الذرائع مناقض لتسويغ البدع من كل وجه، فسد الذرائع يمنع من بعض العمل المشروع حفاظا على الدين أن يزاد فيه ما ليس بمشروع. وأصل تسويغ البدع يفتح باب اختراع الأعمال المبتدعة التي لم تثبت أصلا. فمن يسد الذرائع يمنع من الجائز خشية الوقوع في الابتداع، ومن يسوغ البدع يفتح الباب على مصراعيه لكل بدعة. فأنى يلتقيان؟

فليس بمقبول في قانون المنقول الصحيح والمعقول الصريح الجمع بين هذين الأصلين وهما: أصل سد الذرائع وأصل تسويغ البدع، فإن أحدهما ينفي الآخر ويضاده من كل وجه، فمن يسد الذرائع لابد أن ينهى عن البدع. ومن يسوغ البدع لا بد أن ينفي الذرائع. أما أن يوجد من يجمع بين سد الذرائع وتسويغ البدع، فلا يتصور وقوعه إلا مع الإغراق في الجهالة وعدم المبالاة بالتناقض.

ليت شعري كيف لا يبالي القوم بالتناقض؟ بل ليت شعري كيف استطاعوا الجمع بين هذين النقيضين؟ فمن جهة يتبعون الإمام في النهي عن المستحب حتى لا يظن أنه واجب، ومعلوم أن ظن ما ليس واجبا واجبا هو من البدع، ومن جهة يخالفونه ويجوزون فعل

---

[174]- اظ: التاج والإكليل لمختصر خليل: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله. دار الفكر، بيروت، **1398**هـ، (**415/2**).

[175]- م.ن: (**63/2**).

البدعة، وهي لم تثبت أصلا لا على جهة المداومة ولا على غير جهة المداومة، كالأذكار الجماعية ونحوها، وإذا كان الإمام محتاطا للدين وحازما إلى حد يمنع فيه من المداومة على المشروع من المندوبات حتى لا يظن أنها واجبات، فكيف يكون حزمه واحتياطه من صريح البدع التي لم تثبت أصلا؟

لذلك تزداد قناعتي يوما بعد يوم، بأن التلبس بالبدع يمكن أن يواتي أصول كل مذهب إلا المذهب المالكي، فإنه مذهب قائم في الأصل على اتباع السنة والتشديد في النهي عن البدعة، بسبب أن صرحه تأسس على قاعدة التوقيف والحظر في التعبدات، والإذن والإباحة في العاديات. فهو مذهب بالغ الحياطة لحفظ الدين حتى إن أتباعه لا يواتيهم التلبس بالبدعة ولا يليق بهم، ولا ينبغي لهم وما يستطيعون، وتلبس بعضهم بها هو على جهة العناد واللجاج ليس إلا. فلو قيل: شافعي متلبس ببدعة أو حنفي متلبس ببدعة، لأمكن أن يقبل ذلك. أما أن يقال: مالكي متلبس ببدعة، فغير ممكن ولا متصور بل بعيد كل البعد، لما أسلفنا من أن أصول المذهب قامت على الحظر في التعبدات والإذن في العاديات، إلا أن يكون المنتسب إليه ليس منه على الحقيقة.

فعن ابن وهب قال: (سئل مالك بن أنس عن الرجل يدعو، يقول: يا سيدي. فقال: (يعجبني أن يدعو بدعاء الأنبياء ربنا ربنا)[176]. فتأمل كيف لم يقنع مالك حتى تكون الوسائل الدقيقة على هدي المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم. فلم يعد النقاش في كون هذا الدعاء بدعة أم سنة؟ فتلك مرحلة تقدمها الإمام بمراحل، فالكلام هو فيما كان في دائرة السنة من الأدعية، فهذا الذي يشترط له الموافقة في العبارة اتباعا لسنة من هم أعلم بالله تعالى وبدينه. وهذا له دلالته على منزلة هذا الإمام في الإسلام وعلو كعبه في السنة.

والمقصود بيان أن تصرف القدوة لا بد أن يدخل في جملة السياقات، لما له من عظيم التأثير، لذلك كان في أفعاله من الدلالة على توضيح منازل الأحكام ودرجاتها ما مضت الإشارة إلى بعضه.

176- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**4**، **1405**هـ، (**6** / **320**).

قـال الـشاطبي: (إن الفعـل منـه ﷺ أبلـغ فـي بـاب التأسـي والامتثـال مـن القـول المجرد)[177]، لذلك (كان الصحابة رضي الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع ﷺ ولم يفعله هو، حرصا منهم على أن يكونوا متبعين لفعله، وإن تقدم لهم بقوله، لاحتمال أن يكون تركه أرجح، ويستدلون بتركه ﷺ له حتى إذا فعله اتبعوه في فعله، كما في التحلل من العمرة والإفطار في السفر)[178].

أمـا إذا اجتمـع قولـه وفعلـه ﷺ فهـذا أعلـى رتـب الاقتـداء لانتفـاء الاحتمـال، قـال الشاطبي: (القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل، فذلك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة للمكلفين، لأن فعله ﷺ واقع على أزكى ما يمكن في وضع التكاليف، فالاقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة)[179].

رابعا: موقف المفتي الحق من قضايا الأمة المصيرية.

وكمـا أن فعـل القـدوة لـه المنزلـة الرفيعـة في التعبـدات ونحوهـا، فلـه كـذلك المنزلـة السامية في قضايا الأمة المصيرية، فهو مطالـب فيها بالثبات على الأمر اقتداء بالرسـول ﷺ، لأنه لما قام مقامه في الدعوة والتبليغ والحكم، كان منطقيا أن يقوم مقامه في نفع الخلق، ورفع راية الحق، والصبر على البلاء، والثبات في البأساء والضراء، إيمانا واحتسابا، فإذا امتحن بحيث ارتبط ثبات الأمة بثباته، تعين عليه الثبات والأخذ بالعزيمة.

فإنـه كلما عظم غُنْمُ المقـام كـان غُرْمُه بحسب ذلـك، فـإن الإمامة في الـدين والتي حقيقتها أنها نيابة عن الرسول ﷺ في الـدعوة والتبليغ، فيها من المغانم الأخروية والدنيوية الـشيء الكثيـر، مـن المنزلـة في قلـوب العبـاد، والتـصدر، والتـرؤس، والتقـدم في الولايـات الدينيـة، ونحوهـا، ومـا عنـد الله تعـالى خيـر وأبقـى، ولكـن يقابـل ذلـك أن تكاليفهـا باهظـة وتحملها مرهق أيضا، فغرمها هو على قدر غنمها.

لذلك كان من سنة الله تعالى أن الإمامة في الدين لا تنال إلا بالصبر واليقين، كما قال تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ} [السجدة : **24**]. فإن الصبر واليقين يشي بأن بلوغ درجة الإمامة لا يتيسر إلا للنادر من الناس، لما فيه من

177- الموافقات: (**59/4**).

178- م.ن: (**317/3**).

179- م.ن: (**68/4-69**).

ركوب المخاطر والتعرض للمتالف في ذات الله تعالى، مما يحوج إلى صبر يدفع به الجزع، ويقين يدرأ به الشك. وعند الامتحان يكرم المرء أو يهان، لأن الغالب على أساليب أعداء الرسل هو التشكيك في المنهج الحق، بإلقاء الشبهات والأراجيف، وهذا يقاومه يقين المؤمنين فيما عندهم من الحقائق والمعارف والمناهج، فإن لم يجْد ذلك نفعا لجؤوا إلى أسلوب الحديد والنار، وهذا يقاوم بالصبر والثبات، فإنه لا بد من محنة وإلا دخل في الصادقين من ليس منهم على الحقيقة، وإن شابههم في الظاهر، بحيث يكون ظاهره مع الصادقين وباطنه مع المجرمين.

ولا ينبغي للعالم أن يكون انتقائيا في مواقفه، يقبل من منصب الإمامة والنيابة عن الرسول ﷺ غنمها دون غرمها، كفعل المنافقين والمترددين، الذين قال الله فيهم: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ} [الحج : **11**]. بل عليه أن يكون على يقين من أمره، عارفا بطبيعة الطريق، بحيث يقبل الغرم كما قبل الغنم، وإلا صار غاية مقاصده عيش النفس وحظها، وإن بدا للناس أنه صاحب دعوة ودين.

كما يحرم عليه حرمة شديدة تحريف المنهج الإسلامي الكامل وحذف ما لا يتناغم مع هواه منه، وغالب من يفعل ذلك، إنما يفعله لأنه يعلم أن الناس إذا حاكموه إلى المنهج الكامل ظهرت حقيقته وخيانته، وبان عواره وخواره، فيلجأ إلى تحريفه ومحاولة إظهار بديل من تلقاء نفسه، يزعم للناس أنه هو المنهج الكامل الذي كان عليه الرسول ﷺ.

وإذا حققت أمر هذا الصنف من المنتسبين إلى العلم، لم تجد إلا التأسيس لحظ النفوس والتأصيل لهواها وعيشها، بدفع قضايا عظيمة من الحق تقع عليها المفاصلة مع المجرمين، كما تتميز بها صفوف المسلمين حتى تصير إلى فسطاطين: فسطاط إيمان لا نفاق فيه، وفسطاط نفاق لا إيمان فيه.

والحاصل أن من أراد خلافة النبي ﷺ في العلم النافع والتبليغ والدعوة ليعظم أجره الأخروي والدنيوي، فعليه أن يقبل طريقه المبارك ﷺ وما فيه التبعات والمحن، كما كان عليه هو وأصحابه، بلا أدنى تبديل لحقيقته، ولا تحريف لطبيعته التي تجلب عداوات

المجرمين للحق وأهله كما قال تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا} [الفرقان : 31]، فيقبل المغارم كما يقبل المغانم، إذ هما متلازمان وكل محاولة للتفريق بين لوازم المقامات فهي بعيدة المنال.

قال الحصني[180]: (وهنا صورة لم أر من تعرض لها، وهي أن يكون المكره ممن يقتدي العوام به في ذلك التلفظ، وكثير منهم لا يعرف التقية ويفتتن بإجابة هذا، فيجيب بقلبه، فالظاهر أنه يحرم عليه في هذه الصورة الإجابة، لما يترتب عليه من هذه المفاسد العظيمة)[181].

وقد مثل الإمام أحمد هذا الأنموذج أحسن تمثيل، فلم يجب الجهمية في دعوتهم إياه إلى القول بخلق القرآن، رغم ما تعرض له من التنكيل، فهو (لم يعطهم كلمة واحدة مما طلبوه منه، وما رجع عما جاء به الكتاب والسنة، ولا كتم العلم، ولا استعمل التقية، بل قد أظهر من سنة رسول الله وآثاره، ودفع من البدع المخالفة لذلك، ما لم يتأت مثله لعالم من نظرائه وإخوانه المتقدمين والمتأخرين، ولهذا قال بعض شيوخ الشام: لم يظهر أحد ما جاء به الرسول كما أظهره أحمد بن حنبل)[182]. وذلك لأنه إمام وقدوة أناط الله بثباته ثبات الدين نفسه، فمثله يتعين في حقه أخذ الكتاب بقوة، والثبات على الإسلام والسنة بأقوى عزيمة، لأن عليه عبوديات أكثر وأعظم مما على غيره، فترتب عليه بسبب ذلك من التكاليف ما لم يترتب على غيره، فإن الإمامة في الدين لا تنال إلا بالصبر واليقين.

وهكذا ينبغي أن يكون العلماء الصادقون خلفاء للرسول ﷺ في حمل عبء الدعوة والصبر على لأوائها، والثبات على الأمر، لأنهم نوابه وخلفاؤه، فلا ينبغي أن يأكلوا الدنيا

180- السيد أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز العلوي الحسيني الحصني ثم الدمشقي الشافعي المعروف بالتقي الحصني (752 = 829) أخذ العلم عن جماعة من أهل عصره وبرع وقصده الطلبة وصنف التصانيف كشرح التنبيه. وشرح المنهاج. وشرح صحيح مسلم. وقواعد الفقه. وغيرها. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: الشوكاني. (1 / 166).

181- القواعد: الحصني. (314/2) نقلا عن: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: وليد الحسين.(556/2).

182- مجموع الفتاوى: (12 / 439).

بالدين، ولا أن يبيعوا دينهم بدنيا غيرهم، فينتظموا في سلك من آتاه الله آياته فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين.

فإن منزلة العلم والصديقية لها تبعات باهظة الثمن، كما أن لها جزيل المثوبة عند الله تعالى لمن قام بحقها، يكفيك من ذلك أنها أرفع المنازل بعد منزلة النبوة[183]، فمن أفاد من غنمها عرضا زائلا ومنزلة في قلوب العباد وتبجيلا وتوقيرا، دون أن يتحمل من غرمها شظفا ولا مضضا، كان من الذين قال الله فيهم {يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا} [البقرة : **20**]، بل العالم الحق لا بد أن يكون من الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله، فإن الله تعالى ما آتاه من علمه إلا ليقوم له بالحجة، ويجاهد بالقرآن جهادا كبيرا، ويقوم مقام النبي ﷺ في التبليغ والجهاد والصبر، قال أبو إسماعيل الهروي[184]: (عرضت على السيف خمس مرات لا يقال لي: ارجع عن مذهبك. لكن يقال لي: اسكت عمن خالفك. فأقول: لا أسكت)[185].

المسألة الثانية: أسباب تغير المناط عن حكمه الأصلي.

الغرض هنا بيان الأسباب التي تغير المناط وتزيله عن حكمه الأصلي الثابت من حيث الجملة، ولكن في بعض المواطن المخصوصة يفقد رجحانه لأسباب شرعية حتمت

---

[183]- من أدلة ذلك قوله تعالى: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا } [النساء : **69**].

184- الهروي (**396** - **481**) الحافظ الإمام الزاهد أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن علي بن جعفر بن منصور بن متى الأنصاري الهروي من ذرية أبي أيوب الأنصاري. سمع أبا الفضل الجارودي وخلقا وصنف "ذم الكلام" و"منازل السائرين" و"الأربعين" و"كتاب الفاروق" في الصفات. كان سيفا مسلولا على المخالفين وجذعا في عين المتكلمين وطودا في السنة لا يتزلزل وقد امتحن مرات. قال أبو النضر الفامي: كان أبو إسماعيل بكر الزمان وواسطة عقد المعاني وصورة الإقبال في فنون الفضائل وأنواع المحاسن منها نصرة الدين والسنة من غير مداهنة ولا مراقبة لسلطان ولا وزير وقد قاسى بذلك قصد الحساد في كل وقت وسعوا في روحه مرارا وعمدوا إلى إهلاكه أطوارا فوقاه الله شرهم وجعل قصدهم أقوى سبب لارتفاع شأنه.
اظ: تذكرة الحفاظ: الذهبي. (**3** / **1183** رقم **1028**).

[185]- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. ت: د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي. لبنان، بيروت، ط:**1**، **1407**هـ - **1987**م، (**55-54/33**).

ذلك، لأن إهمال الواقع الجديد، وإغفال النظر في الأسباب الحادثة، يلغي أصل اعتبار المآلات، ويورث بذلك من الفساد ما لا يحتاج إلى تطويل في البيان.

فالغرض هنا هو دراسة أهم الاقتضاءات التبعية التي كانت سببا في تغير المناط عن حكم الأصل، وهي لا تخرج من حيث الجملة عن الضرورات الشرعية والموازنات المصلحية، وليكن الكلام على هذا الترتيب، وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

النقطة الأولى: الضرورات والحاجات.

لا يخفى ما لمناط الاضطرار من تأثير في تغيير الأحكام، وتحويلها عن حكم الأصل، إلى درجة نصوا فيها على أنه لا حرام مع الضرورة ولا واجب مع العجز[186]. والكلام فيها يكون في عدة نقاط توضح حقيقتها وتبين شروطها، وما لف هذا اللف من الموضوعات التي تخدم الفكرة الأم، وبالله تعالى أتأيد:

أولا: معنى الضرورة.

الضرورة لغة.

الضرورة لغة، هي اسم لمصدر الاضطرار وهو الاحتياج إلى الشيء ... والاسم الضرة، والضرورة كالضرة، ورجل ذو ضارورة وضرورة أي ذو حاجة، وقد اضطر إلى الشيء، أي: ألجئ إليه، قال الشاعر:

أثيبي أخا ضارورة أصفق العدى   عليه، وقلت في الصديق أواصره.

تقول: حملتني الضرورة على كذا وكذا. وقد اضطر فلان إلى كذا وكذا.

وقوله عز وجل: {فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ} [البقرة : **173**] أي: فمن ألجئ إلى أكل الميتة، وما حرم وضيق عليه الأمر بالجوع، وأصله من الضرر وهو الضيق[187].

فالضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له[188].

186- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**41/2**).

187- اظ: لسان العرب: (**4/483-484**).

188- التعريفات: الجرجاني. (**180/1**).

الضرورة اصطلاحا.

أما اصطلاحا فهي: بلوغ الحد الذي إن لم يتعاط فيه المحظور ويترك المأمور، ترتب عليه هلاك ضروري من الضروريات سواء في حق الفرد أو الأمة.

وقد وردت تعاريف بشأنها إلا أنها لا تخلو من قصور، لحصرها الضرورة في مسألة المطعوم والملبوس من جهة، ولحصرها الضرورة في جانب الفرد كما وقع به الزحيلي فإنه قال: (هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع)[189].

فضرورة الفرد ضرورة خاصة، وهي جزء من الضرورة، لا كل الضرورة، إذ قد تقع الجماعة والأمة في ضرورة تلجئها إلى ترك المأمور وارتكاب المحظور.

فما أثبتناه من التعريف شامل لأنواع الضرورة غير مقتصر على بعضها، فهو شامل لضرورة الغذاء واللباس والعرض والمال والدين. ولاسيما الضرورة إلى حفظ الدين بإقامته وسياسة الدنيا به، فإنه أعظم الضرورات، وبضياعه والتفريط فيه تضيع دنيا الناس من أموال وأعراض وغيرها، لذلك وجب رسم الخلافة الإسلامية لأن صلاح دين الأمة ودنياها لا يتم إلا بذلك، وقد قال ﷺ: "إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجرا. وإن قال بغيره فإن عليه منه"[190].

فقولنا: (بلوغ الحد) هو حد مطلق، فهو أعم من أن يكون بلوغا من جوع أو عري أو خوف من حريق أو إكراه ملجئ، بل بلوغ الحد من العجز عن نصرة الدين أحق بالدخول في الحد، لذلك كان الضروري ما اتصلت الحاجة إليه إلى حد الضرورة كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال فالعرض[191].

189- نظرية الضرورة: (ص: **67-68**).

190- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير. باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به. (**3** / **1080** برقم:**2797**).

191- اظ: التوقيف على مهمات التعاريف، التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي. ت: د. محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط:**1**، **1410**هـ، (**1** / **473**).

وقولنا: (ترتب عليه هلاك ضروري من الضروريات) هو ترتب أعم من أن يكون على سبيل القطع، بل يشمل الظن الراجح الذي يغلب على ظن الفرد أو الأمة.

كذلك إن لم يترتب هلاك، بل ترتب حرج ومشقة هي دون الهلاك، فليس ثم ضرورة بل هي حاجة، وقد أنزلها العلماء منزلة الضرورة خاصة كانت أو عامة، وقد قال الشاطبي: (أما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة)[192].

قال السيوطي: (الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام. والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم)[193].

قال وليد الحسين: (قد توسع بعض العلماء في استعمال مصطلح الضرورة بما يشمل الحاجيات، ورفع الحرج، حيث أدخل فيها ما لم يبلغ مبلغ الضرورة من الحالة الملجئة، ولم يصل إلى درجتها كأسباب الرخص، ولعل هذا عائد إلى الترابط الكبير بينهما. ومقصدهم بذلك أنها تلحق بالضرورة في الحكم، وهو التيسير والتخفيف وإباحة الممنوع، وليس أن معناهما وحقيقتهما واحدة، وقد قعد العلماء في قواعد الحاجة قاعدة: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. ومرادهم في ذلك الحكم، وإن كانت حالة الضرورة أبلغ من حالة الحاجة، وقد تكون الحاجة في ظرف من الظروف حالة من حالات الاضطرار)[194].

192- الموافقات: (**2** / **10-11**).

193- الأشباه والنظائر: عبد الرحمن السيوطي. دار الكتب العلمية، بيروت،ط:**1**، **1403**هـ، (**1** / **85**).

194- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: (**418/2**).

بيد أنه بقيد ترتب هلاك ضروري من الضروريات خرج ما ليس ضرورة وإن عده الناس ضرورة. فعلى هذا تكون الضرورة ما عده الشارع ضرورة. فهو أمر شرعي لا تعلق له بالأهواء والنزعات الشخصية، وقد أوضح الشارع الضروريات. فما أهلك النفوس ونحوها من كل ضروري كان درؤه ضرورة وما لا فلا. فالخروج عن قيد الشارع هنا يورث الخروج عن ربقة التكليف وضياع الشريعة، إذ قد يدعي كل امرئ التحلل من التكليف بما يزعمه ضرورة، وهو في ميزان الشريعة ليس كذلك.

ولا يشكل على هذا أن بعض القضايا والمسائل ربما ترددت في ذهن العبد بين الضرورة وعدمها، فإن هذا في حكم النادر وإنما تبنى الأحكام على الغالب وهو جمهور الأحكام.قال الشاطبي: (وربما استجاز بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الأغراض)[195].

ولهذا فسر العلماء الضرورة في الاصطلاح بالضرر، ومن ذلك قول الإمام الشافعي في بيان معنى المضطر: (الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه، ولا شيء يسد فورة جوعه، ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت، أو المرض وإن لم يخف الموت، أو يضعفه ويضره، أو يعتل، أو يكون ماشيا فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكبا فيضعف عن ركوب دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين)[196].

ثانيا: الأدلة على اعتبار الضرورة.

وأدلة اعتبار الضرورة على ضربين:

من جهة النظر: وذلك أن هذه الشريعة سمحة جاءت لوضع الآصار والأغلال. فجاءت باليسر والتخفيف، فناسب أن يكون مبدأ الضرورة هو المتناغم مع أصولها العامة، فلو لم تشرع مبدأ الضرورة، لانتفى مبدأ اليسر ورفع الحرج عنها، والحالة أنه من خصائصها الأساسية ومواطن الجمال فيها.

195- الموافقات: (**145/4**).

196- الأم: الشافعي. دار الوفاء، (**651/3-652**).

قال الله تعالى: {مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ} [المائدة : **6**] قال السرخسي: (إن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكا بالنص)[197].

من جهة النص: وذلك بتنصيص الشارع نفسه على أن هذا الأمر مستثنى من عموم التحريم للضرورة. وأن هذا الواجب ساقط من عموم الإيجاب للعجز كقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ} [المائدة : **3**] إلى أن قال: {فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [المائدة : **3**].

وقوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ} [التغابن : **16**].

فهذه الأحكام المستثناة قد وقع الاستثناء فيها من الأصول الكلية بنص الشارع، لعذر الضرورة أو العجز.

ثالثا: شروط الأخذ بالضرورة.

وحتى تكون الضرورة معتبرة شرعا لا بد من أن تتحقق فيها شروط:

أ- الشرط الأول: أن تكون الضرورة قائمة غير منتظرة.

ومعنى هذا أن تكون الضرورة محققة الوقوع باليقين أو بغلبة الظن، لا بالتوهم والتخمين.

قال الشيخ عميرة[198]: (لو كانت الحاجة غير ناجزة، فهل يجوز الأخذ لما عساه يطرأ؟ الظّاهر لا، كاقتناء الكلب لما عساه يكون من الزّرع ونحوه)[199].

197- أصول السرخسي: (**203/2**).

198- عميرة البرلسي، الشافعي شهاب الدين فقيه، أصولي. من آثاره: حاشية على شرح جمع الجوامع للسبكي. قال ابن العماد: (هو الإمام العلامة المحقق. انتهت إلية الرئاسة في تحقيق المذهب. كان عالما زاهدا ورعا حسن الأخلاق. أخذ عن ابن أبي شريف والنور المحلي). معجم المؤلفين: كحالة. (**8 / 13**)؛ شذرات الذهب: ابن العماد. (**313/8**).

199- حاشية عميرة: شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة. ت: مكتب البحوث والدراسات. لبنان، بيروت، دار الفكر، **1419**هـ - **1998**م، (**179/2**).

قال الشاطبي: (الصّواب الوقوف مع أصل العزيمة، إلاّ في المشقّة المخلّة الفادحة فإنّ الصّبر أولى، ما لم يؤدّ ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه، وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصّبر، لأنّه لا يؤمر بالصّبر إلاّ من يطيقه، فأنت ترى بالاستقراء أنّ المشقّة الفادحة لا يلحق بها توهّمها، بل حكمها أضعف بناءً على أنّ التّوهّم غير صادق في كثير من الأحوال فإذاً: ليست المشقّة بحقيقيّة، والمشقّة الحقيقيّة هي العلّة الموضوعة للرّخصة فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم)[200].

قال الجويني: (الذي لا يستباح إلا بالضرورة لفحشه، أو بعده عن الحل، فقد يرعى الشرع فيه تحقق وقوع الضرورة، ولا يكتفى بتصورها في الجنس)[201].

ب- الشرط الثاني: ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة غير وسيلة ارتكاب المحظور وترك المأمور.

وهنا لا يكون لدفع الضرورة وسيلة غير وسيلة ارتكاب المحظور وترك المأمور. فيتعين مسلك المخالفة وتنسد كل المسالك سواه، إذا لم يوجد غيره فلم يكن من ركوبه بد.

قال أبو بكر الجصّاص[202] عند تفسيره لقول الله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} [الأنعام : **119**]: (معنى الضّرورة - هنا -: هو خوف الضّرر على نفسه، أو بعض أعضائه بتركه الأكل، وقد انطوى تحته معنيان :

أحدهما: أن يحصل في موضع لا يجد غير الميتة.

والثّاني: أن يكون غيرها موجوداً، ولكنّه أكره على أكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه، أو تلف بعض أعضائه، وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا)[203].

200- الموافقات: الشاطبي. (**336/1**).

201- البرهان: الجويني. (**613/2**).

202- أحمد بن على أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص (**305-370**) الفقيه إمام أصحاب الرأي في وقته كان مشهور بالزهد والورع ورد بغداد في شبيبته ودرس الفقه على أبى الحسن الكرخي ولم يزل حتى انتهت إليه الرياسة ورحل إليه المتفقهة وخوطب في أن يلي قضاء القضاة فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل. وله تصانيف كثيرة مشهورة. وقد وهم من جعل الجصاص غير أبي بكر الرازي بل هما واحد. اظ: تاريخ بغداد: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي.دار الكتب العلمية، بيروت، (**4** / **314** رقم: **2112**).

203- أحكام القرآن: ت: محمد الصادق قمحاوي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، **1405**هـ، (**159/1**).

وقد تكلمنا في موضوع الذرائع عن تعين الوسائل غير المشروعة طريقا لدفع ما هو أعظم، قال القرافي: (المعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب، إذا تعين طريقا لدفع الضرر)[204]

ج- الشرط الثالث: أن تقدر الضرورة بقدرها.

تقدير الضرورة بقدرها، غرضه ألا يقع التوسع والتبسط فيها. وعلى هذا فمن اضطر لأكل الميتة لم يأكل منها إلاّ قدر سد الرمق، لأنها إنما أبيحت للضرورة فتقدرت الإباحة بقدرها. وقد أخبر الله تعالى أن الزيادة عليها بغي وعدوان وإثم، فلا تكون الإباحة للضرورة سببا لحله، وهو معنى قوله تعالى: {فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [البقرة : **173**] فلا يتعدى القدر الذي يخرجه من حالة الضرورة[205].

وقد جرت عادة الشريعة عند أحكام الضرورة بالإلزام بإصلاح الأحوال حتى يتمكن من الرجوع إلى حكم الاختيار، لأنه هو الأصل، فنسعى لرفع حكم الاستثناء والبقاء مع حكم الأصل، لأن الرجوع إلى حكم الأصل لا يتم إلا برفع حكم الضرورة فيأخذ حكمه بناء على ذلك، لذلك لما تسامحوا في تولية أصلح الموجود نصوا على لزوم السعي لإصلاح الأحوال. قال ابن تيمية: (ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه، وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه، وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[206].

204- الفروق مع هوامشه: (**153/6**).

205- هذا أصح القولين في الآية أما القول بأن الباغي هو الباغي على السلطان وأن العادي هو المسافر سفر معصية، فلا يساعد عليه سياق الآية، وانظر لمزيد التفصيل: مدارج السالكين: ابن القيم. (**1 /369- 370**)؛ و: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**4 / 617**).

206- مجموع الفتاوى: (**28 / 259**).

د- الشرط الرابع: أن يوازن المضطر بين المفاسد فيدرأ أعظمها بارتكاب أخفها.

فمن أكره على قتل مسلم وإلا قتل، لزمه الصبر، لأن إنقاذ نفسه ليس بأولى من نفس غيره، فيدرأ قتل غيره وهو مفسدة كبرى بما دونها من المفسدة وهو الصبر على قتل نفسه. كذلك لا يجوز للمضطر أكل طعام مضطر مثله، لأنه في معنى إنقاذ نفسه بقتل غيره، وقد نصوا على أن الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها. وهذا القيد (يخرج ما لو كان الميت نبيا، فإنه لا يحل أكله للمضطر لأن حرمته أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر. وما لو أكره على القتل أو الزنا فلا يباح واحد منهما بالإكراه، لما فيهما من المفسدة التي تقابل حفظ مهجة المكره أو تزيد عليها)[207].

هـ- الشرط الخامس: ألا يكون المحظور فعلا لا يحتمل الرخصة بحال.

فثمة أفعال لا عذر لراكبها ولو على وجه الاضطرار كالزنا وقتل المسلم.

قال ابن عابدين : (الإكراه على المعاصي أنواع:

نوع يرخّص له فعله ويثاب على تركه، كإجراء كلمة الكفر، وشتم النّبيّ ﷺ وترك الصّلاة، وكلّ ما يثبت بالكتاب.

ونوع يحرم فعله ويأثم بإتيانه كالزنا وقتل مسلم، أو قطع عضوه، أو ضربه ضرباً متلفاً، أو شتمه أو أذيّته)[208].

قال الجويني: (ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه؛ كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما)[209].

ومن أمثلة هذا الشرط أن المكره على القتال في الفتنة، أو القتال مع الخارجين عن شرائع الإسلام، أو القتال مع الكفار والمرتدين، يجب على من ابتلي بذلك الامتناع عن القتال ولو قتله المسلمون. وحكم هؤلاء هو حكم من أكره على قتل مسلم معصوم، فإنه لا

207- الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. دار الكتب العلمية، بيروت، **1403**، (**1** / **84**).

208- حاشية ابن عابدين: (**83/5**).

209- البرهان: (**613/2**).

يجوز له قتله ولو كان الإكراه على ذلك بالقتل، لأن حفظ نفسه ليس بأولى من حفظ نفس المعصوم.

قال ابن تيمية: (والمقصود أنه إذا كان المكره على القتال في الفتنة ليس له أن يقاتل، بل عليه إفساد سلاحه وأن يصبر حتى يقتل مظلوما. فكيف بالمكره على قتال المسلمين مع الطائفة الخارجة عن شرائع الإسلام كمانعي الزكاة والمرتدين ونحوهم. فلا ريب أن هذا يجب عليه إذا أكره على الحضور أن لا يقاتل، وإن قتله المسلمون. كما لو أكرهه الكفار على حضور صفهم ليقاتل المسلمين. وكما لو أكره رجل رجلا على قتل مسلم معصوم فإنه لا يجوز له قتله باتفاق المسلمين، وإن أكرهه بالقتل، فإنه ليس حفظ نفسه بقتل ذلك المعصوم بأولى من العكس، فليس له أن يظلم غيره فيقتله لئلا يقتل هو، بل إذا فعل ذلك كان القود على المكره والمكره جميعا عند أكثر العلماء)[210].

بخلاف ما لو أقدم المسلم على قتْل نفسه بفعله ما يعتقد أنه يقتل به، أو قتْل مسلم معصوم لا لإنقاذ نفسه بل لمصلحة الدين، بحيث يتعين قتله لتحقيق تلك المصلحة فإن ذلك مشروع، كما في حالة خروج المسلم في جيش الكفار أو تترس الكفار به، فإن التمييز في القتال بين المسلم وغير المسلم كالمتعذر. فإن الله تعالى وهو القادر على التمييز لم يميز عند الإهلاك العام كما في حديث حفصة[211] عند مسلم، أن رسول الله ﷺ قال: "سيعوذ بهذا البيت يعنى الكعبة قوم ليست لهم منعة ولا عدد ولا عدة، يبعث إليهم جيش يومئذ حتى إذا كانوا ببيداء من الأرض خسف بهم"[212]، (فالله تعالى أهلك الجيش الذي أراد أن ينتهك حرماته المكره فيهم وغير المكره مع قدرته على التمييز بينهم، مع أنه يبعثهم على نياتهم.

210- مجموع الفتاوى: (28 / 539-540).

211- حفصة بنت عمر بن الخطاب العدوية أم المؤمنين -رضي الله عنها- تزوجها النبي ﷺ سنة ثلاث.
عن قيس بن زيد أن النبي ﷺ طلق حفصة بنت عمر فدخل عليها خالاها قدامة وعثمان ابنا مظعون، فبكت وقالت: والله ما طلقني عن شبع، وجاء النبي ﷺ فتجلببت، وقال: فقال لي جبريل -عليه السلام-: راجع حفصة فإنها صوامة قوامة، وإنها زوجتك في الجنة. أخرجه الطبراني ورجاله رجال الصحيح. (4/2210 برقم: 2883).

212- صحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة. باب الخسف بالجيش الذي يؤم البيت. (4/2208 و2209 برقم: 2883).

فكيف يجب على المؤمنين المجاهدين أن يميزوا بين المكره وغيره وهم لا يعلمون ذلك. بل لو ادعى مدع أنه خرج مكرها لم ينفعه ذلك بمجرد دعواه، بل لو كان فيهم قوم صالحون من خيار الناس ولم يمكن قتالهم إلا بقتل هؤلاء لقتلوا أيضا)[213].

وكان من الدليل على بذل النفس لمصلحة الجهاد ما صح من قصة أصحاب الأخدود، وبذل الغلام مهجته وأمره بقتل نفسه في سبيل إعزاز الدين[214]، قال ابن تيمية :(إن

213- مجموع الفتاوى: (**28** / **537**).

[214]- أخرج مسلم في الصحيح : كتاب الزهد والرقائق. باب قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام. (**2299/4** برقم: **3005**)، من حديث صهيب أن رسول الله ﷺ قال: "كان ملك فيمن كان قبلكم وكان له ساحر. فلما كبر قال للملك: إني قد كبرت فابعث إلي غلاما أعلمه السحر. فبعث إليه غلاما يعلمه. فكان في طريقه إذا سلك راهب فقعد إليه وسمع كلامه فأعجبه. فكان إذا أتى الساحر مر بالراهب وقعد إليه. فإذا أتى الساحر ضربه فشكا ذلك إلى الراهب. فقال: إذا خشيت الساحر فقل: حبسني أهلي. وإذا خشيت أهلك فقل: حبسني الساحر. فبينما هو كذلك إذ أتى على دابة عظيمة قد حبست الناس. فقال: اليوم أعلم آلساحر أفضل أم الراهب أفضل؟ فأخذ حجرا فقال: اللهم إن كان أمر الراهب أحب إليك من أمر الساحر فاقتل هذه الدابة حتى يمضي الناس. فرماها فقتلها ومضى الناس فأتى الراهب فأخبره. فقال له الراهب: أي بني أنت اليوم أفضل مني. قد بلغ من أمرك ما أرى، وإنك ستبتلى فإن ابتليت فلا تدل علي. وكان الغلام يبرئ الأكمه والأبرص ويداوي الناس من سائر الأدواء. فسمع جليس للملك كان قد عمي فأتاه بهدايا كثيرة فقال: ما ها هنا لك أجمع إن أنت شفيتني فقال: إني لا أشفي أحدا إنما يشفي الله، فإن أنت آمنت بالله دعوت الله فشفاك. فآمن بالله فشفاه الله فأتى الملك فجلس إليه كما كان يجلس. فقال له الملك: من رد عليك بصرك؟ قال: ربي. قال: ولك رب غيري؟ قال: ربي وربك الله. فأخذه فلم يزل يعذبه حتى دل على الغلام فجيء بالغلام. فقال له الملك: أي بني قد بلغ من سحرك ما تبرئ الأكمه والأبرص وتفعل وتفعل. فقال: إني لا أشفي أحدا إنما يشفي الله. فأخذه فلم يزل يعذبه حتى دل على الراهب فجيء بالراهب. فقيل له: ارجع عن دينك. فأبى فدعا بالمئشار فوضع المئشار في مفرق رأسه فشقه حتى وقع شقاه. ثم جيء بجليس الملك فقيل له: ارجع عن دينك. فأبى فوضع المئشار في مفرق رأسه فشقه به حتى وقع شقاه. ثم جيء بالغلام فقيل له: ارجع عن دينك. فأبى فدفعه إلى نفر من أصحابه فقال: اذهبوا به إلى جبل كذا وكذا فاصعدوا به الجبل، فإذا بلغتم ذروته فإن رجع عن دينه وإلا فاطرحوه. فذهبوا به فصعدوا به الجبل. فقال: اللهم اكفنيهم بما شئت. فرجف بهم الجبل فسقطوا وجاء يمشي إلى الملك. فقال له الملك: ما فعل أصحابك؟ قال: كفانيهم الله. فدفعه إلى نفر من أصحابه فقال: اذهبوا به فاحملوه في قرقور فتوسطوا به البحر. فإن رجع عن دينه وإلا فاقذفوه. فذهبوا به. فقال: اللهم اكفنيهم بما شئت. فانكفأت بهم السفينة فغرقوا، وجاء يمشي إلى الملك. فقال له الملك: ما فعل أصحابك؟ قال: كفانيهم الله. فقال للملك: إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما آمرك به. قال: وما هو؟ قال: تجمع الناس في صعيد واحد وتصلبني على جذع ثم خذ سهما من كنانتي ثم ضع السهم في كبد القوس ثم قل باسم الله رب الغلام. ثم ارمني فإنك إذا فعلت ذلك قتلتني. فجمع الناس في صعيد واحد وصلبه على جذع ثم أخذ سهما من كنانته ثم وضع السهم في كبد القوس ثم قال: باسم الله رب الغلام. ثم رماه فوقع=

الغلام أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدين، ولهذا جوز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صف الكفار، وإن غلب على ظنه أنهم يقتلونه، إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين، فإذا كان الرجل يفعل ما يعتقد أنه يقتل به لأجل مصلحة الجهاد، مع أن قتله نفسه أعظم من قتله لغيره، كان ما يفضى إلى قتل غيره لأجل مصلحة الدين التي لا تحصل إلا بذلك، ودفع ضرر العدو المفسد للدين والدنيا الذي لا يندفع إلا بذلك أولى)[215].

ولأجل مناط حفظ الدين وتقديمه على حفظ النفس وغيره، قرر الأئمة رمي الترس المسلم تحقيقا لهذا المناط إذا لم يتحقق إلا بذلك. وهذا أبدع ما يكون من فقه الموزنات، قال ابن تيمية: (إن الأئمة متفقون على أن الكفار لو تترسوا بمسلمين وخيف على المسلمين إذا لم يقاتلوا، فإنه يجوز أن نرميهم ونقصد الكفار، ولو لم نخف على المسلمين جاز رمي أولئك المسلمين أيضا في أحد قولي العلماء، ومن قتل لأجل الجهاد الذي أمر الله به ورسوله -هو في الباطن مظلوم- كان شهيدا وبعث على نيته، ولم يكن قتله أعظم فسادا من قتل من يقتل من المؤمنين المجاهدين. وإذا كان الجهاد واجبا وإن قتل من المسلمين ما شاء الله، فقتل من يقتل في صفهم من المسلمين لحاجة الجهاد ليس أعظم من هذا)[216].

رابعا: معرفة أسباب الضرورة التي تعد المناط في الخروج عن حكم الأصل.

حالات الضرورة هي أسبابها، ولو قيل: أسباب الضرورة، لكان أجود، إذ الكلام فيما أورث حالة الضرورة من جوع أو إكراه ونحوهما، بحيث يستقيم سؤال من ارتكب المحظور وادعى أن ذلك كان من ضرورة عن سبب دعوى الضرورة.

=السهم في صدغه فوضع يده في صدغه في موضع السهم فمات. فقال الناس: آمنا برب الغلام آمنا برب الغلام آمنا برب الغلام. فأتي الملك فقيل له: أرأيت ما كنت تحذر قد والله نزل بك حذرك قد آمن الناس. فأمر بالأخدود في أفواه السكك فخدت وأضرم النيران. وقال: من لم يرجع عن دينه فأقحموه فيها. أو قيل له اقتحم. ففعلوا حتى جاءت امرأة ومعها صبي لها فتقاعست أن تقع فيها. فقال لها الغلام: يا أمه اصبري فإنك على الحق).

215- مجموع الفتاوى: (**28** / **540**).

216 م.ن: (**28** / **537-538**).

وهذه الأسباب فيما يبدو لي -والله تعالى أعلم- أسباب خاصة وأخرى عامة، إذ هي بإزاء الضرورة نفسها، والضرورة خاصة وعامة.

فالأسباب الخاصة كالجوع والعطش والخوف ونحوها.

والأسباب العامة كالخوف من انتهاك البيضة، وضياع الحوزة، واصطلام أهل الإسلام، وضياع مقاصد الإمامة التي بها يحفظ الدين وتستقيم الدنيا، لذلك أجازوا لأجل مصلحة الجهاد ما لم يجيزوا في غيره[217]، ولذلك أيضا جاز دفع الإتاوات للكفار في بعض الحالات[218]. وجاز الكذب عليهم[219].

ومن هذا الباب تأمر خالد من غير إمرة في غزوة مؤتة[220]، وما استنبطه العلماء من ذلك[221]. وقال ابن تيمية: (لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس

217- اظ: مجموع الفتاوى: (28 /540)؛ و:(471/14)؛ و:(53/20)؛ و:(31/35)؛ و: الفتاوى الكبرى: (351/4).

218- اظ: المغني: ابن قدامة. (156/16).

219- روى مسلم: كتاب البر والصلة والآداب. باب تحريم الكذب وبيان المباح منه. (2011/4 برقم: 2605) من حديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط قالت: (ولم أسمعه يرخص في شيء مما يقول النّاس إلا في ثلاث: يعني الحرب والإصلاح بين النّاس، وحديث الرجل امرأته والمرأة زوجها).

220- رواه البخاري: كتاب المغازي. باب غزوة مؤتة من أرض الشام. (4 / 1554 برقم: 4013) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة فقال رسول الله ﷺ: "إن قتل زيد فجعفر وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة". ورواه النسائي في السنن الكبرى: كتاب السير. وترجمه بقوله: إذا قتل صاحب الراية هل يأخذ الراية غيره بغير أمر الإمام، (5 / 180 برقم: 8604) من حديث عبد الله بن جعفر قال: بعث رسول الله ﷺ جيشا واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال: "إن قتل زيد أو استشهد فأميركم جعفر بن أبي طالب فإن قتل جعفر أو استشهد فأميركم عبد الله بن رواحة"، فلقوا العدو فأخذ الراية زيد فقاتل حتى قتل ثم أخذ الراية جعفر فقاتل حتى قتل ثم أخذ الراية عبد الله بن رواحة فقاتل حتى قتل ثم أخذ الراية خالد بن الوليد ففتح الله عليه فأتى خبرهم النبي ﷺ فخرج إلى الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "إن إخوانكم لقوا العدو فأخذ الراية زيد ابن حارثة فقاتل حتى قتل أو استشهد ثم أخذ الراية جعفر فقاتل حتى قتل أو استشهد ثم أخذ الراية عبد الله بن رواحة فقاتل حتى قتل أو استشهد ثم أخذ الراية سيف من سيوف الله خالد بن الوليد ففتح الله عليه".

221- قال البغوي في شرح السنة: ت: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط:2، 1403هـ - 1983م، (11/4-5) في معرض ذكره للفوائد المستنبطة من حديث أهل مؤتة: (فيه بيان أن التأمير في الحرب مشروع، وفيه أن خالد بن الوليد تأمّر عليهم بعد ما أصيب الأمراء من غير تأمير من النبيﷺ لمكان الضرورة، وذلك أنه نظر فإذا هو في ثغر مخوف، لم يأمن فيه ضياع المسلمين، فأخذ الرّاية وتولى أمر المسلمين، ورضيه رسول الله ﷺ، فصار هذا أصلا في كل أمر حدث ممّا سبيله أن يتولاه الأئمة ولم يشهدوه=

ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب)[222].

هذا وقد توسع وهبة الزحيلي في ذكر حالات الضرورة، حتى ذكر المصلحة المرسلة الضرورية والحاجة، ويظهر أن ذلك غير دقيق، إذ الضرورة للمصلحة إنما تدخل في باب الموازنات لا باب الضرورات، وهو إنما أدخلها بذريعة أنه يتناول الضرورة بمعناها الواسع لا بمعناها الضيق[223]. ولكن توسيع معنى الضرورة ليس مطلقا عن القيود بل ذلك جار ومقبول ما دامت ضرورة. أما إذا خرجت عن مسمى الضرورة، فإقحامها والحالة هذه خروج بالمسألة إلى واد آخر، والذي يأخذ حكم الضرورة ولم يصل إلى درجتها إنما هو الحاجة، وقد قالوا: (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)[224] والله تعالى أعلم.

ولعل من المفيد أن نتكلم في الأسباب الخاصة، ثم نردف ذلك بالكلام في الأسباب العامة، وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

أ- السبب الأول: الجوع والعطش.

قد أباح الله تعالى بنص القرآن عند الاضطرار تناول الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها من المطعومات التي بين أن الأصل تحريمها، فقال تعالى: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [النحل:**115**]، وتكرر ذكر هذه المحرمات وذكر الاستثناء منها للضرورة، وبسبب أن ما ذكر ينص على المطعوم مضافا إلى الإكراه كما في آية سورة النحل كسبب من أسباب الضرورة،

=وخيف عليه الضياع أن القيام به واجب على من شهده من جماعة المسلمين وإن لم يتقدم منهم في ذلك، وكذلك إن وقع ذلك في واحد خاص، نحو أن يموت رجل بفلاة فإن على من شهده حفظ ماله وإيصاله إلى أهله وإن لم يوص به، كما يجب عليه تكفينه وتجهيزه، لأن أمر الدين على التعاون والتناصح. هذا معنى كلام الخطابي رحمه الله).

222- درء تعارض العقل والنقل: (**133/1**).

223- اظ: نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي. (ص: **73-74**).

224- اظ: الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. دار الكتب العلمية. بيروت. **1403**هـ. (**88/1**)؛ و: الأشباه والنظائر: ابن نجيم. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. الطبعة : **1400**هـ=**1980**م (**1 / 91**).

ترتب على ذلك أن كانت تعاريف العلماء توشك أن تكون محصورة في حالة الجوع والخوف وهو مدرك ضعيف، فالضرورة أعم من ذلك، لأن ما ذكر من حالة الإكراه إنما نزل على حالة معينة، لا أن الآية نزلت ابتداء لحصر السبب فيه دون غيره من الأسباب.

قال الجصاص: (قد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات، وأطلق الإباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة، وهو قوله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} [الأنعام : **119**] فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها)[225].

1- الخلاف في تناول الخمر من ضرورة العطش.

وهذا الإطلاق في النصوص والذي أشار إليه الجصاص آنفا مع تكرره، يبين ضعف ما قاله بعض الأئمة من أن آيات الضرورة لا تتناول الخمر، ولم يروا لتناول الخمر ضرورة إلا لإزالة الغصة، وهو مذهب مالك وأحمد.

قال ابن تيمية: (الخمر يباح لدفع الغصة بالاتفاق. ويباح لدفع العطش في أحد قولي العلماء. ومن لم يبحها قال: إنها لا تدفع العطش. وهذا مأخذ أحمد، فحينئذ فالأمر موقوف على دفع العطش بها، فإن علم أنها تدفعه أبيحت بلا ريب، كما يباح لحم الخنزير لدفع المجاعة، وضرورة العطش الذي يرى أنه يهلكه أعظم من ضرورة الجوع، ولهذا يباح شرب النجاسات عند العطش بلا نزاع، فإن اندفع العطش، وإلا فلا إباحة في شيء من ذلك)[226].

قال ابن رشد: (إذا لم يجد المضطر شيئا حلالا يتغذى به جاز له استعمال المحرمات في حال الاضطرار، ولا خلاف في ضرورة التغذي)[227].

2- الأكل من ثمار بساتين ليست ملكا للآكل، وحلب ماشية الغير بغير إذنه.

225- أحكام القرآن: (**156/1**).

226- مجموع الفتاوى: (**14** / **471**).

227- بداية المجتهد: (**461/1**).

ورد في هذه المسألة نصوص محكمة هي نص فيها، تجيز الأكل من ثمار البساتين وحلب المواشي من ضرورة ومن غير ضرورة، ولكن خالفها من خالفها من الفقهاء بحجج هي عند التمحيص غير معارضة لها إلا القليل النادر.

فعن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: "إذا أتى أحدكم على راعي إبل فليناد: يا راعي الإبل، ثلاثا، فإن أجابه، وإلا فليحلب وليشرب ولا يحملن. وإذا أتى أحدكم على حائط فليناد ثلاثا: يا صاحب الحائط، فإن أجابه، وإلا فليأكل ولا يحملن"[228].

وعن سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال: "إذا أتى أحدكم على ماشية، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب وليشرب. وإن لم يكن فيها أحد فليصوت ثلاثا، فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب وليشرب ولا يحمل"[229].

وعن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ قال: "من دخل حائطا فليأكل، ولا يتخذ خبنة"[230]

228- رواه ابن حبان في صحيحه: (**12** / **87** برقم: **5281**) باب الضيافة. والحاكم في المستدرك على الصحيحين: (**4** / **147** برقم: **7180**).

229- رواه الترمذي في سننه: كتاب البيوع. باب ما جاء في احتلاب المواشي بغير إذن الأرباب. (**3** /**590** برقم: **1296**). قال: حدثنا أبو سلمة يحيى بن خلف حدثنا عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب به. وقال وفي الباب عن عمر وأبي سعيد قال أبو عيسى حديث سمرة حديث حسن غريب والعمل على هذا عند بعض أهل العلم وبه يقول أحمد وإسحاق قال أبو عيسى: وقال علي بن المديني سماع الحسن من سمرة صحيح وقد تكلم بعض أهل الحديث في رواية الحسن عن سمرة وقالوا: إنما يحدث عن صحيفة سمرة. وقال الحافظ: (إسناده صحيح إلى الحسن، فمن صحح سماعه من سمرة صححه، ومن لا، أعله بالانقطاع، لكن له شواهد من أقواها حديث أبي سعيد مرفوعا: "إذا أتيت على راع فناده ثلاثا فإن أجابك وإلا فاشرب من غير أن تفسد وإذا أتيت بستان". فذكر مثله أخرجه ابن ماجه والطحاوي وصححه ابن حبان والحاكم). فتح الباري: (**5** / **89**).

230- رواه الترمذي في السنن: كتاب البيوع. باب ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها. (**3** / **583** برقم: **1287**). وقال: حديث ابن عمر حديث غريب لا نعرفه من هذا الوجه إلا من حديث يحيى بن سليم. وقد رخص فيه بعض أهل العلم لابن السبيل في أكل الثمار وكرهه بعضهم إلا بالثمن.

فاختلف الفقهاء في القول بموجب هذه الأحاديث.

فذهب طائفة منهم إلى أنها محكمة، وأنه يسوغ الأكل من الثمار وشرب اللبن لضرورة وغيرها، ولا ضمان عليه وهذا المشهور عن أحمد[231].

وعلق الشافعي العمل بالحديث على ثبوت صحته، وبما أن ذلك لم يتحقق له، فقد مشى مع ما رآه محكما من أنه لا يجوز أكل مال أحد إلا بإذنه[232].

وقالت طائفة لا يجوز له شيء من ذلك إلا لضرورة مع ثبوت العوض في ذمته.

وهذا المنقول عن مالك والشافعي وأبي حنيفة.

واحتجوا بالنصوص التي تنهى عن أكل مال المسلمين بالباطل، كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ} [النساء : **29**]، وهي عند التحقيق لا تعارض أحاديث الجواز حتى يقال: إن أحاديث الجواز خصصت عموم نصوص المنع، بل أحاديث الجواز لا تدخل أصلا في عموم نصوص المنع، فإن الجواز ثبت بإذن الشارع فلا يكون بحال من الأكل الباطل، فالباطل هو الذي لم يأذن فيه الشارع ولا المالك، فإذا وجد الإذن الشرعي أو الإذن من المالك لم يكن باطلا. ومعلوم أن إذن الشرع أقوى من إذن المالك، فما أذن فيه الشرع أحل مما أذن فيه المالك. ولهذا كانت الغنائم من أحل المكاسب وأطيبها، ومال الولد بالنسبة إلى الأب من أطيب المكاسب، وإن لم يأذن له الولد. وعلى هذا فإنه يستحيل أن يأذن النبي ﷺ فيما حرمه الله ومنع منه، فعلم أن الآية لا تتناول محل النزاع أصلا.

وإنما الذي يصلح لمعارضة أحاديث الجواز، هو حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "لا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه. أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فَيُنْتَقَلَ طعامُه. إنما تخزن لهم ضروع مواشيهم أطعمتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"[233].

231- اظ: عون المعبود: (**7** / **206-207**).

232- اظ: السنن الكبرى: البيهقي. (**358/9**).

233- صحيح مسلم: كتاب اللقطة. باب تحريم حلب الماشية بغير إذن مالكها. (**3** / **1352** برقم: **1726**).

وقد اختلفت الرواية عن الإمام أحمد في جواز احتلاب الماشية للشرب، ولا خلاف في مذهبه أنه لا يجوز احتلابها لغيره، وهو كالخبنة في الثمار فمنعه في إحدى الروايتين أخذا بحديث ابن عمر، وجوزه في الأخرى أخذا بحديث سمرة، ومن رجح المنع قال: حديث ابن عمر أصح، فإن حديث سمرة من رواية الحسن عنه، وهو مختلف في سماعه منه.

والفرق بينه وبين الثمرة، أن اللبن مخزون في الضرع كخزن الأموال في خزانتها، ولهذا شبهها النبي ﷺ بذلك، وأخبر أن استخراجها من الضروع كاستخراج الأموال من الخزائن بكسرها، وهذا بخلاف الثمرة فإنها ظاهرة بادية في الشجرة غير مخزونة، فإذا صارت إلى الخزانة حرم الأكل منها، إلا بإذن المالك.

وحينئذ فيكون حديث النهي متناولا للمحتلب غير الشارب، بل محتلبه كالمتخذ خبنة من الثمار، وحديث الإباحة متناولا للمحتلب الشارب فقط دون غيره، ويدل على هذا التفريق قوله في حديث سمرة: "فليحتلب، وليشرب، ولا يحمل" فلو احتلب للحمل كان حراما عليه، فهذا هو الاحتلاب المنهي عنه في حديث ابن عمر.

ويدل عليه أيضا، أن في حديث المنع ما يشعر بأن النهي إنما هو عن نقل اللبن دون شربه، فإنه قال: "أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته، فيكسر باب خزانته، فينتثل طعامه"[234].

3- هل تؤكل لحوم الموتى ضرورة؟

وليست هذه المسائل مستحيلة الوقوع، بل هي ممكنة، لذلك تكلم فيها الفقهاء تبيانا لأحكام الشريعة المعصومة التي سمت فوق أهواء الناس، فلم تحكم إلا بالحق، وقد قال تعالى: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ} [المؤمنون : **71**].

قال الشربيني[235]: (وللمضطر أكل آدمي ميت إذا لم يجد ميتة غيره .. لأن حرمة الحي أعظم من حرمة الميت. واستثني من ذلك ما إذا كان الميت نبيا، فإنه لا يجوز الأكل

234- انظر تفصيل المسألة: حاشية ابن القيم: (**7** / **198**؛ وما بعدها)؛ وفتح الباري: ابن حجر. (**5/89-90**).

منه جزما... وأما إذا كان الميت مسلما والمضطر كافرا، فإنه لا يجوز الأكل منه لشرف الإسلام ... وله قتل مرتد وأكله، وقتل حربي ... وله قتل الزاني المحصن، والمحارب، وتارك الصلاة، ومن له عليه قصاص، وإن لم يأذن الإمام في القتل، لأن قتلهم مستحق)[236].

قال العز بن عبد السلام: (لو وجد المضطر من يحل قتله، كالحربي، والزاني المحصن، وقاطع الطريق الذي تحتم قتله، واللائط، والمصر على ترك الصلاة، جاز له ذبحهم وأكلهم، إذ لا حرمة لحياتهم، لأنها مستحقة الإزالة، فكانت المفسدة في زوالها أقل من المفسدة في فوات حياة المعصوم)[237].

ب- السبب الثاني: الإكراه الملجئ.

الإكراه: هو حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه، ويصير الغير خائفا به، فائت الرضى بالمباشرة[238].

1- وهو نوعان: ملجئ وغير ملجئ.

أما غير الملجئ فليس مقصودا في هذا الموطن، ومن صوره التهديد بالضرب الذي لا يفوت الأعضاء، ويحتمل بالصبر عليه.

أما الإكراه الملجئ فهو المقصود هنا، وهو الذي يعدم الرضى ويفسد الاختيار، ومنه الإكراه بالتهديد بإتلاف النفس أو العضو، فهذا التهديد يعدم الرضى ويفسد الاختيار[239]، وهذا الإكراه هو الذي يعتبر حالة من حالات الاضطرار الشرعية[240].

235- الخطيب الشربيني (..- **977** هـ =..- **1570** م) محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين: فقيه شافعي، مفسر. من أهل القاهرة. له تصانيف، منها (السراج المنير) في تفسير القرآن، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع.

236- الإقناع: محمد الشربيني الخطيب. ت: مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر، **1415**هـ، بيروت، (**2** / **586-585**).

237- قواعد الإحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام. (**81/1**).

238- اظ: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري.ت: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1418**هـ/**1997**م، (**538/4**).

2- شروط الإكراه.

وقد ذكر ابن قدامة للإكراه ثلاثة شروط:

*- أحدها: أن يكون من قادر بسلطان، أو تغلب كاللص ونحوه .

**- الثاني: أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به، إن لم يجبه إلى ما طلبه.

***- الثالث: أن يكون مما يستضر به ضررا كثيرا، كالقتل والضرب الشديد والقيد والحبس الطويلين[241].

وهو بهذه القيود يعد إكراها ملجئا، فيندرج في باب الضرورة الشرعية.

قال ابن رجب: (من لا اختيار له بالكلية ولا قدرة له على الامتناع، كمن حمل كرها وأدخل إلى مكان حلف على الامتناع من دخوله، أو حمل كرها وضرب به غيره حتى مات ذلك الغير، ولا قدرة له على الامتناع، أو أضجعت ثم زني بها من غير قدرة لها على الامتناع، فهذا لا إثم عليه بالاتفاق)[242].

3- أما من أكره إكراها دون ذلك بالضرب أو التعذيب أو التهديد بالقتل، فهنا لا بد من التفريق بين الأقوال والأفعال.

*- فإن أكره العبد على الأقوال، فلا إثم عليه ولا يترتب عليه حكم لقوله تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النحل : **106**].

239- اظ: عوارض الأهلية عند الأصوليين: د/حسين خلف الجبوري. جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط:**1**، **1408**هـ/**1988**م، (ص: **478**).

240- اظ: نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي. (ص: **87**).

241- المغني: (**7** / **292**).

[242]- جامع العلوم والحكم: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1408**هـ (**376/1**).

قال السيوطي: (التلفظ بكلمة الكفر فيباح بالإكراه للآية ولا يجب، بل الأفضل الامتناع مصابرة على الدين واقتداء بالسلف، وقيل: الأفضل التلفظ صيانة لنفسه، وقيل: إن كان ممن يتوقع منه النكاية في العدو، والقيام بأحكام الشرع فالأفضل التلفظ لمصلحة بقائه، وإلا فالأفضل الامتناع)[243].

**- وإن أكره على الأفعال، فإن كانت من حق الله تعالى، كالأكل في نهار رمضان لم يأثم بذلك.

وإن كانت الأفعال من حقوق المخلوقين، كقتل المعصوم ترتبت عليها المؤاخذة.

قال الجويني: (ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه؛ كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما)[244].

***- الإكراه على الزنا واللواط.

واختلف الفقهاء في الإكراه على الزنا، فقد قال ابن عبد السلام: (لا يجوز الإقدام على الزنا واللواط بشيء من أسباب الإكراه)[245].

وقال ابن القيم: (لو اضطرت المرأة إلى طعام أو شراب عند رجل فمنعها إلا بنفسها، وخافت الهلاك فمكنته من نفسها فلا حد عليها، فإن قيل: فهل يجوز لها في هذه الحال أن تمكن من نفسها، أم يجب عليها أن تصبر ولو ماتت؟ قيل: هذه حكمها حكم المكرهة على الزنا التي يقال لها: إن مكنت من نفسك وإلا قتلتك. والمكرهة لا حد عليها، ولها أن تفتدي من القتل بذلك، ولو صبرت لكان أفضل لها، ولا يجب عليها أن تمكن من نفسها، كما لا يجب على المكره على الكفر أن يتلفظ به، وإن صبر حتى قتل لم يكن آثما، فالمكرهة على الفاحشة أولى.

فإن قيل: لو وقع مثل ذلك لرجل، وقيل له: إن لم تمكن من نفسك وإلا قتلناك، أو منع الطعام والشراب حتى يمكن من نفسه وخاف الهلاك، فهل يجوز له التمكين؟

243- الأشباه والنظائر: السيوطي. (**293/1**).

244- البرهان: (**613/2**).

245- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**1 / 85**).

قيل: لا يجوز له ذلك، ويصبر للموت.

والفرق بينه وبين المرأة أن العار الذي يلحق المفعول به لا يمكن تلافيه، وهو شر مما يحصل له بالقتل، أو منع الطعام والشراب حتى يموت، فإن هذا فساد في نفسه وعقله وقلبه ودينه وعرضه، ونطفة اللوطي مسمومة تسري في الروح والقلب، فتفسدهما فسادا عظيما قل أن يرجى معه صلاح. ففساد التفريق بين روحه وبدنه بالقتل دون هذه المفسدة، ولهذا يجوز له أو يجب عليه أن يقتل من يراوده عن نفسه، إن أمكنه ذلك من غير خوف مفسدة)[246].

****- الفرق بين الأقوال والأفعال.

قال ابن القيم مبينا الفرق بين الأقوال والأفعال: (والفرق بين الأقوال والأفعال في الإكراه، أن الأفعال إذا وقعت لم ترتفع مفسدتها، بل مفسدتها معها؛ بخلاف الأقوال فإنه يمكن إلغاؤها وجعلها بمنزلة أقوال النائم والمجنون. فمفسدة الفعل الذي لا يباح بالإكراه ثابتة، بخلاف مفسدة القول، فإنها إنما تثبت إذا كان قائله عالما به مختارا له)[247].

5- أصل الإكراه.

وأصل الإكراه ينقسم إلى قسمين: إكراه بحق. وإكراه بغير حق.

- القسم الأول: الإكراه بحق: وهو الإكراه على ما أوجبته الشريعة، ويستعمل للتعبير عنه لفظ الإجبار. وهنا لا تنقطع النسبة بين الفعل والفاعل، فيجبر المديون القادر على بيع ماله لسداد ديونه.

ومنه إكراه الحربي على الإسلام فيصح به إسلامه، خلافا لإكراه الذمي فلا يصح إسلامه، كذلك يكره المرتد ويستتاب فإن تاب وإلا قتل.

وهذا الحكم يسري في جميع الحقوق التي يأبى من ترتبت عليه أداءها، فيكره على أدائها.

- القسم الثاني: الإكراه بغير حق: وهو الإكراه على ما نهت عنه الشريعة المعصومة، وهو نوعان:

246- الطرق الحكمية: (**1 / 80-81**).

247- زاد المعاد: (**5/206،205**).

النوع الأول: الإكراه على ما أباحه الشارع عند الإكراه: وهنا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل، ومثاله الإكراه على النطق بكلمة الكفر أو أكل الميتة. والإكراه هنا يبيح المحظور، بمعنى رفع المؤاخذة، لا الإباحة التي بمعنى استواء الفعل والترك، لذلك جرى مجرى الرخص والضرورات الشرعية.

النوع الثاني: الإكراه على ما لم يبح الشارع الإقدام عليه بسبب الإكراه: كقتل المعصوم والزنا، وهذا النوع لا تنقطع فيه النسبة بين الفعل والفاعل، فيقع القصاص في القتل إكراها، فيقتص من المكره والمكره[248].

6- الفرق بين المضطهد والمستكره.

المضطهد هو الذي قد اضطهد ودفع عن حقه حتى يسقط حقا آخر، والسلف كانوا يسمونه مضطهدا، وليس إقراره بشيء، قال حماد بن سلمة حدثنا حميد عن الحسن أن رجلا تزوج امرأة وأراد سفرا، فأخذه أهلها، فجعلها طالقا إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث إليها بشيء، فلما قدم خاصموه إلى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه، فقال: اضطهدتموه حتى جعلها طالقا، فردها عليه.

ومعلوم أنه لم يكن هناك إكراه بضرب ولا أخذ مال، وإنما طالبوه بما يجب عليه من نفقتها، وذلك ليس بإكراه، ولكن لما تعنتوه باليمين جعله مضطهدا، لأنه عقد اليمين ليتوصل إلى قصده من السفر، فلم يكن حلفه عن اختيار بل هو كالمحمول عليه.

والفرق بينه وبين المكره أن المكره قاصد لدفع الضرر باحتمال ما أكره عليه، وهذا قاصد للوصول إلى حقه بالتزام ما طلب منه، وكلاهما غير راض ولا مؤثر لما التزمه، وليس له وطر فيه[249].

7- الإكراه يختلف باختلاف المكره عليه.

248- انظر إن شئت: الإكراه وأثره في التصرفات: د/عيسى زكي. مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط:**1**، **1406**هـ/**1986**م، (ص: **59-60**)؛ هذا، وقد تناول الباحثون أحكام الضرورة الدنيوية في تصرفات كشرب الخمر والسرقة والتلفظ بالكفر وإتلاف المال والقتل والزنا والرضاع وإسلام الحربي والطلاق والتصرفات التي تحتمل الفسخ والتي لا تحتمله وبيع التلجئة والإقرار. فانظر: نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي. (ص: **90-100**).

249- اظ: إعلام الموقعين: (**4** / **31-32**؛ بتصرف يسير).

قال ابن تيمية: (تأملت المذهب فوجدت الإكراه يختلف باختلاف المكره عليه، فليس الإكراه المعتبر في كلمة الكفر، كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها، فإن أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراه على الكفر لا يكون إلا بتعذيب من ضرب أو قيد، ولا يكون الكلام إكراها، وقد نص على أن المرأة لو وهبت زوجها صداقها أو مسكنها، فلها أن ترجع بناء على أنها لا تهب له إلا إذا خافت أن يطلقها، أو يسيء عشرتها، فجعل خوف الطلاق أو سوء العشرة إكراها في الهبة، ولفظه في موضع آخر: لأنه أكرهها. ومثل هذا لا يكون إكراها على الكفر، فإن الأسير إذا خشي من الكفار أن لا يزوجوه أو أن يحولوا بينه وبين امرأته لم يبح له التكلم بكلمة الكفر)[250].

وقال ابن حزم: (وأما من فر إلى أرض الحرب لظلم خافه، ولم يحارب المسلمين ولا أعانهم عليهم، ولم يجد في المسلمين من يجيره، فهذا لا شيء عليه لأنه مضطر مكره)[251].

وبعد، فإن دور الإكراه في إزالة الرجحان من حيث الجملة واضح لا لبس فيه، فهو يصير الحرام مباحا، كما في أكل الميتة والخنزير، بل قيل: يصيرها واجبا حتى ذهب بعض السلف إلى أن من اضطر إلى ذلك فلم يأكل حتى مات دخل النار[252].

كما أن الاضطرار الملجئ يجعل بعض الحرام في منزلة الرخصة التي للعبد فسحة في تركها إن آثر عليها العزيمة، كما في النطق بكلمة الكفر. فمن أخذ بالعزيمة حتى القتل كان من الشهداء الأبرار. فالضرورة هنا لا تزيل حكم التحريم، وإنما ترفع المؤاخذة، لأن هذه القضايا محرمة مطلقا، لا تحل في أي وقت، وإنما الرخصة في إظهار الكلمة ظاهرا مع الإيمان باطنا، لأن الاضطرار لا سبيل له إلى باطن الإنسان، لذلك قال تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ

250- الفتاوى الكبرى: (**4** / **568-569**).

251- المحلى: ابن حزم. (**11** / **200**).

252- اظ: مجموع الفتاوى: (**21** / **563**).

مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النحل : **106**].

قال ابن عبد السلام في سياق بيان الأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد من رجحان مصالحهما على مفاسدهما: (التلفظ بكلمة الكفر جائز بالإكراه، إذا كان قلب المكره مطمئنا بالإيمان، لأن حفظ المهج والأرواح أكمل مصلحة من مفسدة التلفظ بكلمة لا يعتقدها الجنان، ولو صبر عليها لكان أفضل، لما فيه من إعزاز الدين، وإجلال رب العالمين، والتغرير بالأرواح في إعزاز الدين جائز. وأبعد من أوجب التلفظ بها.. وما يكفر به من الأفعال المناقضة للتعظيم والإجلال إذا فعله بالإكراه، ولا يتصور الإكراه على الكفر بالجنان، ولا على جحد ما يجب الإيمان به، إذ لا اطلاع للمكره على ما يشتمل عليه الجنان من كفر وإيمان، وجحد وعرفان)[253].

ج- السبب الثالث: الخوف.

الدفاع الشرعي هو رد بقوة لازمة ومناسبة لاعتداء غير مشروع، حال أو على وشك الوقوع[254].

قال وهبة الزحيلي: (نعتبر حالة الدفاع الشرعي من حالات الضرورة بالمعنى الأعم: وهو كل ما يستدعي حكما استثنائيا مخالفا لمقتضى القواعد العامة، أو مبيحا للفعل، أو رافعا للإثم والحرج، فالدفاع الشرعي وإن أصبح في العرف حقا، لكن ذلك لا ينسينا أن اعتبار هذا الحق قائم على أساس من الضرورة في قتل الأنفس مثلا، محافظة على نفس المعتدى عليه)[255].

والدفاع الشرعي ثلاثة أنواع: الدفاع الشرعي الخاص، والدفاع الشرعي العام، والدفاع الشرعي الدولي.

1-: الدفاع الشرعي الخاص وهو دفع الصائل.

253- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**1** / **84**؛ باختصار).

254- اظ: الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي: محمد سيد عبد التواب. ط:**1**، عالم الكتب القاهرة،**1983**م، (ص: **204**).

255- نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي ط:**2**، **1399**هـ/ **1979**م، مؤسسة الرسالة بيروت، (ص: **153**).

الحق الذي يصيبه الاعتداء إن كان لفرد من المجتمع، كان الدفاع خاصا، مثل أن يعرض للعبد حالة يخاف فيها على نفسه أو عرضه أو ماله، وذلك حين يصول عليه صائل يريد قتله أو هتك عرضه أو أخذ ماله، فهل يباح له الدفاع عن نفسه وماله وعرضه، ولو بقتل الصائل؟

فالاعتداء قد يكون على النفس بالقتل أو الضرب، فيشرع دفع الصائل عن ذلك، وقد قال الرسول ﷺ: "من قتل دون دمه فهو شهيد"[256].

وقد يكون الاعتداء على العرض والشرف، وفي هذين إذا كان الصائل لا يندفع إلا بالقتل شرع قتله ودمه هدر، وقد نص الصادق المصدوق ﷺ على ذلك بقوله: "من قتل دون أهله فهو شهيد"[257].

فمن تعرضت للمراودة عن نفسها جاز لها قتل الصائل، إذا لم يندفع خطره إلا بالقتل، ولا شيء عليها. وقد نص ابن القيم على أن الرجل لو تعرض للمراودة فإنه يجوز له أو يجب عليه أن يقتل من يراوده عن نفسه، إن أمكنه ذلك من غير خوف مفسدة[258].

قال سيد عبد التواب: (ولمن يتهدده خطر الاعتداء على عرضه في أي صورة من صور الاعتداء، وإن لم يصل الاعتداء إلى الزنا أن يدفعه، كمن ينظر إلى امرأة أجنبية نظرات مريبة، أو يعاكس فتاة في الطريق، فإنه يكون للمرأة أو الفتاة أن تدفع هذا الاعتداء بالوسيلة المناسبة)[259].

256- روى الترمذي في السنن: كتاب الديات. باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد. (**4 / 30**، برقم:**1421**)، من حديث سعيد بن زيد قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد". قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح). ورواه أبو داود في السنن: كتاب السنة. باب في قتال اللصوص. (**246/4** برقم: **4771**)... والبيهقي في السنن الكبرى: (**266/3** برقم: **5857-5858**).

257- هو قطعة من حديث سعيد بن زيد الآنف تخريجه: (ص: **958**).

258- اظ: الطرق الحكمية: ابن القيم. ت: د/محمد جميل غازي. مطبعة المدني، القاهرة، (**81/1**).

259- الدفاع الشرعي: (ص: **204**).

والقول فيمن أريد على ماله هو كالقول في النفس والعرض، وقد قال المعصوم ﷺ: "ومن قتل دون ماله فهو شهيد[260]"، ولكن يدفع بالأسهل، فإن لم يندفع اللص إلا بالقتل، قتل ولو كان المال قليلا[261]، إلا أن الدفع عن المال رخصة وعن العرض والدين عزيمة.

2-: الدفاع الشرعي العام.

وإن كان ذلك الحق الذي يصيبه الاعتداء عاما، بحيث يوجه إلى فضائل المجتمع وأخلاقه وقيمه كان الدفاع عاما.

فالدفاع الشرعي العام، وهو دفاع شرعي يتعلق بالمجتمع الإسلامي نفسه، ويظهر ذلك في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الأمم قد عانت من القضاء على الجريمة، رغم ما تبذله من الجهود في سبيل ذلك، بينما نجد هذا الدفاع في الشريعة الإسلامية حق لكل الأفراد، وغير مقتصر وجوبه على الدولة، وقد كان لنظام الحسبة في الإسلام الأثر البليغ في التمكين لنظرية الدفاع الشرعي العام.

ومن هنا يتبين أكثر حرص الإسلام على تكليف المسلم وتحميله مسؤولية ما يقع في المجتمع، ويلزمه باتخاذ الموقف الشرعي المناسب، ومنه ندرك السر في عظمة هذا الدين في نظرته إلى المسؤولية، فمن رأى المنكر فلم يغيره وهو قادر على ذلك، ومر إلى بيته من غير أن ينكسر قلبه بما رأى من المنكرات، ومن غير أن تثور فيه الغيرة الإسلامية والحمية الدينية، فهو عنصر فاقد للإحساس غير صالح ولا مؤتمن. ويقع هذا غالبا من أصحاب الدنيا المحضة، وأصحاب الدين الفاسد الذين يتركون القيام بواجب التغيير الثابت بالمحكمات استدلالا منهم بالمتشابهات، ففي ذروة اشتداد الصراع بين الأمة وأعدائها يأمرون الناس بلزوم البيوت، ويزعمون لهم أن هذا الصراع فتنة، وغالبهم يظاهرون المجرمين المفسدين على أهل الحق المصلحين.

لقد كان لهم من قديم الدهر دور مشبوه وموقف مغشوش من الصراع بين الحق والباطل، حتى ذهب أبو بكر الجصاص إلى أنهم السبب في ضياع وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام[262].

260- هو قطعة من حديث سعيد بن زيد الآنف تخريجه: (ص: **958**).

261- اظ: الدفاع الشرعي: (ص: **210**-**212**).

3-: الدفاع الشرعي الدولي.

وإن كان الحق الذي يصيبه الاعتداء دوليا، وذلك عند اعتداء دولة ما وخروجها عن الحق، كان الدفاع دوليا[263].

فهو دفاع شرعي خارجي، له في الإسلام تكييفه الخاص، بحيث يلزم الإسلام أتباعه بجهاد المعتدين والمعاندين حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فيكون بذلك الدين والطاعة لله تعالى، فحتى يصير الناس أحرارا في اختيار ما يدينون به، ألزم الإسلام أتباعه بإزالة أنظمة الدول الكافرة[264]، لأن أنظمة الكفار هي العائق الذي يحول دون إسلام الشعوب.

فمن مقاصد الشريعة الكبرى إزالة هذه الأنظمة ليدخل الناس في دين الله أفواجا. والمتأمل اليوم في دعوة المسلمين الكفار إلى الإسلام بوسائل كثيرة -عدا الجهاد القتالي بسبب ضعفهم-، إذا قارن بينه وبين ما كان يحدث قديما من دعوتهم الجامعة بين بيان الحجة وإظهار المحجة، والاقتهار بغرار السيوف لإيراد الجاحدين مناهل الحتوف، تبين له الفرق بين الوسيلتين: الوسيلة المقتصرة على الدعوة السلمية فحسب، والوسيلة الجامعة بين الجدال والجلاد.

وعلى هذا فالجهاد في سبيل الله تعالى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كل ذلك من الدفاع الشرعي، ولا أقصد بكونه من الدفاع الشرعي جهاد الدفاع عن الحرمة والدين، فإن هذا مما فطر عليه الناس، وإنما أقصد جهاد الطلب وقتال الكفار ووضعهم أمام المبدأ الشرعي المعلوم بالضرورة الدينية: الإسلام أو الجزية أو السيف.

فجهاد الدعوة هو جهاد التبليغ، وإيضاح الحق، وإقامة الحجة، فإن لم تجد هذه الطريقة نفعا، فالجهاد القتالي هو الطريق الأمثل عند توفر القدرة عليه. قال إمام الحرمين:

---

[262]- اظ: أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر. ت: محمد الصادق قمحاوي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، **1405**هـ، (**1** / **87**).

263- اظ: الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي: محمد سيد عبد التواب. (ص: **149**).

264- اظ: الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي: محمد سيد عبد التواب. ط:**1**، عالم الكتب القاهرة،**1983**م، (ص: **365-367**)

(فللدعاء إلى الدين الحق مسلكان: أحدهما: الحجة وإيضاح المحجة. والثاني: الاقتهار بغرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهدين مناهل الحتوف)[265].

وقال أيضا: (أما البراهين فقد ظهرت ولاحت ومهدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجب وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها إلا مسلم أو مسالم)[266].

ومناط هذا الحكم الشريف واضح، فإعلاء النظام الإسلامي فوق كل الأنظمة بحيث تكون الطاعة لله تعالى وحده هو من مقصود البعثة النبوية، لذلك كان من حقوق الأمة الإسلامية ممثلة في شخص السلطان -قبل أن يكون من الواجبات- أن تقلل من الكفر بحسب الإمكان، وليس ذلك إلا بإزالة الدول والأنظمة غير الإسلامية.

قال عبد الوهاب السبكي[267]: (فمن وظائف السلطان تجنيد الجنود وإقامة فرض الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى، فإن الله تعالى لم يوله على المسلمين ليكون رئيسا آكلا شاربا مستريحا، بل لينصر الدين ويعلي الكلمة. فمن حقه ألا يدع الكفار يكفرون أنعم الله ولا يؤمنون بالله ولا رسوله)[268].

ويلحظ أن ضرر الانكفاف عن الدفاع الشرعي الخاص ضرر خاص، بخلاف الدفاع الشرعي العام والدولي، فإن الضرر فيهما عام، لذلك ألزم الله تعالى المسلمين في الدفاع الشرعي العام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن دار الإسلام دار لا يستعلن فيها بالفواحش ولا بترك الواجبات الظاهرة.

265- الغياثي: (ص: **195-196**).

266- م.ن: (ص: **207**).

267- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين السبكي، أبو نصر (**727 - 771** هـ = **1327 - 1370** م): قاضي القضاة، المؤرخ، الباحث. ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وكان طلق اللسان، قوي الحجة، انتهى إليه القضاء في الشام وعزل، وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر واستحلال شرب الخمر، وأتوا به مقيدا مغلولا من الشام إلى مصر. ثم أفرج عنه، وعاد إلى دمشق، فتوفي بالطاعون. قال ابن كثير: جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله. من تصانيفه: طبقات الشافعية الكبرى. ومعيد النعم ومبيد النقم. الأعلام: الزركلي. (**4** / **184**).

268- معيد النعم ومبيد النقم: ت: محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، محمد أبو العيون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:**3**، **1414**هـ-**1996**م، (ص: **16-17**).

كما ألزم الله تعالى جماعة المسلمين ممثلة في شخص الخليفة في الدفاع الشرعي الدولي بألا يتركوا الكفار يكفرون بالله تعالى، فإن نفس كفرهم عدوان، إذا كانت الدعوة قد بلغتهم.

ومتى ضيعت الأمة أحد هذين الدفاعين اللذين هما حقان، فقد فقدت مبرر الريادة وتقهقرت إلى ذيل الركب، فصارت محكومة عوض أن تكون مهيمنة حاكمة. والحال كما ترى.

ومن أجل مراعاة هذين المناطين شرعت أحكام دستورية مهمة، كحق مراقبة النظام لمعرفة مدى تطابقه مع أحكام الإسلام، ثم شرعت أحكام تليق بطبيعة النظام على مقتضاها يتحدد موقف الرعية: من الطاعة والنصرة في حالة قيام السلطة بإقامة الدين وسياسة الدنيا به على الأصول المقررة عند سلف الأمة؛ أو نزع اليد من الطاعة في حالة انهيار شرعية النظام وهي مرحلة فوق مرحلة التقصير في التطبيق مع بقاء التوجه العام إسلاميا.

وعلى سبيل المثال، انهيار أساس النظام حين (يقدم الحاكم على موالاة دولة غير إسلامية، يقدم لها من المساعدات ما يتيح لها العدوان على شعب مسلم في دولة إسلامية أخرى، لأنه في الواقع يقدم المعونة للاعتداء على شعبه المسلم، إذ الأمّة الإسلامية جسد واحد وإن تعددت أمصارها ودولها، مصداقا لقول الحق تبارك وتعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء : **92**]، وفي هذه الصورة يكون الحاكم قد وصل إلى درجة من الانحراف تنهار بها الشرعية الإسلامية للنظام. فهو قد شارك في الاعتداء على شعب مسلم، وهو قد فضل موالاة غير المسلمين وساعدهم في الاعتداء على المسلمين. الأمر الذي يخالف النصوص الصريحة في القرآن الكريم)[269].

د- السبب الرابع: المرض.

المرض من أسباب العجز فناسب التخفيف على المريض والترخيص له في أشياء لا رخصة فيها للصحيح، وهو أظهر ما يكون من أسباب التيسير ورفع الحرج والتخفيف، فسقط به جملة من العبادات، سواء سقطت رأسا، أو خففت، فنقص من أركانها كأركان الصلاة كالقيام، وكسقوط الوضوء والصيام والحج، ونحوها.

269- الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي: (ص: **484**).

كما رخص لغيره ممن له به صلة ذات علاقة بالمرض، في أنواع معاملات لا تجري في الظروف العادية، فجاز للطبيب الاطلاع على عورته إذا اقتضى الأمر ذلك.

قال ابن قدامة: (ويجوز للطبيب النظر إلى ما تدعو الحاجة إلى مداواته من بدنها حتى الفرج، لأنه موضع ضرورة فأشبه الحاجة إلى الختان)[270].

وقال إبراهيم بن علي الشيرازي: (ويجوز للطبيب أن ينظر إلى الفرج للمداواة، لأنه موضع ضرورة، فجاز له النظر إلى الفرج كالنظر في حال الختان)[271].

وقال صالح الأزهري: (يجوز للطبيب والجرائحي النظر إلى موضع العلة، وإن كانت في العورة، لكن يبقر الثوب قبالة العلة وينظر إليها، لأنه إذا لم يبقر الثوب لربما تعدى نظره موضع العلة)[272].

التداوي بالخمر والنجس.

روى مسلم من حديث طارق بن سويد الجعفي أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه، أو كره أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء. فقال: "إنه ليس بدواء ولكنه داء"[273].

فالحديث دليل على أنه يحرم التداوي بالخمر، لأنه إذا لم يكن فيه شفاء، فتحريم شربها باق لا يرفعه تجويز أنه يدفع بها الضرر عن النفس، وإلى هذا ذهب الجمهور ... وأباح أبو حنيفة التداوي بها قياسا على إباحة شرب البول والدم وسائر النجاسات للتداوي. ولكن الظاهر بطلان هذا القياس، فإن المقيس عليه محرم بالنص المذكور لعمومه لكل محرم[274].

270- الكافي في فقه ابن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي. ت: زهير الشاويش.المكتب الإسلامي، بيروت، ط:5، 1408هـ/1988م، (3 / 5).

271- المهذب: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق. دار الفكر، بيروت، (2 / 34).

272- الثمر الداني شرح رسالة القيرواني: صالح عبد السميع الآبي الأزهري. المكتبة الثقافية، بيروت، (1 / 660).

273- صحيح مسلم: كتاب الأشربة. باب تحريم التداوي بالخمر. (3 / 1573 برقم: 1984).

274- اظ: سبل السلام: محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط:4، 1379هـ- 1960م، (4 / 36).

فشبهة من أباح التداوي بها للضرورة، واحتجاجه بإباحة الرسول ﷺ للمرضى شرب أبوال الإبل للتداوي[275]، هو قياس مع الفارق؛ فإن أبوال الإبل طاهرة بل الطهارة ثابتة لكل مأكول اللحم، بل حتى ولو لم تكن كذلك، فالقياس ضعيف في هذا الموطن لقوة دلالة النص على خلافه، وقد رد الخطابي قول من أباح التداوي بها اعتمادا على قياسه فقال: (قد فرق رسول الله ﷺ بين الأمرين اللذين جمعهما هذا القائل، فنص على أحدهما بالحظر وعلى الآخر بالإباحة، وهو بول الإبل، والجمع بين ما فرقه النص غير جائز؛ وأيضا، فإن الناس كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها ويشفون بها ويتبعون لذاتها، فلما حرمت عليهم صعب عليهم تركها والنزوع عنها، فغلظ الأمر فيها بإيجاب العقوبة على متناولها ليرتدعوا وليكفوا عن شربها. وحسم الباب في تحريمها على الوجوه كلها شربا وتداويا لئلا يستبيحوها بعلة التساقم والتمارض. وهذا المعنى مأمون في أبوال الإبل لانحسام الدواعي، ولما على الطباع من المؤنة في تناولها، ولما في النفوس من استقذارها والنكرة لها، فقياس أحدهما على الآخر لا يصح ولا يستقيم)[276].

قال ابن القيم: (نهى عن التداوي بالخمر وإن كانت مصلحة التداوي راجحة على مفسدة ملابستها، سدا لذريعة قربانها واقتنائها ومحبة النفوس لها. فحسم عليها المادة حتى في تناولها على وجه التداوي، وهذا من أبلغ سد الذرائع)[277].

ومن أباح التداوي بها قاس قياسا آخر، وهو قياسها على إباحة المحرمات كالميتة والدم للمضطر، ولكن هذا ضعيف لوجوه:

---

[275]- أخرج البخاري في الصحيح: كتاب الزكاة. باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل. (**2** / **546** برقم: **1430**) من حديث أنس ﷺ أن ناسا من عرينة اجتووا المدينة، فرخص لهم رسول الله ﷺ أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها وأبوالها. فقتلوا الراعي واستاقوا الذود فأرسل رسول الله ﷺ فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم وتركهم بالحرة يعضون الحجارة).

276- عون المعبود: (**10** / **254**).

277- إعلام الموقعين: (**3** / **151**).

أحدها: أن المضطر يحصل مقصوده يقينا بتناول المحرمات، فإنه إذا أكلها سدت رمقه وأزالت ضرورته. وأما الخبائث فلا يتيقن حصول الشفاء بها، فما أكثر من يتداوى ولا يشفى. ولهذا أباحوا دفع الغصة بالخمر لحصول المقصود بها وتعينها له، بخلاف شربها للعطش، فقد تنازعوا فيه، فإنهم قالوا: إنها لا تروي.

الثاني: أن المضطر لا طريق له إلى إزالة ضرورته إلا الأكل من هذه الأعيان، وأما التداوي فلا يتعين تناول هذا الخبيث طريقا لشفائه؛ فإن الأدوية أنواع كثيرة. وقد يحصل الشفاء بغير الأدوية كالدعاء والرقية، وهو أعظم نوعي الدواء، حتى قال بقراط: نسبة طبنا إلى طب أرباب الهياكل، كنسبة طب العجائز إلى طبنا.

وقد يحصل الشفاء بغير سبب اختياري، بل بما يجعله الله في الجسم من القوى الطبيعية ونحو ذلك.

الثالث: أن أكل الميتة للمضطر واجب عليه في ظاهر مذهب الأئمة وغيرهم، كما قال مسروق: من اضطر إلى الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار. وأما التداوي فليس بواجب عند جماهير الأئمة .. وإذا كان أكل الميتة واجبا، والتداوي ليس بواجب، لم يجز قياس أحدهما على الآخر، فإن ما كان واجبا قد يباح فيه ما لا يباح في غير الواجب، لكون مصلحة أداء الواجب تغمر مفسدة المحرم. والشارع يعتبر المفاسد والمصالح، فإذا اجتمعا قدم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة[278].

هذا وقد عد الزحيلي من حالات الضرورة: استحسان الضرورة والحاجة واستحسان المصلحة المرسلة والعرف، وهذا بلا شك توسع متكلف لاسيما هنا، لأن الاستحسان وكذا المصلحة ليسا نوعا من أنواع الضرورة وحالاتها، بل الحالة هي الحاجة أو الضرورة؛ أما الاستحسان فهو دليلها، فلا يستقيم أن نقول: إن الاستحسان حالة من حالات الضرورة كالجوع والعطش والخوف. فلا يكون الاستحسان قسيما للجوع، بل قد تكون ضرورة الغذاء قسما من الاستحسان لا قسيما له.

كذلك المصلحة الضرورية كالاستحسان ضرورة، غاية ما يقال: إن المستثنى من الحكم الأصلي قد يكون منصوصا، وقد يكون قياسا، وقد يكون استحسانا، وقد يكون

278 اظ: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: (**24/267-270**

مصلحة، فتكون هذه الأصول أدلة للضرورة، لا أنها هي نفسها من حالات الضرورة، فالدليل من النص والاستنباط تندرج تحته حالات الضرورة فتصير من أقسامه، فلا يستقيم جعلها قسيما له.

كذلك إقحامه العرف في جملة حالات الضرورة[279] يقال فيه مثل ذلك. والحق أن الضرورة هي دليل لبعض أنواع العرف. فهناك بعض المعاملات والتصرفات جرى عرف الناس عليها، وكان مقتضى الأصول القول بإبطالها، ولكن لما اضطر الناس إليها واحتاجوا لذلك، قبل عرفهم ذلك بدليل الاضطرار إليه، بحيث لو أبطلناها لترتب على الناس مشقة وعنت، كدخول الحمام وبيع المعاطاة وغيرها، بينما نجد بعض أنواع العرف ليست من ضرورة ولا حاجة، كالعرف الذي يبين النصوص تفسيرا أو تقييدا. والحاصل أن ما تعارف عليه الناس قد يكون بعضه ضرورة أو حاجة، وقد لا يكون كذلك.

خامسا: صلة الضرورة بمآلات الأفعال.

أصل الضرورة دليل على اعتبار مآلات الأفعال، لذلك قال مسروق: (من اضطر إلى الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار)[280] فهذا اعتماد لأصل النظر في المآلات وجعل الضرورة مناطا له.

فالضرورة هي التي حتمت النظر في المآل واعتباره، وما اكتسب الفعل صفة الضرورة إلا بالنظر في مآله، فتترك النصوص والأصول الأصلية للضرورة اعتمادا على النظر في المآل، فالمريض إذا صلى قائما ازداد مرضه أو هلك، وهذا نظر في المآل يحتم إسقاط وجوب القيام في حقه وإلزامه بالصلاة قاعدا، لذلك لما أجنب المريض ولم يفتوه بالرخصة، بل أفتوه بالعزيمة فاغتسل فمات قال النبي ﷺ: "قتلوه قتلهم الله. الحديث[281]، لأن مرضه سبب للرخصة. فالمرض أسقط وجوب الاغتسال وألزم بوجوب التيمم، ولكن

279- اظ: نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي. (ص: **158**).

280- اظ: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: (**24/267-270**).

281- أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: (**1 / 285** برقم: **630** من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما يخبر أن رجلا أصابه جرح على عهد رسول الله ﷺ ثم أصابه احتلام فاغتسل فمات فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: "قتلوه قتلهم الله ألم يكن شفاء العي السؤال" فبلغنا أن رسول الله ﷺ سئل عن ذلك فقال: "لو غسل جسده وترك رأسه حيث أصابه الجرح". وأخرجه ابن ماجه في السنن: كتاب الطهارة وسننها. باب في المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل. (**1 / 189**، برقم: **572**).

القوم لم يلحظوا مآل البقاء على حالة الأصل فأفتوه بها، إهمالا للمناط الجديد وهو المرض، فكان المآل على أسوأ ما يكون.

قال ابن تيمية: (من الأصول الكلية أن المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب، وأن المضطر إليه بلا معصية غير محظور، فلم يوجب الله عز وجل ما يعجز عنه العبد، ولم يحرم ما يضطر إليه العبد)[282].

وقال ابن القيم: (من قواعد الشرع الكلية: أنه لا واجب مع عجز، ولا حرام مع ضرورة)[283].

وقال عز الدين بن عبد السلام: (فالضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلبا لمصالحها)[284].

النقطة الثانية: الموازنات المصلحية.

مما يزيل المناط عن حكمه الأصلي زيادة على الضرورات والحاجات، أصل الموازنات المصلحية، حين يقع التقابل بين المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، أو فيما بين المصالح والمفاسد، فعند المقابلة تقع الموازنة، ومن ثم يقع ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما، وسواء أكان المرجوح من الحسنة والسيئة مؤيدا بالنصوص، أم كان عريا عن ذلك.

قال ابن تيمية: (إن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين وشر الشرين، حتى يقدم عند التزاحم خير الخيرين، ويدفع شر الشرين)[285].

282- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20/559-560**).

283- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2/41**)، وقد فصل ابن القيم هذا الأصل في بدائع الفوائد: (**4 / 833**) فقال ما ملخصه: (إن المعجوز عنه إن كان له بدل انتقل إلى بدله وإن لم يكن له بدل سقط عنه وجوبه فإذا تمهدت هذه القاعدة ففرق بين العجز ببعض البدن والعجز عن بعض الواجب فليسا سواء بل متى عجز ببعض البدن لم يسقط عنه حكم البعض الآخر ..وأما إذا عجز عن بعض الواجب فهذا معترك الإشكال حيث يلزمه به مرة ولا يلزمه به مرة ..وضابط الباب أن ما لم يكن جزؤه عبادة مشروعة لا يلزمه الإتيان به كإمساك بعض اليوم وما كان جزؤه عبادة مشروعة لزمه الإتيان به).

284- قواعد الإحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام. (**2/3**).

فمبنى الشريعة الحكيمة كلها على هذا الأصل، وهي لا تأمر إلا بالخير الخالص أو الراجح، ولا تنهى إلا عن الشر الخالص أو الراجح، لذلك اعتبر في الموازنة قانونها في ترجيح ما هو أصلح ودرء ما هو أفسد، فيكون ترجيح الراجح من مصلحة الحسنة أو سيئة المفسدة تابعا للمناط المتمثل في النظر في المآل.

فإن المناط في كل أحواله، إنما جعل النظر إليه بهذه الأهمية، بسبب المصلحة. فما حققها فهو مناط صالح، وما فوتها فهو مناط فاسد غير معتبر شرعا، لذلك كان تغير المناط موجبا لتغير الحكم، ففي حالة وجود مسلم مستضعف بين ظهراني قوم كافرين، فإنه شرع له موافقتهم في الظاهر نظرا في مناط الاستضعاف واعتبارا بمآل مراغمتهم في دارهم، لأن هذا هو الذي يحقق المصلحة ويدرأ عنه المفسدة، ولو فرض أنه لا مفسدة عليه في ذلك لما كان عليه من حرج في مخالفتهم، فارتبط النظر في المناط بالنظر في المآل، وهو المطلوب.

لذلك فإن فقهاء الملة من الصحابة والتابعين، وفقهاء الأمصار، اعتبروا المآلات مناطات خصصوا بها النصوص، وهذه المآلات منها ما يبلغ حد الضرورة، ومنها ما لم يصل إلى ذلك، وهذا كله رعاية لروح التشريع المتعلق بمصلحة العباد في المعاش والمعاد.

وأصل الموازنات هو الذي (قد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل)[286].

285- منهاج السنة النبوية: (**6** / **118**).

286- إعلام الموقعين: (**3/3**).

جماع القول في المتعارضين.

وجماع القول في ذلك: أن كل أمرين تعارضا فلا بد أن يكون أحدهما راجحا، أو يكونا متكافئين، فيحكم بينهما بحسب الرجحان، وبحسب التكافؤ، فالعملان والعاملان إذا امتاز كل منهما بصفات، فإن ترجح أحدهما فهو الراجح، وإن تكافئا سوى بينهما في الفضل والدرجة. وكذلك أسباب المصالح والمفاسد. وكذلك الأدلة، بأنه يعطى كل دليل حقه، ولا يجوز أن تتكافأ الأدلة في نفس الأمر عند الجمهور، لكن تتكافأ في نظر الناظر[287].

الترجيح في الفعل الواحد.

وهنا الفعل المحبوب لله مشتمل على المبغوض، ومع ذلك يفعل تغليبا لجانب المحبة فيه على جانب البغض، والفعل المبغوض إلى الله تعالى يشتمل على ما يحبه الله تعالى، ومع ذلك يترك تغليبا لجانب البغض على جانب المحبة.

وعلى هذا فالأمر الذي ترجحت فيه المصلحة وأمر به، غلب فيه جانب المحبة مع أن الذي فيه المفسدة مبغض، لكنه مراد فهو مراد بغيض، والأمر الذي ترجح فيه جانب المصلحة محبوب، لكنه مراد الترك محبوب، فهو محبوب في نفسه، لكن لملازمته لما هو بغيض وجب أن يراد تركه تبعا لكراهة لازمة[288].

الترجيح من جهة الفاعل الواحد.

وهنا يمكن جدا التفريق بين الحسنة والسيئة، ولكن الفاعل لا يفرق بينهما، بل إما أن يفعلهما جميعا، أو يتركهما جميعا. فهنا نهيه عن التلبس بالسيئة المرجوحة يستلزم نهيه عن الحسنة الراجحة، كما أن أمره بالحسنة المرجوحة يكون أمرا بالسيئة. فصار لا يؤمر إلا بالحسن من الفعلين ولا ينهى إلا عن السيئ منهما وإن لزم ترك الحسنة، لا ينبغي أن يأمره في مثل هذا بالحسنة المرجوحة فإنه يكون أمرا بالسيئة، ولا ينهاه عن السيئة المرجوحة فإنه

287- اظ: الاستقامة: (1 / 434-439).

288- اظ: م.ن: (1 / 434-439).

يكون نهيا عن الحسنة الراجحة، فاختلطت الحسنة بالسيئة بحيث لم يمكن التمييز بينهما، ففعل الحسنة مستلزم لفعل السيئة وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة[289].

قال ابن تيمية: (وهذا أصل عظيم تدخل فيه أمور عظيمة مثل الطاعة لأئمة الجور وترك الخروج عليهم، وغير ذلك من المسائل الشرعية. وهكذا حكم الطائفة المشتملة أفعالها على حسنات وسيئات بمنزلة الفاعل في ذلك. وكذلك سائر ما يتزاحم من الواجبات والمستحبات، فإنها جميعها محبوبة لله، وعند التزاحم يقدم أحبها إلى الله .. وكذلك إذا تعارض المأمور والمحظور فقد تعارض حبيبه وبغيضه فيقدم أعظمهما في ذلك، فإن كان محبته لهذا أعظم من بغضه لهذا قدم. وإن كان بغضه لهذا أعظم من حبه لهذا قدم...وعلى هذا استقرت الشريعة بترجيح خير الخيرين، ودفع شر الشرين، وترجيح الراجح من الخير والشر المجتمعين)[290].

أولا: وسيلة دفع التعارض عند المقابلة والموازنة المصلحية.

أما عن وسيلة دفع التعارض عند الموازنات المصلحية، فقد أشرنا إليه فيما سلف ذكره، إلا أنه يحسن ضبط هذه القضية ضبطا يحكم جميع تفاصيلها.

قال ابن تيمية: (التعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجّح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرّة السيئة)[291].

وانطلاقا من تأصيل ابن تيمية لمسألة الموازنة المصلحية يمكننا ترتيب المسألة اتباعا لترتيبه، وبالله تعالى وحده التأييد والتوفيق:

289- اظ: الاستقامة: (**1** / **434-439**).

290- م.ن: (**1** / **434-439**).

291- مجموع الفتاوى: (**20/51-58**).

أ- التعارض بين مصلحتين لا يمكن الجمع بينهما.

كالواجب والمستحب، وكفرض العين وفرض الكفاية، ومثل تقديم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

وكتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذي لم يتعين، وتقديم نفقة الوالدين عليه.

وهذا التقديم تارة ينظر فيه لقوة المقدم من المصلحتين، كما قال المقري: (قد ترجح المصلحة على المصلحة فيسقط اعتبارها، تقديما لأقوى المصلحتين عند تعذر الجمع بينهما)[292].

وتارة ينظر فيه إلى قضية الشمول، فأيهما كانت أشمل كان الحكم لها.

قال الشاطبي: (المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد الرسول ﷺ من غيره مما رضي أهله وما لا، وذلك يقتضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة)[293].

وتارة ينظر فيه من حيث رتب المصالح، ولا شك أنها متفاوتة فتقدم المصلحة الضرورية على غيرها من المصلحة الحاجية والتحسينية.

قال ابن عبد السلام: (جواز أكل النجاسات والميتات من الناس والكلاب والخنازير والضباع والسباع للضرورة، وهذا من المصالح الواجبات، لأن حفظ الأرواح أكمل مصلحة من اجتناب النجاسات)[294]، فحفظ المهج مصلحة ضرورية فتقدم على اجتناب النجاسات الذي هو مصلحة تحسينية.

292- القواعد: محمد بن محمد بن أحمد المقري. ت: أحمد بن عبد الله بن حميد. جامعة أم القرى، (**608/2**).

293- الموافقات: الشاطبي. (**350/2**).

294- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**1** / 88).

وتارة ينظر فيه من حيث قوة المصالح، ومعلوم أنها متفاوتة في ذلك، فتقدم مصلحة الدين ثم مصلحة النفس وهكذا.

قال الشاطبي: (إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد،وغير ذلك..، فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهي جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا)[295].

فمن تقديم الأقوى تقديم الضروري على الحاجي والتحسيني، ومنه أيضا تقديم الأهم والأخطر من الضروريات على غيره، كتقديم مصلحة النسل على مصلحة المال[296].

ومن أفراد ذلك ما ذكره العز بن عبد السلام: (تقديم إنقاذ الغرقى المعصومين على أداء الصلوات؛ لأن إنقاذ الغرقى المعصومين عند الله أفضل من أداء الصلاة. والجمع بين المصلحتين ممكن، بأن ينقذ الغريق ثم يقضي الصلاة، ومعلوم أن ما فاته من مصلحة أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك. وكذلك لو رأى الصائم في رمضان غريقا لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، أو رأى مصولا عليه لا يمكن تخليصه إلا بالتقوي بالفطر، فإنه يفطر وينقذه، وهذا أيضا من باب الجمع بين المصالح، لأن في النفوس حقا لله عز وجل وحقا لصاحب النفس، فقدم ذلك على فوات أداء الصوم دون أصله)[297].

وقد تتعارض مصلحة العبد مع مصلحة غيره، بحيث يكون تقديم مصلحة نفسه مفوتا لمصلحة غيره، أو مورثا مفسدة عند غيره، كمن دفع الظلم عن نفسه فوقع على غيره، أو يكون تحصيله لمصلحته جالبا للضرر لغيره، فلهذه المسألة جهتان:

جهة إثبات حظوظ النفس.

ولا يجب على العبد في هذه الحالة أن يسقط حق نفسه، لا سيما إذا تعلق الأمر بضروري من الضروريات.

295- الموافقات: الشاطبي. (**39/2**).

296- اظ: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: عبد الرحمن السنوسي. (ص: **445**).

297- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**57/1**).

قال الشاطبي: (ما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقه فيه شرعا، بحوزه له دون غيره وسبقه إليه، لا مخالفة فيه للشارع، فصح. وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعا، إلا مع إسقاط السابق لحقه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه، لأنه من حقه على بينة ومن حق غيره على ظن أو شك، وذلك في دفع الضرر واضح، وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به)[298].

وكثيرا ما تقع هذه المسائل عند وقوع الانحراف في أجهزة الدولة، فتقع حالة من الفوضى والاضطراب يصعب فيها الجمع بين مصالح النفس ومصالح الغير، كما يصعب فيها تحصيل مصالح النفس دون التلبس -من غير قصد للإساءة- بإلحاق الضرر بالغير، وهذا انحراف قديم دب في جسم الأمة بعد حكم النبوة والخلافة الراشدة، إلا أنه بدأ صغيرا ثم شب عن الطوق ثم استفحل فصار إلى ما نرى.

وقد سئل الداودي: هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غرم هذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحل له إلا ذلك. قيل له: فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم؟ قال: ذلك له. قال: ويدل على ذلك قول مالك ﵁ في الساعي يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة، وليس في جميعها نصاب: إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشيء[299].

جهة إسقاط حظوظ النفس.

أما إذا لم نعتبر حظ النفس فلا بد من إحدى الدرجتين:

298- الموافقات: (2 /350- 351).

299- اظ: م.ن: (2 / 350- 351).

الدرجة الأولى: مواساة الغير وإسقاط الاستبداد بأغراض الدنيا. وهذا يعد من الأخلاق الحميدة، وهو وسط بين حفظ حق النفس وإشراك الغير في ذلك الحق. وهو هدي طوائف من السلف[300]، وقد قال ﷺ: "إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد، فهم مني وأنا منهم"[301].

الدرجة الثانية: إيثار الغير على النفس، فيترك العبد حظه لحظ غيره، ويتحمل المضرة ليدرأها عن غيره، وهو خلق الرسول ﷺ وأتباعه، وقد مدحهم الله تعالى بذلك فقال: {وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} [الحشر : **9**]، فهو خلق محمود شريطة عدم الإخلال بالمقاصد الشرعية[302].

أما عند تساوي المصالح مع تعذر جمعها، فالتخيير هو السبيل الأنجع، قال ابن عبد السلام: (إذا تساوت المصالح مع تعذر الجمع، تخيرنا في التقديم والتأخير للتنازع بين المتساويين، ولذلك أمثلة: أحدها: إذا رأينا صائلا يصول على نفسين من المسلمين متساويين، عجزنا عن دفعه عنهما فإنا نتخير. المثال الثاني: لو رأينا من يصول على بضعين متساويين، وعجزنا عن الدفع عنهما فإنا نتخير)[303].

ب- التعارض بين مفسدتين التي لا يمكن الخلو منهما.

من أمثلته: تقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب، لما في بقائها من فتنتها عن دينها، وهي مفسدة تربو على مفسدة سفرها دون محرم.

300- اظ: الموافقات: (**2** / **353**).

301- صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة. باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم. (**4** / **1944**، برقم: **2500**).

302- اظ:الموافقات: (**2** /**356**- **357**).

303- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**1** / **75**-**76**).

وكقتل من لم يقاتل من نساء الكفار وصبيانهم وغيرهم، فهو في الأصل سيئة محرمة، ولكن إذا لم يتحقق مقصود الجهاد إلا بقتلهم، فإنهم يقتلون لمصلحة الجهاد. فقتلهم في هذه الحالة سيئة، ولكن هي دون سيئة تعطيل الجهاد وظهور الكفار واصطلام أهل الإسلام، ولكن قتلهم لدفع هذه السيئة الراجحة، يكون في صور كالحاجة إلى استعمال المنجنيق وغيره مما يقع قتلهم به عرضا لا قصدا، ومثله تبييت الكفار في الليل بحيث لا يمكن تمييز الصبيان والنساء عن غيرهم.

ومثله قتل المسلمين المتترس بهم إذا تعين طريقا يدفع به الضرر عن أهل الإسلام، فإن قتلهم هنا هو سيئة، ولكن هي مرجوحة إلى جانب سيئة ظهور الكفار على المسلمين.

فقتل هذه الأصناف هو لدفع فتنة الكفر بقتل من لا يجوز في الأصل قتله، بل لا يجوز في هذه الحالة قصد قتله. ولا يرتاب الفقيه أن مفسدة قتلهم هي دون مفسدة الكف عنهم بمراحل كثيرة، لأن الكف عنه يستلزم قتلهم وقتل غيرهم من المسلمين[304].

قال السيوطي: (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما)[305].

ومثال تعارض المفاسد التي لا يمكن الخلو منها تولي الوظائف التي فيها من الظلم على الرعية ما فيها، وهو شر بيّن، ولكن نية من يتولاها تخفيف الظلم وتحقيق العدل بحسب الإمكان، وهو إن لم يتولها، تولها غيره وبقي الظلم أو زاد.

فمن باشر ذلك واستحضر نية تخفيف الظلم بحسب الإمكان، وسعى في ذلك بحسب قدرته، فلا شك أن وجوده خير من وجود غيره ممن يزيد الظلم، ولا ينظر للمظلومين والمستضعفين، فتوليه خير للمسلمين، وقد يجب ذلك عليه ويتعين، إذا لم يسد أحد مسده في ذلك، فيتولاها ويعمل الممكن من طاعة الله ورسوله، وتحقيق العدل ورفع

304- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**20/51-53**).

305- الأشباه والنظائر: (**1** / **87**).

الظلم، أو تخفيفه، لأن ذلك من باب أداء فروض الكفاية التي قد تتعين في صور كثيرة، هذه منها[306].

وهذا الحكم سار في جميع الولايات إذا كان القصد تحقيق العدل ورفع الظلم بحسب الإمكان، لا تحقيق أغراض النفس وأهوائها، وهذه الحالات يكثر وقوعها عند غياب العمل بأحكام الشريعة والسنة، لذلك يثور التساؤل عن حكم تولي الولايات والوظائف في ظل الأنظمة الكافرة أو الظالمة، هل يكون ذلك إعانة لها بالمظاهرة وإكساب الشرعية باعتبار النهي عن قربها: "ليأتين عليكم أمراء، يقربون شرار الناس، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، فمن أدرك ذلك منكم فلا يكونن عريفا، ولا شرطيا، ولا جابيا، ولا خازنا"[307]، وقوله تعالى: {وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ} [هود : **113**] باعتبار أن الإعانة من الركون، بل هي أولى ما دخل في معنى الركون[308].

أم يكون ذلك سائغا وربما متعينا إذا كانت المصالح لا تحصل ولا تكمل إلا به والمفاسد لا تتعطل ولا تخفف إلا به؟

قال ابن تيمية: (إذا كان المتولي للسلطان العام أو بعض فروعه، كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك، إذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته، ولكن يتعمد ذلك ما لا يفعله غيره قصدا وقدرة، جازت له الولاية، وربما وجبت، وذلك لأن الولاية إذا كانت من

306- اظ: مجموع الفتاوى: (**30** / **356** - **360**).

307- أخرجه ابن حبان في صحيحه: (**10** / **446**، برقم: **4586**) وترجمه بقوله: ذكر الأخبار عما يجب على المرء عند ظهور أمراء السوء. مجانبتهم في الأحوال والأسباب، من حديث أبي سعيد وأبي هريرة. قال الهيثمي: (رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح خلا عبد الرحمن بن مسعود وهو ثقة). مجمع الزوائد: (**5** / **240**).
وفي معناه حديث أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: "يكون في آخر الزمان أمراء ظلمة ووزراء فسقة وقضاة خونة وفقهاء كذبة فمن أدرك ذلك الزمان منكم فلا يكونن لهم جابيا ولا عريفا ولا شرطيا". ترجمه الهيثمي بقوله: باب في عمال السوء وأعوان الظلمة، وقال: رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفيه داود بن سليمان الخراساني قال الطبراني: لا بأس به. وقال الأزدي: ضعيف جدا. ومعاوية بن الهيثم لم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد: (**5** / **233**).

308- اظ: تفسير القرطبي: (**9** / **108**) و: (**13** / **263**).

الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها، من جهاد العدو، وقسم الفيء وإقامة الحدود، وأمن السبيل، كان فعلها واجبا، فإذا كان ذلك مستلزما لتولية بعض من لا يستحق، وأخذ بعض ما لا يحل، وإعطاء بعض ما لا ينبغي، ولا يمكنه ترك ذلك، صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فيكون واجبا أو مستحبا، إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب)[309].

بل حتى في حالة افتراض أن الإمارة غير واجبة، وفيها من الظلم الشيء الكثير، ولكن من تولاها كان قاصدا لتخفيف الظلم وتحقيق العدل بحسب الإمكان. فوجوده فيها خير من عدمه إذا كانت المصالح التي تحصل بوجوده أضعاف ما كان حاصلا منها، والمفاسد التي تتعطل بوجوده أضعاف المفاسد التي كانت تتعطل بعدمه، فهو يدفع الظلم الكثير باحتمال الظلم اليسير، فيخفف منه بحسب الإمكان، لا سيما وقاعدة ارتكاب أخف الضررين قاعدة قطعية. فيكون تلبسه بالظلم اليسير لدفع الظلم الكثير من صالح الأعمال، وإن كان لو حدث ذلك في غير حالة التزاحم كان سيئا.

ويتأكد حكم هذه الحالة في حالة شغور الزمان عن قوام بأمر الإسلام، وإهدار العمل بالقانون الشرعي والاعتياض عنه بالقانون الوضعي، وتحكيمه في حياة المسلمين، فإن الإصلاح بإزالة الظلم أو تخفيفه يتأكد وجوبه في مثل هذه الحالة، ولو وقع في خلاله ظلم هو دونه في المفسدة، ولكن شريطة سلامة القصد والصدق في ذلك، لأنه حكم مختلف المناط فيختلف باختلاف النيات والمقاصد. وقاعدة ذلك أن التخفيف مهما أمكن يجب فعله، ولا يترك لأجل أن إزالته متعذرة، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور[310].

ومن تصدر للفتوى ولم يحسن فن الموازنة عند المقابلة والتعارض، فإنه آت بالعظائم لا محالة، إذ يكون غاية علمه قصر النظر على جهة واحدة هي جهة النهي من غير نظر إلى ما يقابلها من المصالح العظيمة التي تربو على مفسدتها، أو جهة الأمر من غير نظر إلى ما يقابلها من المفاسد التي تربو على مصلحتها، (فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح

309- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**55/20**).

310- اظ: م.ن: (**55/20**).

أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته)[311] وهذه الآفة من قصر النظر على النصوص وحدها، أو على الأحكام المجردة من اعتبار للمآلات ولا للعوارض التبعية.

قال ابن تيمية: (والذي ينهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل، لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا في طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئا من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه؛ ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وسلبوا مع ذلك، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلا أن تأتي به الشرائع، فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان)[312].

تساوي المفاسد.

عند تساوي المفاسد يكون المكلف بالخيار في دفعها، إذ لا مزية في درء مفسدة على درء مفسدة مساوية لها، وبسبب انتفاء مزية الترجيح تقرر أن (كل مفسدتين متساويتين يمكن درؤهما فإنه يتخير بينهما)[313].

وأمثلة تساوي المفاسد كثيرة، منها:

إذا وقع رجل على طفل من بين الأطفال، إن أقام على أحدهم قتله، وإن انفتل إلى آخر من جيرانه قتله.

إذا أكره إنسان على إفساد درهم من درهمين لرجل أو رجلين، تخير في إفساد أيهما شاء.

لو أكره بالقتل على إتلاف حيوان محترم من حيوانين يتخير بينهما.

311- الاستقامة: ابن تيمية. (2 / 216).

312- مجموع الفتاوى: (30 / 358 - 359).

313- القواعد الصغرى: عز الدين بن عبد السلام. ت: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط:1، 1416هـ، (1 / 51).

لو أكره على شرب قدح خمر من قدحين تخير.

لو قصد المسلمين عدُوَّانِ: أحدهما من المشرق والآخر من المغرب، فتعذر دفعهما جميعا، دفعنا أضرهما أو أكثرهما عددا ونجدة ونكاية في أهل الإسلام، إلا أن تكون الضعيفة أقرب إلينا من القوية، ونتمكن من دفعها قبل أن تغشانا الفئة القوية، فنبدأ بها ولو تكافأ العَدُوَّان من كل وجه: من القرب والبعد وغيرهما، تخيرنا في ذلك عند تعذر الجمع[314].

ج- التعارض بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجّح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرّة السيئة.

قال ابن تيمية: (إن الأمور المذمومة في الشريعة.. ما ترجح فساده على صلاحه، كما أن الأمور المحمودة ما ترجح صلاحه على فساده، فالحسنات تغلب فيها المصالح، والسيئات تغلب فيها المفاسد)[315].

وقال الشاطبي: (إن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها. إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة، إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة)[316].

ومثاله أكل الميتة عند المخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة لا يمكن إلا بهذه السيئة، ومصلحتها راجحة، وعكسه الدواء الخبيث، فإن مضرته راجحة على مصلحته من منفعة العلاج، لقيام غيره مقامه، ولأن البرء لا يتيقن به وكذلك شرب الخمر للدواء.

314- اظ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (**1** / **82-83**).

315- الاستقامة: (**1** / **461**).

316- الموافقات: (**2** / **358-359**).

فعند التعارض بين المصالح والمفاسد يكون الحكم لمن كانت له الغلبة، وعند التكافؤ الذي يحدث في ذهن المجتهد، يطلب الترجيح من جهة أخرى، فالحالات على هذا ثلاث:

حالة غلبة المصالح.

وحالة غلبة المفاسد.

وحالة التكافؤ.

الحالة الأولى: غلبة المصلحة على المفسدة:

في حالة غلبة المصلحة على المفسدة فإنها تكون متعينة، فلا تأمر الشريعة الحكيمة بالمنع من فعل مصلحته غالبة على مفسدته، فجلب المصلحة عند غلبتها مقدم على درء المفاسد عند ندرتها.

قال الشاطبي: (المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه)[317].

وقال ابن تيمية: (الشارع يعتبر المفاسد والمصالح، فإذا اجتمعا قدم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة، ولهذا أباح في الجهاد الواجب ما لم يبحه في غيره حتى أباح رمي العدو بالمنجنيق، وإن أفضى ذلك على قتل النساء والصبيان، وتعمد ذلك يحرم، ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة)[318].

وقال أيضا: (المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها، كما أن السباق بالخيل والسهام والإبل لما كان فيه مصلحة شرعية جاز بالعوض، وإن لم يجز غيره بعوض،

317- الموافقات: الشاطبي. (**2/26-27**).

318- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**24/269-270**).

وكما أن اللهو الذي يلهو به الرجل إذا لم يكن فيه منفعة فهو باطل، وإن كان فيه منفعة وهو ما ذكره النبي ﷺ[319] صار هذا اللهو حقا)[320].

وواضح أنه في مثل هذا التعارض لا يمكن فعل المصلحة الراجحة إلا مقرونة بالمفسدة المرجوحة، ولو أردنا اجتناب تلك المفسدة لم يتأت لنا ذلك إلا باجتناب المصلحة الراجحة، ولو فعلنا ذلك لضاع كثير من المنافع والمصالح الراجحة بسبب النادر من المفاسد المغمورة في بحر حسنات المصالح، والشريعة الحكيمة لا تأمر بالانكفاف عن فعل مصلحته راجحة بسبب ما فيه من المفسدة المرجوحة، وقصر النظر عند إصدار الحكم على سيئة المفسدة خلل عظيم يحول دون إصابة الحق.

وعلى هذا تخرج أخطاء من لم يتمرس بفن المقابلة والموازنة المصلحية، فإنها من أهم أبواب علم الأصول. فهذا الصنف من العلماء ينظر إلى ما في الفعل من السيئة ويقف نظره عند ذلك، ويبني الحكم عليه، فلا يرى ما يقابلها من الاقتضاءات التبعية وما اشتملت عليه من العوارض الحاجية التي على مقتضى مراعاتها يحصل من الحسنات أضعاف أضعاف ما قصر نظره عليه من سيئة الفعل، إلى درجة تغمر فيها مصالح الحسنة مفاسد السيئة، فلا تظهر فيها إلا كما يظهر أثر نزع المخيط إذا أدخل البحر[321].

---

[319]- ما ذكره النبي ﷺ رواه الترمذي في السنن: (**4** / **174** برقم: **1637**)، من حديث عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين: أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة: صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي به، والممد به، وقال: ارموا واركبوا، ولأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا. كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته أهله فإنهن من الحق". ثم ساق الترمذي من طريق عقبة بن عامر الجهني عن النبي ﷺ مثله. قال أبو عيسى: وفي الباب عن كعب بن مرة وعمرو بن عبسة وعبد الله بن عمرو. وهذا حديث حسن صحيح). وفي مجمع الزوائد: (**5** / **490** برقم: **9390**): (عن عطاء بن أبي رباح قال: رأيت جابر بن عبد الله وجابر بن عبيد الله الأنصاري يرتميان فمل أحدهما فجلس. فقال له الآخر: كسلت سمعت رسول الله ﷺ يقول: " كل شيء ليس من ذكر الله عز وجل فهو لهو أو سهو إلا أربع خصال: مشي الرجل بين الغرضين، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، وتعليم السباحة". رواه الطبراني في الأوسط والكبير والبزار ورجال الطبراني رجال الصحيح خلا عبد الوهاب بن بخت وهو ثقة).

320- القواعد النورانية: (ص:**190**).

[321]- ومن أمثلة ذلك مما تدركه العامة بسلامة الفطرة، ما حكاه لي والدي حفظه الله تعالى، قال: كنا معشر التجار نبيع ونشتري في السوق على جباية ندفعها للمكاسين، بحيث إن السلعة في السوق تكون مربحة رغم ما يأخذه صاحب المكس، فلا يظهر قدر الإتاوة أمام ما نربحه في السوق، وكان بعض التجار يأبى أن يأخذ منه المكاسون تلك الإتاوة، فكان من عجيب تصرفه في سبيل التملص من دفع الضريبة، أنه كان يغادر السوق إلى بعض الأماكن=

ومن أمثلة هذه الحالة ترك الرواية عن بعض من تلبس ببعض البدع. والذين يتركون ذلك قد قصروا النظر على لزوم تركه وهجره من غير نظر إلى ما في الأخذ عنه من المصالح الراجحة التي تغمر سيئة تركه. ومن بديع فقه الإمام أحمد قوله: (لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة)[322].

ومن أمثلة ذلك أيضا أن يكون المسلمون في بعض الأوقات قلة مستضعفين، معرضين للتشكيك في دينهم عقائده وأحكامه وأخلاقه، بل هم معرضون للانجراف في سيل التحلل والإباحية، بل قد يتعرضون للارتداد عن دينهم، وليس ثمة إلا تجمعات إسلامية فيها من البدع العملية الشيء الكثير، بل فيها حتى من البدع العلمية ما جعل بعض الذين لا يحسنون المقابلة والموازنة يحذرون من الانتماء إليها، ولكن بعض المسلمين إن لم ينخرط في سلك بعض تلك الجماعات أو الجمعيات الإسلامية، قد ينتقل إلى الجهة الأخرى لضعف إيمانه وقلة يقينه، واحتياجه على الدوام إلى العمل في جماعة لما فيها من المنافع الإيمانية والمصلحة الشرعية. فوجوده في تلك الجماعات الإسلامية خير من وجوده في التنظيمات الكفرية والجمعيات الإباحية.

ومن أمثلة غلبة المصلحة على المفسدة جواز تشريح جثث الموتى رغم أنه مفسدة، لما يترتب عليه من المصلحة التي تربو على تلك المفسدة، وذلك في حالة إثبات الجناية، والتحقق من المجرمين، لإقامة العدل ونشر الأمن، أو يكون ذلك لغرض طبي معتبر شرعا كالكشف عن الأمراض الوبائية[323]. وعلى مقتضى تغليب المصلحة على المفسدة أيضا

=التي لا يرتادها إلا القليل من الناس، ويبيع سلعته هناك بثمن بخس، فيكون ما ضيعه من الربح في بيعها خارج السوق أضعاف ما يأخذه منه المكاسون في السوق، فكنا نعجب منه كيف يرضى أن يربح قليلا بلا إتاوة خارج السوق، على أن يربح كثيرا بالإتاوة داخل السوق.

[322]- مجموع الفتاوى: (**28 / 210**).

[323]- اظ: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: د. وليد الحسين. (**1/308-309**).

أجازوا الإجهاض إذا تعين طريقا لإنقاذ حياة الأم، لأن مصلحة إنقاذها أعظم من مفسدة إسقاط ما في بطنها[324].

وكما يقال هذا في التأكيد على مراعاة جانب المصالح، يقال أيضا في جانب المفاسد، فإن قصر النظر على حسنة المصلحة من غير مراعاة ما يقابلها من الاقتضاءات التبعية، وما اشتملت عليه من العوارض التي على مقتضى مراعاتها يحصل من السيئات أضعاف ما قصر نظره عليه من مصلحة الفعل، إلى درجة تغمر فيها تلك السيئات حسنة المصلحة.

ومن أمثلة هذه الحالة أن بعض الصحابة قصر نظره على مصلحة الغسل، ولم يراع ما فيها من المفسدة في حق المريض، وهو حاجة معتبرة واقتضاء تبعي مشهود له بالاعتبار، بل هو من مقاصد الحنيفية السمحة. فعن ابن عباس أن رجلا أصابه جرح في رأسه على عهد رسول الله ﷺ. ثم أصابه احتلام. فأمر بالاغتسال فاغتسل فكز فمات. فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: "قتلوه. قتلهم الله. أو لم يكن شفاء العي السؤال"[325].

فالاغتسال مأمور به شرعا في حق الجنب، ولكن في هذه الحالة عارضته مفسدة راجحة، غمرت ما فيه من المصلحة وجعلته محرما[326].

ففي حالة تعذر فعل المصلحة الراجحة إلا بسيئة مرجوحة، فإن القانون الذي يسري في الترجيح هو قانون الموازنة والمقابلة في الجزاء والعدالة، وهنا صورتان:

الصورة الأولى: في حالة تعذر فعل المصلحة الراجحة إلا بفعل السيئة المرجوحة، لا تبقى السيئة سيئة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فإنه يصير واجبا. والواجب هو حسنة لازمة وليس سيئة، وما فيه من السيئة هو سيئة مرجوحة لا تقوى على المنع من الفعل، وما فيه من المصلحة العظيمة الراجحة.

324- اظ: م.س: (600/2).

325- سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها. باب في المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل. (**1** / **189** برقم: **572**).

326- اظ: مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**21/35**).

الصورة الثانية: وفي هذه الصورة يمكن الفصل بين المصلحة والمفسدة، بحيث يمكن فعل المصلحة دون التلبس بالمفسدة، ولكن ينشأ التعارض من جهة الفاعل، فالخلل عنده وليس الخلل في الموازنة من حيث هي، فالعبد في هذه الحالة لا يمكنه فعل الحسنات الكبار إلا بالتلبس ببعض المنهي عنه الذي مفسدته دون مصلحة تلك الحسنات، كحاكم يقيم الدين ويسوس الأمة به، ويحمي البيضة، ويذب عن الحوزة، وفيه من الغيرة على الدين والأمة ما لا يختلف عليه، ولكنه مع ذلك متلبس ببعض المنهي عنه كأخذ ما لا ينبغي أو إعطاء ما لا يجوز ونحو ذلك، مما كان عليه طوائف من الحكام بعد الخلافة الراشدة.

فهذا الصنف من الحكام يحبون من وجه، ويبغضون من وجه، فيبذل لهم الحب على حسناتهم والبغض على سيئاتهم، وحكم الشريعة فيهم (أنهم لا يؤذن لهم فيما فعلوه من السيئات ولا يؤمرون به، ولا يجعل حظ أنفسهم عذرا لهم في فعلهم إذا لم تكن الشريعة عذرتهم، لكن يؤمرون بما فعلوه من الحسنات، وإن علم أنهم لا يفعلونه إلا بالسيئات المرجوحة، كما يؤمر الأمراء بالجهاد وإن علم أنهم لا يجاهدون إلا بنوع من الظلم الذي تقل مفسدته بالنسبة إلى مصلحة الجهاد، ثم إذا علم أنهم إذا نهوا عن تلك السيئات تركوا الحسنات الراجحة الواجبة لم ينهوا عنها، لما في النهي عنها من مفسدة ترك الحسنات الواجبة، إلا أن يمكن الجمع بين الأمرين فيفعل حينئذ تمام الواجب)[327].

الحالة الثانية: غلبة المفسدة على المصلحة.

أما في حالة غلبة المفسدة على المصلحة، فلا شك أنه يلزم درء المفسدة، ولا يلتفت إلى ندرة المصلحة لأن العبرة بالغلبة، قال ابن عبد السلام : (إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع، فإن رجحت المصالح حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها، ولا نبالي بقوات المصالح)[328].

327- م.س: (**21/35**؛ وما بعدها باختصار وتصرف).

328- القواعد الصغرى: (**1** / **47**).

قال الشاطبي: (المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر على المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي ليكون دفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصودة ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر)[329].

الحالة الثالثة: تساوي المصلحة والمفسدة.

تساوي المصلحة والمفسدة هو نظير مسألة التعارض بين الأدلة، من حيث أن التعارض ليس حقيقيا، وإنما يقع في ذهن المجتهد، كذلك تساوي المصلحة والمفسدة لا وجود له إلا في ذهن المجتهد. أما فعل تساوي مصلحته مفسدته فلا وجود له، بل لا بد أن تغلب إحداهما على الأخرى، ليكون لها الحكم النافذ.

وبناء على هذا التساوي المنعقد في ذهن المجتهد يقع الكلام، وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

فينبغي لحظ عناية الشارع بدرء المفاسد، وأنها أعظم من عنايته بتحصيل المصالح، وقد قال الرسول ﷺ: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عنه فاجتنبوه"[330] فالنهي يجتنب جملة بخلاف الأمر فيفعل منه بحسب القدرة، ومن هنا قرروا أن (المفاسد يجب تركها كلها، بخلاف المصالح فإنما يجب تحصيل ما يحتاج إليه)[331].

قال السيوطي: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذلك قال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه"[332]، ومن ثم

329- الموافقات: الشاطبي. (**27/2**).

330- سبق تخريجه: (ص: **766**) وتخريج ما في معناه: (ص: **605**).

331- المسودة: آل تيمية. (**1 / 350**).

[332]- سبق تخريجه: (ص: **766**) وتخريج ما في معناه: (ص: **605**).

سومح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقة كالقيام في الصلاة والفطر والطهارة، ولم يسامح في الإقدام على المنهيات وخصوصا الكبائر)[333].

ثم مثل السيوطي لقاعدة درء المفاسد أولى من جلب بالمصالح بقوله: (المبالغة في المضمضة والاستنشاق مسنونة، وتكره للصائم. وتخليل الشعر سنة في الطهارة ويكره للمحرم)[334].

فقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح عند التعارض هي الحكم هنا مع ضرورة التنبيه إلى أن ذلك (إنما هو فيما إذا تساويا من حيث المصلحة والمفسدة. أما لو ترجح جانب المصلحة، مثل إن عظم وقعها وجل خطبها على جانب المفسدة، فإن حقر أمرها وقل فلا نسلم هنا أن درء هذه المفسدة أولى من جلب تلك المصلحة)[335].

فالحاصل أنه تجب الموازنة بين الحسنات والسيئات (في الأحوال والأعمال الباطنة والظاهرة، حتى يظهر التماثل والتفاضل، وتناسب أحوال أهل الأحوال الباطنة لذوي الأعمال الظاهرة لا سيما في هذه الأزمان المتأخرة التي غلب فيها خلط الأعمال الصالحة بالسيئة في جميع الأصناف، لنرجح عند الازدحام والتمانع خير الخيرين، وندفع عند الاجتماع شر الشرين، ونقدم عند التلازم -تلازم الحسنات والسيئات- ما ترجح منها، فإن غالب رؤوس المتأخرين، وغالب الأمة من الملوك والأمراء والمتكلمين والعلماء والعباد وأهل الأموال يقع غالبا فيهم ذلك)[336].

فتبيّن أن السيئة تحتمل في موضعين:

1- دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها.

333- الأشباه والنظائر: (**1** / **87**).

334- م.ن: (**1** / **88**).

335- الإبهاج في شرح المنهاج، شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: علي بن عبد الكافي السبكي. ت: جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1404**هـ، (**3** / **65**).

336- الاستقامة: (**2** / **167**-**168**؛ باختصار).

2- وتحصل بما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها.

والحسنة تترك في موضعين:

1- إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها.

2- وإذا كانت مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة.

وهذا الباب لا تختلف الشرائع فيه، وإن اختلفت في أعيانه، فهو غير باب سعة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع، ومنه سقوط الواجب لمضرة في الدنيا، وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا، كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض، فباب الموازنات الدينية غير باب رفع الحرج[337].

فحالة الازدحام وما يعقبها من موازنة وترجيح هي التي غيرت المناط عن حكمه الأصلي، وغيرت الأحكام تبعا لذلك. فرب واجب عند الازدحام والموازنة يصير مباحا أو حراما والعكس، قال ابن تيمية: (فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحالة واجبا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة. وإن سمي ذلك ترك واجب، وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا: ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرم)[338].

ثانيا: أسباب الخطأ في الموازنات.

وغالب الخطأ في الموازنات ينتج عن سوء القصد أو سوء التقدير:

أ- سبب سوء القصد.

أما سوء القصد فقد ذكره الله تعالى في القرآن مرارا ومنه قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ۞ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ۞

337- اظ: مجموع الفتاوى: (**20/51-58**).

338- م.ن: (**20/51-58**).

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا} [النساء : **61** - **63**].

فهم إذا دعوا إلى الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية، أبوا ذلك وأنفوه وصدوا عنه وأعرضوا، فإذا أصابتهم المصائب والنكبات نتيجة الإعراض عن تحكيم الشريعة، اعتذروا بأنهم ما أرادوا –حين خالفوها- إلا الإحسان والتوفيق وتوخي المصلحة. وهذا كله ترجيح بمحض التحكم، استغناء عن ترجيح من له وحده حق الترجيح، وهيهات! فتقديرهم لا يقوم على ساق، حتى بمعايير المصلحة، كأنهم ما علموا أن صاحب الشرع أدرى بالمصلحة منهم.

كذلك ما حكاه الله تعالى عنهم في قوله: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ} [التوبة : **49**].

نزلت في الجد بن قيس المنافق، وذلك أن النبي ﷺ حضه على جهاد الروم، وذلك في غزوة تبوك فقال له "هل لك يا جد العام في جلاد بني الأصفر؟" فقال: يا رسول الله أو تأذن لي ولا تفتني، فوالله لقد عرف قومي ما رجل أشد عجبا بالنساء مني، وإني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر أن لا أصبر عنهن. فأعرض عنه رسول الله ﷺ وقال: "قد أذنت لك"[339]) ففيه نزلت هذه الآية[340].

قال ابن تيمية: (لما كان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله من الابتلاء والمحن ما يتعرض به المرء للفتنة؛ صار في الناس من يتعلل لترك ما وجب عليه من ذلك بأنه يطلب السلامة من الفتنة، والجد بن قيس طلب القعود ليسلم من فتنة النساء، فلا يفتتن بهن فيحتاج إلى الاحتراز من المحظور ومجاهدة نفسه عنه فيتعذب بذلك، أو يواقعه فيأثم، فإن من رأى الصور الجميلة وأحبها فإن لم يتمكن منها: إما لتحريم الشارع، وأما للعجز عنها، تعذب قلبه وإن قدر عليها وفعل المحظور هلك)[341].

339- سبق تخريج هذا الحديث: (ص: **784**).

340- تفسير ابن كثير: (**4** / **161**).

341- الاستقامة: (**2** / **288**-**289**).

فهو قد وازن بين مصلحة الجهاد ومفسدة الافتتان بالنساء، ورجح الثاني على الأول، وقعد عن نصرة الدين والذب عن الحرمة، فكان ترجيحه عليلا في غاية الوهن، لأن مصلحة الجهاد عامة، ومفسدة الافتتان بالنساء خاصة. فكيف يسقط العام للخاص؟ بل وهذه المفسدة الخاصة موهومة، ليست متحققة على وجه اليقين ولا الظن الغالب، والذي سبب له هذا الاختلال في الموازنة هو سوء قصده ومرض قلبه، فإن (نفس إعراضه عن الجهاد الواجب ونكوله عنه وضعف إيمانه ومرض قلبه الذي زين له ترك الجهاد، فتنة عظيمة قد سقط فيها. فكيف يطلب التخلص من فتنة صغيرة لم تصبه، بوقوعه في فتنة عظيمة قد أصابته)[342].

ب- سبب سوء التقدير.

وأما الخطأ في الموازنات بسبب سوء التقدير، فهو وجوه كثيرة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- عند خفاء وجه المصلحة.

يقع الخطأ في الموازنة المصلحية عند خفاء وجه المصلحة، وذلك لدقتها بحيث يستقل بالعلم بها الراسخون في العلم؛ فليست في متناول كل الفقهاء، بل يختص بها العالمون بالتأويل، الراسخون في علم الشريعة الربانيون، فالمصالح والمفاسد وإن بدا كثير منها للناظر والمتأمل، إلا أن منها ما هو في غاية الدقة لا يعصم من الخطأ فيه إلا الإحاطة شبه التامة بالنصوص والأصول، لأنها هي التي يبنى على صرحها الاجتهاد المآلي والمصلحي.

قال ابن تيمية: (باب التعارض باب واسع جدا، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب، وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر، وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين، قد لا يتبيّن لهم أو لأكثرهم

342- م.س: (**2** / **289**).

مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم، فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات، لكون الأهواء قارنت الآراء)[343].

2- أن يعتبر ما ليس بمعتبر، وذلك كأن يكون المآل نادر الوقوع.

كما يقع الخطأ في الموازنة والمقابلة المصلحية، حين يكون المآل نادر الوقوع، فلكي نتجنب هذا الخطأ، لا بد أن يكون المآل قطعي الوقوع أو غالبه أو كثيره، فإن انحط عن هذه الرتبة لم يكن صالحا للاعتبار.

قال السنوسي: (المقصود بهذا الضابط، هو أن تكون المفسدة المنتظر وقوعها إما حتمية الوقوع في ثاني الحال، وإما يغلب على الظن حصولها بحيث يبعد أن يكون ذلك عن مجرد التوهم والإخالة الضعيفة)[344].

فلا يعتبر المآل إذا كان نادر الوقوع، فالندرة ليست بشيء، بدليل أنهم عندما يقررون الأحكام الكلية ينصون على أن ما شذ عنها وندر ليس له سلطان يخرم صولتها بذلك، كالقواعد الفقهية مثلا فهي أغلبية، بل الأحكام الفقهية تجري على هذا النسق فيقال مثلا: يعفى عن يسير النجاسة، كذلك ما قيل في مخالفة الواحد لإجماع الناس، هذا كله بابه واحد، بل لذلك ظهرت نظرية التقريب[345] كنتيجة حتمية للعفو عن اليسير والنادر وعدم اعتباره.

قال العز بن عبد السلام: (ما لا يترتب مسببه إلا نادرا، فهذا لا يحرم الإقدام عليه؛ لغلبة السلامة من أذيته، وهذا كالماء المشمس في الأواني المعدنية في البلاد الحارة، فإنه يكره استعماله مع وجدان غيره خوفا من وقوع نادر ضرره، فإن لم يجد غيره تعين استعماله لغلبة السلامة من شره، إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع[346] المفاسد النادرة)[347].

343- مجموع الفتاوى: (**20/51-58**).

344- اعتبار المآلات: السنوسي. (ص: **350**).

345- وقد صنف في نظرية التقريب الريسوني ونال بها درجة الدكتوراه وهي مطبوعة متداولة.

346- في الأصل (وقوع المفاسد) دون لام، ولعل الصواب ما أثبتناه.

347- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام. (**85/1**).

بل لهذا السبب نصوا على عدم وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة في هذه الحياة الدنيا، بل يحرم الشيء لغلبة مصلحته فلا يلتفت إلى ندرة مفسدته، كما قال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة : **216**]، كما أنه يحرم لغلبة مفسدته من غير التفات إلى ندرة مصلحته[348]، كما قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [البقرة : **219**].

هذا عن النادر، فقد رأينا أنه لا يلتفت إليه، فكيف بالمتوهم من المآلات فهو أولى ألا يلتفت إليه[349].

لذلك لا بد أن يكون المآل متحقق الوقوع أو غالب الوقوع أو كثير الوقوع.

فأما المتحقق فمحل وفاق بين أهل العلم حتى الظاهرية منهم والحنفية والشافعية، ممن لم يقولوا بكثير من تفاصيل هذا الأصل.

قال ابن حزم: (ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصي الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبدا، كبيع كل شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمله خمرا، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها، وكبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم أو يخصيهم، وكبيع المملوك ممن يوقن أنه يسيء ملكته، أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين، أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه، وهكذا في كل شيء لقول الله تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة : **2**]، والبيوع التي ذكرنا تعاون ظاهر على الإثم والعدوان بلا تطويل، وفسخها تعاون على البر والتقوى، فإن لم يوقن بشيء من ذلك، فالبيع صحيح لأنه لم يعن على إثم)[350].

348- قال الشاطبي: (إن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفته بندور المضرة عن ذلك تقصيرا في النظر ولا قصدا إلى وقوع الضرر؛ فالعمل إذا باق على أصل المشروعية). الموافقات: (**2** / **358-359**).

349- اظ: اعتبار المآلات: وليد الحسين. (ص: **202-203**).

350- المحلى: ابن حزم. (**9/29-30**).

وأما ما يغلب على الظن وقوعه فهو معتبر أيضا، فالغالب كالمتحقق، وقد أجراهما العلماء على نسق واحد.

قال ابن تيمية: (هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالبا، فإنه يحرمها مطلقا. وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، لكن الطبع متقاض لإفضائها. وأما إن كانت إنما تفضي أحيانا، فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل وإلا حرمها أيضا)[351].

وقال أيضا: (أخذ أهل الحديث في الأشربة بقول أهل المدينة وسائر أهل الأمصار موافقة للسنة المستفيضة عن النبي ﷺ وأصحابه في التحريم، وزادوا عليهم في متابعة السنة ... وأخذ فيها [أحمد بن حنبل] بعامة السنة حتى إنه حرم العصير والنبيذ بعد ثلاث، وإن لم يظهر فيه شدة، متابعة للسنة المأثورة في ذلك، لأن الثلاث مظنة ظهور الشدة غالبا، والحكمة هنا مما تخفى فأقيمت المظنة مقام الحكمة)[352].

ومن الأدلة على اعتبار ما يغلب وقوعه من المآلات حديث: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه. قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: "يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"[353].

قال الصنعاني: (في الحديث دليل على أنه يعمل بالغالب، لأن الذي يسب أبا الرجل قد لا يجازيه بالسب، لكن الغالب هو المجازاة)[354].

أما إذا كان وقوع المآل كثيرا وليس غالبا، فالجمهور على اعتباره. فكثرة وقوع الفعل مظنة لقصده، وقرينة تثير ظنا قويا على قصد المآل.

351- الفتاوى الكبرى: (**3** / **257**).

352- القواعد النورانية: ابن تيمية. (**1** / **2**).

353- صحيح البخاري: كتاب الأدب. باب لا يسب الرجل والديه. (**5** / **2228** برقم: **5628**).

354- سبل السلام: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط:**4**، **1379**هـ/ **1960**م، (**4** / **167**).

قال ابن تيمية: (والفعل إذا اشتمل كثيرا على ذلك [أي المفاسد والشرور] وكانت الطباع تقتضيه، ولم يكن فيه مصلحة راجحة حرمه الشارع قطعا. فكيف إذا اشتمل على ذلك غالبا؟ .. فكل فعل أفضى إلى المحرم كثيرا، كان سببا للشر والفساد، فإذا لم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية، وكانت مفسدته راجحة نهي عنه. بل كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه، إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة. فكيف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد؟ ولهذا نهي عن الخلوة بالأجنبية)[355].

وقد ذكر ابن عبد السلام إشكالا لبعضهم فقال: (فإن قيل: كيف يحرم تحصيل مصلحة ناجزة محققة لتوقع مفسدة ممهلة؟ قلنا: لما غلب وقوع هذه المفسدة جعل الشرع المتوقع كالواقع ... والشرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه)[356].

3- أن لا يكون المآل على وفق مقاصد الشريعة.

كما يقع الخطأ في الموازنة والمقابلة المصلحية عندما يكون المآل غير متناغم مع المقاصد الشرعية.

قال السنوسي: (إن الخطط الإجرائية للاجتهاد المآلي متفصية كلها عن ملاحظة مقاصد الشريعة؛ فالاستحسان ملحوظ فيه رفع الحرج والضيق الذي يتسبب عن الغلو في إعمال الدلائل القياسية، وسد الذرائع مراعى فيه المحافظة على مقصود الشارع بالمنع من حدوث المفاسد والمضار ابتداء إذا قضى الظن المعتبر برجحان وقوعها، وإبطال الحيل آيل إلى الحيلولة دون خرم مقاصد الشريعة وهدم قواعدها، ومراعاة الخلاف ملاحظ فيها مفاسد التزام القناعات الشخصية باطراد، إذا أدى إهمال اجتهاد الغير إلى حصولها في حال من الأحوال)[357].

وقال وليد الحسين: (يشترط في اعتبار المال أن يكون جاريا على مقتضى مقاصد التشريع، وذلك بأن يكون المآل محققا لمقصد شرعي من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة أو

355- الفتاوى الكبرى: (**2** / **15**؛ باختصار يسير).

356- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: (**1** / **92**).

357- اعتبار المآلات: السنوسي. (ص: **345**).

رفع حرج ومشقة؛ لأن الحكمة من اعتبار المآلات تحقيق موافقة أفعال المكلفين لمقاصد التشريع بجلب المصالح ودرء المفاسد، فإن لم يكن المآل محققا لمقصد شرعي، فإنه يكون مناقضا لمقاصد التشريع التي شرعت الأحكام من أجلها)[358].

ومن مثال مناقضة المآل لمقصود الشارع تجويز الحيل، فإنه يناقض اعتبار المآلات مناقضة ظاهرة، فإن الشريعة الحكيمة إذا حرمت شيئا حرمت الطرق الموصلة إليه سواء نصت على تحريم طرق بعينها أو حرمت مطلق ما يتذرع به إلى الحرام. ولكن المحتال يحتال لفعل ذلك المحرم بكل ما أمكنه من الحيل، فيصل إلى ذلك المحرم من غير الطريق المنصوص على تحريمه، أي أن ما نص الشارع على تحريمه من وسائل الحرام قد اجتنبه المحتال، ولكن سلك طريقا آخر أوصله إلى ذلك الحرام بعينه، فطول الطريق وانتهى إلى عين ما نهى الشارع عنه. فالشارع سد الذريعة إلى الزنا بتحريم كل الوسائل الموصلة إليه، وبالتشديد في عقده وتوابعه من الإشهاد عليه وإعلانه، فيأتي المحتال ببعض ما اشترط الشارع، ويحتال بحيلة مضافة إلى ذلك يتذرع بها إلى ذلك المحرم، وما نكاح التحليل إلا من أعظم الشواهد على ما نقول. كذلك الحيل الموصلة إلى الربا يسلكها المحتال ليصل بها إلى عين ما حرمه الشارع الحكيم[359].

وكذلك البدع مناقضة لمقصود الشارع من الاستمساك بالموحى إلى رسول الله ﷺ، فالخروج عن هديه باختراع كيفيات العبادات من صلوات وأدعية، مناقض لمقصوده من لزوم السنة والاعتصام بها، والاستغناء بها عما سواها، كالاستغناء بالنبي ﷺ عمن سواه.

قال ابن تيمية: (إن هذه البدع مشتملة على مفاسد اعتقادية أو حالية مناقضة لما جاء به الرسول ﷺ، وأن ما فيها من المنفعة مرجوح لا يصلح للمعارضة)[360].

4- أن لا يكون المآل منضبطا.

كما يقع الخطأ في الموازنة والمقابلة المصلحية عند عدم انضباط المآل.

358- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: د/وليد الحسين. (**222/1**).

359- اظ: إغاثة اللهفان: ابن القيم. (**1** / **370**).

360- اقتضاء الصراط: (**1** / **291**).

والاختلال في انضباط المآل ينتج عن الاختلال في تقدير المصالح والمفاسد، وهذا نفسه يحدث عن نقص في معرفة الشريعة: أصولها وفروعها، كلياتها وجزئياتها، ومرد ذلك كله إلى الجهل بالنصوص ودلالاتها ومقاصدها. فكل نقص في الإلمام بالنصوص ومقاصدها يورث الاختلال في تقدير المصالح والمفاسد بحسبه.

قال ابن تيمية :(اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام)[361].

وقد مثل ابن تيمية لهذه القضية بالتكافؤ الذي يحصل أحيانا بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: (إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر، بحيث لا يفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعا أو يتركوهما جميعا، لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن منكر، بل ينظر فإن كان المعروف أكثر أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهي حينئذ من باب الصد عن سبيل الله، والسعي في زوال طاعته وطاعة رسوله ﷺ، وزوال فعل الحسنات. وإن كان المنكر أغلب نهي عنه وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمرا بمنكر وسعيا في معصية الله ورسوله. وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما ولم ينه عنهما، فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهي، وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهي حيث كان المنكر والمعروف متلازمين، وذلك في الأمور المعينة الواقعة)[362].

المعيار العام في تحديد مفسدة المآل.

إن المعيار العام في تحديد مفسدة المآل يتمثل في تحقق الظهور، ونعني بالظهور ما كانت المفسدة فيه معتبرة المقدار؛ بحيث يتفق العقلاء على أن هذا الحد من الضرر يعد فاحشا وكثيرا، والمرجع في معرفة الظهور في مفاسد المآلات[363] إلى ثلاثة طرق:

361- الاستقامة: (**2** / **217**).

362- م.ن: (**2** / **217-218**).

363- اظ: اعتبار المآلات ونتائج التصرفات: عبد الرحمن السنوسي. (ص: **357**).

الطريق الأول: العرف.

إذا عد العرف مآل الفعل مفسدة مضرة ضررا خارجا عن حكم العادة، فهو مآل منضبط، ومن ثم فهو مآل معتبر، فالعرف هنا هو الذي يحدد انضباط أو عدم انضباط المآل، فما عده العرف خارجا عن المعتاد المألوف، كان كذلك، وما لا فلا.

قال النووي: (يتصرف كل واحد في ملكه بالمعروف، ولا ضمان فيما يتولد منه بشرط جريانه على العادة واجتناب الإسراف ... ولو قصر فخالف العادة في سعة البئر ضمن فإنه إهلاك، وليكن كذلك إذا قرب الحفر من الجدار على خلاف العادة، ولو أوقد نارا في ملكه أو على سطحه، فطار الشرر إلى ملك الغير فلا ضمان، إلا أن يخالف العادة في قدر النار الموقدة، أو يوقد في يوم ريح عاصفة، فيكون ذلك كطرح النار في دار غيره فيضمن)[364].

الطريق الثاني: استدامة المفسدة.

أي الاستدامة في وجود أثر المفسدة على وجه التمادي وعدم الانقطاع[365]، ونص ابن عبد البر على أن المفسدة التي يحكم بوجوب دفعها هي ما بان ضررها وبقي أثرها وخيف تماديها[366].

قال المرداوي: (إن الجار يمنع من التصرف في ملكه بما يضر بجاره، كحفر كنيف إلى جنب حائط جاره، وبناء حمام إلى جنب داره، يتأذى بذلك، ونصب تنور يتأذى باستدامة دخانه، وعمل دكان قِصارة أو حِدادة يتأذى بكثرة دقِّهِ، أو رحًى، أو حفر بئر ينقطع به ماء بئر جاره ونحو ذلك)[367].

الطريق الثالث: تفويت الارتفاق.

أي تفويت الارتفاق بالشيء كلا أو بعضا إلى الحد الذي يسلم العقلاء بأن الانتفاع به لا يتأتى على وجهه[368].

364- روضة الطالبين: المكتب الإسلامي، بيروت، ط:2، 1405هـ، (9 / 319-320؛ باختصار).

365- اظ: اعتبار المآلات: السنوسي. (ص: 357).

366- اظ: التمهيد: ابن عبد البر. (161/20).

367- الإنصاف: علي بن سليمان المرداوي. ت: محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، (5 / 260).

368- اعتبار المآلات: السنوسي. (ص: 357).

قال وليد الحسين شارحا هذه الحالة: (إذا كان الفعل يؤول إلى تفويت الارتفاق بالشيء كله أو بعضه إلى حد لا يمكن الانتفاع به، بحيث تتعطل منافعه المقصودة؛ كوضع ما يؤول إلى منع الحوائج الأصلية للغير، كبناء يمنع الضوء بالكلية، أو بحفر بئر بجوار بئر جاره فيؤول إلى تفويت البئر عليه بانقطاع الماء عنه، أو يحدث في داره ما يؤول إلى نقصان أجرة الدور المجاورة؛ كدباغ الجلود، لنفور الناس عنها بسبب الروائح الكريهة)[369].

وفي سماع ابن القاسم: (سئل مالك عن الأفنية التي تكون في الطريق يكريها أهلها، أذلك لهم وهي طريق المسلمين؟ قال: أما كل فناء ضيق إذا وضع فيه شيء أضر ذلك بالمسلمين في طريقهم، فلا أرى أن يمكن أحد من الانتفاع به، وأن يمنعوا، وأما كل فناء إن انتفع به أهله لم يضيق على المسلمين في ممرهم لسعته، فلا أرى به بأسا.

قال ابن رشد: وهذا كما قال، إن لأرباب الأفنية أن يكروها ممن يصنع فيها ما لا يضر بالطريق على المارة، لأنهم إذا كان لهم أن ينتفعوا بها على هذه الصفة وكانوا أحق بذلك من غيرهم كان لهم أن يكروها، لأن ما كان للرجل أن ينتفع به كان له أن يكريه، وهذا مما لا أعلم فيه خلافا؛ ... فليس له أن يجعل على الرحبة نجافا[370] وبابا ليختص بمنفعتها، ويقطع ما للناس من الحق في الارتفاق بها، لأن الأفنية لا تحجر، إنما لأربابها الارتفاق بها وكراؤها فيما لا يضيقها على المارة فيه من الناس ولا يضر بهم فيه)[371].

5- أن يوقع المآل في مآل أعظم منه.

كما يقع الخطأ في الموازنة والمقابلة المصلحية، تقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم من المصالح والمفاسد[372].

369- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: وليد الحسين. (**1/29-230**).

370- يقال: على بابه نجاف وهو ما بني ناتئاً فوق الباب مشرفاً عليه كنجاف الغار وهو صخرة ناتئة تشرف عليه. اظ: المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار. ت: مجمع اللغة العربية. دار الدعوة، (**2/904**).

371- مواهب الجليل: الحطاب. (7 / **124-125**؛ باختصار وتصرف يسير).

372- اظ: اعتبار المآلات: السنوسي. (ص: **349**).

قال ابن القيم: (الشريعة لا تعطل المصلحة الراجحة لأجل المرجوحة، ونظير هذا: جواز لبس الحرير في الحرب، وجواز الخيلاء فيها، إذ مصلحة ذلك أرجح من مفسدة لبسه، ونظير ذلك: لباسه القباء الحرير الذي أهداه له ملك أيلة ساعة، ثم نزعه للمصلحة الراجحة في تأليفه وجبره، وكان هذا بعد النهي عن لباس الحرير ... عام الوفود سنة تسع، وأن النهي عن لباس الحرير كان قبل ذلك، بدليل أنه نهى عمر عن لبس الحلة الحرير التي أعطاه إياها، فكساها عمر أخا له مشركا بمكة. وهذا كان قبل الفتح، ولباسه هدية ملك أيلة كان بعد ذلك، ونظير هذا نهيه عن الصلاة قبل طلوع الشمس وبعد العصر سدا لذريعة التشبه بالكفار، وأباح ما فيه مصلحة راجحة من قضاء الفوائت، وقضاء السنن، وصلاة الجنازة، وتحية المسجد لأن مصلحة فعلها أرجح من مفسدة النهي)[373].

وقال ابن تيمية: (الشارع قد سد الذرائع في مواضع .. لكن يشترط ألا يفوت مصلحة راجحة، فيكون النهي عما فيه مفسدة وليس فيه مصلحة راجحة. فأما إذا كان فيه مصلحة راجحة كان ذلك مباحا، فإن هذه المصلحة راجحة على ما قد يخاف من المفسدة، و لهذا يجوز النظر إلى الأجنبية للخطبة لرجحان المصلحة، و إن كان النظر لغير حاجة لم يجز، وكذلك سفر المرأة مع غير ذي محرم منهي عنه، ويجوز لرجحان المصلحة كسفر عائشة مع صفوان بن المعطل لما كانت وحدها، وكان سفرها معه خيرا من أن تبقى ضائعة)[374].

قال النووي عند ذكر فوائد النصوص التي تحرم الخلوة بالأجنبية: (لا فرق في تحريم الخلوة حيث حرمناها بين الخلوة في صلاة أو غيرها، ويستثنى من هذا كله مواضع الضرورة بأن يجد امرأة أجنبية منقطعة في الطريق، أو نحو ذلك، فيباح له استصحابها بل يلزمه ذلك، إذا خاف عليها لو تركها، وهذا لا اختلاف فيه، ويدل عليه حديث عائشة في قصة الإفك)[375].

373- زاد المعاد: (**3** / **488-489**).

374- تفسير آيات أشكلت: ابن تيمية. ت: عبد العزيز بن محمد الخليفة. مكتبة الرشد، الرياض، ط:**1**، **1417**هـ/**1997**م، (**2/682-683**؛ باختصار).

375- شرح النووي على صحيح مسلم: (**9** / **109**).

المبحث الثاني: دلالة أصل النظر في مآلات الأفعال على روح التشريع تفصيلا.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اعتبار الكتاب والسنة وعمل الصحابة والاعتبار الصحيح لهذا الأصل، ومنه يلوح حكمه.

المطلب الثاني: أن النظر في مآلات الأفعال مجال خصب للاجتهاد الصائب، والمجتهد الفذ يتحقق من خلاله الغايات المتوخاة من تفعيله.

المبحث الثاني: دلالة أصل النظر في مآلات الأفعال على روح التشريع تفصيلا.

إن الشريعة نفسها اعتمدت النظر في المآلات أصلا من أصولها وعملت به. وهذا يحتم النظر إلى اعتباره في القرآن والسنة، وعند الغر البهاليل، وفي الاعتبار الصحيح. وبناء على اعتبار الشريعة إياه أصلا يتبين حكمه في حق المجتهدين من جهتين: من جهة اقتدائهم بتعامل الشريعة مع هذا الأصل، ومن جهة الأمر الملزم من قبلها للمجتهدين باعتباره في اجتهاداتهم، فهما إذن أمران يعقدان في مطلبين:

المطلب الأول: اعتبار الكتاب والسنة والصحابة والاعتبار الصحيح لهذا الأصل ومنه يلوح حكمه.

المطلب الثاني: أن النظر في مآلات الأفعال مجال خصب للاجتهاد الصائب والمجتهد الفذ يتحقق من خلاله الغايات المتوخاة من تفعيله.

المطلب الأول: اعتبار الشريعة لأصل النظر في المآلات.

ونتناول هنا كيف اعتبر القرآن والسنة، والصحابة، والمعقول الصريح النظر في مآلات الأفعال، وكيف تحدد حكمه تبعا لذلك، نتناول ذلك في جملة فروع وبالله تعالى التوفيق:

الفرع الأول: اعتبار القرآن لأصل النظر في المآلات.

اعتبار القرآن أصل النظر في المآلات كثير ومتعدد.

فمن ذلك قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة : **179**].

إن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج[376]، أي: ولكم في مشروعية القصاص حياة، وذلك لأن الناس إذا سلموا أن القصاص مشروع، كان أدعى لاندفاع القتل ما بينهم، لأن من هم بالقتل واستحضر أنه يقتص منه، انكف عن القتل غالبا[377]، فإن الجاني إذ عرف أنه يقتل إذا جنى، خاف القصاص فكف عن القتل، فاستمرت حياته وحياة المجني عليه[378].

قال الشوكاني: (هذا نوع من البلاغة بليغ، وجنس من الفصاحة رفيع، فإنه جعل القصاص الذي هو موت، حياة باعتبار ما يؤول إليه من ارتداع الناس عن قتل بعضهم بعضا، إبقاء على أنفسهم واستدامة لحياتهم، وجعل هذا الخطاب موجها إلى أولي الألباب؛ لأنهم هم الذين ينظرون في العواقب ويتحامون ما فيه الضرر الآجل، وأما من كان مصابا بالحمق والطيش والخفة، فإنه لا ينظر عند سَوْرة غضبه وغليان مراجل طيشه إلى عاقبة، ولا يفكر في أمر مستقل، ثم علل سبحانه هذا الحكم الذي شرعه لعباده بقوله: {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة : **179**]. أي: تتحامون القتل بالمحافظة على القصاص فيكون ذلك سببا للتقوى)[379].

376- اظ: البرهان في أصول الفقه: (**2 / 786**).

377- اظ: الإبهاج في شرح المنهاج: السبكي. (**1 / 335**).

378- اظ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (**1 / 165**).

379- فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني. دار الفكر، بيروت، (**176/1**).

وقوله تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} [الأنعام : **108**].

فحرم الله تعالى سب آلهة المشركين مع كون السب غيظا وحمية لله وإهانة لآلهتهم، لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى. وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز[380].

قال القرطبي: (قال العلماء: حكمها باق في هذه الأمة على كل حال، فمتى كان الكافر في منعة، وخيف أن يسب الإسلام أو النبي ﷺ أو الله عز وجل، فلا يحل لمسلم أن يسب صلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم، ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك، لأنه بمنزلة البعث على المعصية ... وفي هذه الآية أيضا ضرب من الموادعة، ودليل على وجوب الحكم بسد الذرائع ...ودليل على أن المحق قد يكف عن حق له إذا أدى إلى ضرر يكون في الدين، ومن هذا المعنى ما ورد عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: لا تبتوا الحكم بين ذوي القرابات مخافة القطيعة. قال ابن العربي: إن كان الحق واجبا فيأخذ بكل حال، وإن كان جائزا ففيه يكون هذا القول)[381].

وقوله تعالى: {وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [النور : **31**].

قال ابن كثير: (كانت المرأة في الجاهلية إذا كانت تمشي في الطريق وفي رجلها خلخال صامت لا يعلم صوته، ضربت برجلها الأرض، فيسمع الرجال طنينه، فنهى الله المؤمنات عن مثل ذلك، وكذا إذا كان شيء من زينتها مستورا، فتحركت بحركة لتظهر ما هو خفي، دخل في هذا النهي، لقوله تعالى: {وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ} [النور : **31**] إلى

380- اظ: إعلام الموقعين: (**3** / **137**).

381- تفسير القرطبي: محمد بن أحمد بن فرح القرطبي. ت: أحمد عبد العليم البردوني. دار الشعب، القاهرة، ط:**2**، **1372**هـ، (**7** / **61**)؛ وانظر: أحكام القرآن: الجصاص. (**170/4**).

آخره، ومن ذلك: أنها تنهى عن التعطر والتطيب عند خروجها من بيتها ليشم الرجال طيبها)[382].

وقال ابن القيم: (فمنعهن من الضرب بالأرجل، وإن كان جائزا في نفسه، لئلا يكون سببا إلى سمع الخلخال، فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن)[383].

وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [النور : **58**].

قال ابن القيم: (أمر تعالى مماليك المؤمنين ومن لم يبلغ منهم الحلم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة، لئلا يكون دخولهم هجما بغير استئذان فيها، ذريعة إلى اطلاعهم على عوراتهم، وقت إلقاء ثيابهم عند القائلة والنوم واليقظة، ولم يأمرهم بالاستئذان في غيرها، وإن أمكن في تركه هذه المفسدة لندورها وقلة الإفضاء إليها فجعلت كالمقدمة)[384].

وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ } [البقرة : **104**].

قال القرطبي: (في هذه الآية دليل على التمسك بسد الذرائع وحمايتها. ووجهه أن اليهود كانوا يقولون ذلك، وهي سب بلغتهم. فلما علم الله ذلك منهم منع من إطلاق ذلك اللفظ لأنه ذريعة للسب)[385].

382- تفسير ابن كثير: (**6** / **49**).

383- إعلام الموقعين: (**3** / **137**).

384- م.ن: (**3** / **137**).

385- تفسير القرطبي: (**2** / **57-58**؛ باختصار).

وفي قصة أصحاب السبت يقول الله تعالى : {وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} [الأعراف : **163**].

فهؤلاء الحمقى، إما حفروا الحفائر يوم الجمعة، أو نصبوا الشباك فيها، فوقع فيها السمك يوم السبت فأخذوه يوم الأحد. فاجتنبوا صورة نهي الله تعالى، ولم يجتنبوا مقصوده، فتصرفهم اتقاء في الظاهر واعتداء في الباطن، لأنه حرم عليهم الاصطياد يوم السبت لحرمانهم من السمك، فاحتالوا بنصب الشباك أو حفر الحفائر، وتذرعوا بها إلى التملص من نهي الله تعالى بأخذ السمك يوم الأحد، فكانوا بمنزلة من اصطاده يوم السبت لأن العبرة بالمقاصد والمضامين لا بالصور والعناوين، بل كانوا أشد ممن يركب النهي صراحة ويصطاد يوم السبت، لأنه لم يستبله الناهي ولم يستغفله.

ويلزم من لم يسد الذرائع أن يجوز مثل صنيعهم. وقد تقدم منهم تجويز نظيره، فلو نصب المحرم حبالة قبل الإحرام فوقع فيها صيد أثناء الإحرام، فإنه يجوز له أخذه بعد الحل. وهو رأي يخرج على التمام على مذهب من لا يرى سد الذرائع ولا يعتبر المقاصد[386].

قال القرطبي: (حرم عليهم تبارك وتعالى الصيد في يوم السبت، فكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت شرعا، أي: ظاهرة، فسدوا عليها يوم السبت، وأخذوها يوم الأحد، وكان السد ذريعة للاصطياد، فمسخهم الله قردة وخنازير، وذكر الله لنا ذلك في معنى التحذير)[387].

وأمره تعالى لنبيه وللمؤمنين بمكة بالصبر واحتمال الأذى: {وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ} [الحجر : **85**].

قال ابن القيم: (إنه تعالى نهى المؤمنين في مكة عن الانتصار باليد، وأمرهم بالعفو والصفح لئلا يكون انتصارهم ذريعة إلى وقوع ما هو أعظم مفسدة من مفسدة الإغضاء

386- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 158**).

387- تفسير القرطبي: (**2 / 58**).

واحتمال الضيم، ومصلحة حفظ نفوسهم ودينهم وذريتهم راجحة على مصلحة الانتصار والمقابلة)[388].

ونظيره ما حدث يوم الحديبية من همهم بالانتصار لما رأوا أبا جندل يأخذه الكفار. فقد أمروا بالصبر في ذلك الموطن وقبول الصلح على ما بدا فيه من الضيم[389]، لأنهم لو انتصروا هناك لفاتت مصالح عظيمة ما حدث مثلها ولا قريب منها منذ فجر الدعوة، وهي فيء الناس إلى الإسلام في مدة الصلح بأضعاف عدد من فاء منذ فجر الدعوة، حتى قال الزهري: (فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه. إنما كان القتال حيث التقى الناس. فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب وآمن الناس بعضهم بعضا، والتقوا فتفاوضوا في الحديث والمنازعة، فلم يكلم أحد بالإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه. ولقد دخل في تينك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر). قال ابن هشام بعد نقله لكلام الزهري: (والدليل على قول الزهري أن رسول الله ﷺ خرج إلى الحديبية في ألف وأربع مئة في قول جابر بن عبد الله، ثم خرج عام فتح مكة بعد ذلك بسنتين في عشرة آلاف)[390]. لذلك سماه الله تعالى في القرآن فتحا فقال سبحانه: {لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا

388- إعلام الموقعين: (3 / 138).

389- روى البخاري حديث صلح الحديبية مطولا ومختصرا في عدة مواضع من الصحيح، منها في كتاب الشروط. باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط. (2 / 977-978 برقم: 2581).
وموضع الشاهد منه: فقال سهيل: وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا رددته إلينا. قال المسلمون: سبحان الله كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلما! فبينما هم كذلك، إذ دخل أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف في قيوده، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين، فقال سهيل: هذا يا محمد أول ما أقاضيك عليه أن ترده إلي، فقال النبي ﷺ: "إنا لم نقض الكتاب بعد". قال: فوالله إذا لم أصالحك على شيء أبدا. قال النبي ﷺ: "فأجزه لي" قال: ما أنا بمجيزه لك. قال: "بلى فافعل"، قال: ما أنا بفاعل. قال مكرز: بل قد أجزناه لك. قال أبو جندل: أي معشر المسلمين أرد إلى المشركين وقد جئت مسلما، ألا ترون ما قد لقيت، وكان قد عذب عذابا شديدا في الله، قال: فقال عمر بن الخطاب: فأتيت نبي الله ﷺ فقلت: ألست نبي الله حقا؟ قال: "بلى". قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: "بلى"، قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا إذا؟ قال: "إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري" قلت: أو ليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟ قال: "بلى، فأخبرتك أنا نأتيه العام؟" قال: قلت: لا، قال: "فإنك آتيه ومطوف به".

390- سيرة ابن هشام: ابن هشام. (2 / 321).

فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا} [الفتح : 27]. فنهاهم عن الانتصار سدا لذريعة تفويت تلك المصالح العظيمة، التي هي بلا شك راجحة رجحانا بينا على مصلحة انتصارهم.

الفرع الثاني: اعتبار السنة لأصل النظر في المآلات.

اعتبار السنة لأصل النظر في المآلات يصعب حصره وتتعذر الإحاطة به لذلك نجتزئ منه بما يلي:

منع الآحاد من العقود السلطانية العامة لسد ذريعة الفساد العام.

قال البغوي: (إنما يصح الأمان من آحاد المسلمين إذا أمن واحدا أو اثنين، فأما عقد الأمان لأهل ناحية على العموم، فلا يصح إلا من الإمام على سبيل الاجتهاد، وتحري المصلحة، كعقد الذمة، لأنه المنصوب لمراعاة النظر لأهل الإسلام عامة، ولو جعل ذلك لآحاد الناس، صار ذريعة إلى إبطال الجهاد)[391].

المنع من شتم آباء الناس سدا لذريعة شتم أبي الشاتم.

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه. قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: "يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"[392].

فجعل رسول الله ﷺ الرجل سابا لاعنا لأبويه، بتسببه إلى ذلك وتوسله إليه، وإن لم يقصده[393].

قال النووي: (فيه دليل على أن من تسبب في شيء جاز أن ينسب إليه ذلك الشيء، وإنما جعل هذا عقوقا لكونه يحصل منه ما يتأذى به الوالد تأذيا ليس بالهين، وفيه قطع

391- شرح السنة: البغوي. (11 / 91).

392- صحيح البخاري: كتاب الأدب. باب لا يسب الرجل والديه. (5 / 2228 برقم: 5628).

393- إعلام الموقعين: ابن القيم. (3 / 138)؛ وانظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (3 / 258).

الذرائع، فيؤخذ منه النهي عن بيع العصير ممن يتخذ الخمر، والسلاح ممن يقطع الطريق ونحو ذلك)[394]. واستنبط منه الماوردي[395] تحريم بيع الثوب الحرير إلى من يتحقق منه لبسه، والغلام الأمرد إلى من يتحقق منه فعل الفاحشة، والعصير لمن يتخذه خمرا)[396].

كفه ﷺ عن قتل المنافقين سدا لذريعة التنفير عن الإسلام.

قال الحافظ: (كان النبي ﷺ في أول الأمر يصبر على أذى المشركين، ويعفو ويصفح، ثم أمر بقتال المشركين، فاستمر صفحه وعفوه عمن يظهر الإسلام، ولو كان باطنه على خلاف ذلك، لمصلحة الاستئلاف وعدم التنفير عنه، ولذلك قال: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[397])[398]، فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه وممن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل[399].

وسئل مالك عن الزندقة فقال: (ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله ﷺ من إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم. قيل لمالك: فلم يقتل الزنديق، ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين وقد عرفهم؟ فقال: إن رسول الله ﷺ لو قتلهم بعلمه فيهم وهم

394- شرح النووي على صحيح مسلم: (**2** / **88**).

395- الماوردي (_ **450**): أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي، كان إماما في الفقه والأصول والتفسير بصيرا بالعربية. قال ابن الخطيب: كان ثقة من وجوه الفقهاء الشافعيين. وقال ابن خيرون: كان رجلا عظيم القدر متقدما عند السلطان أحد الأئمة. اتهم بالاعتزال في بعض المسائل بحسب ما فهم عنه في تفسيره في موافقة المعتزلة فيها ولا يوافقهم في جميع أصولهم. ومما خالفهم فيه أن الجنة مخلوقة ويوافقهم في القول بالقدر وهي بلية على البصريين. اظ: شذرات الذهب: ابن العماد. (**3**/ **283**).

396- سبل السلام: الصنعاني. (**4** / **166-167**).

397- وهذا الحديث سبق تخريجه: (ص: **190**).

398- فتح الباري: (**8** / **336**).

399- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **138**)؛ وانظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**3** / **258**).

يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلى أن يقول الناس: يقتلهم للضغائن أو لما شاء ذلك، فيتمنع الناس من الدخول في الإسلام)[400].

ونظيره ترك النبي ﷺ قتل لبيد بن الأعصم، وكان قد سحر النبي ﷺ وقد علل النبي ﷺ ذلك بقوله: "فكرهت أن أثير على الناس فيه شرا"[401].

قال النووي: (خشي من إخراجه وإشاعته ضررا على المسلمين من تذكر السحر وتعلمه ونحو ذلك، وهو من باب ترك المصلحة خوف المفسدة. وقال القرطبي: (إن ترك قتل لبيد بن الأعصم كان لخشية أن يثير بسبب قتله فتنة، أو لئلا ينفر الناس عن الدخول في الإسلام، وهو من جنس ما راعاه النبي ﷺ من منع قتل المنافقين حيث قال: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[402])[403].

النهي عن الخلوة بالأجنبية ولو لتعليم القرآن سدا لذريعة الفساد.

وهذا التحريم ثابت بعدة نصوص منها: حديث ابن عباس قال: سمعت النبي ﷺ يخطب يقول: "لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم". فقام رجل فقال: يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة، وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا. قال: "انطلق، فحج مع امرأتك"[404].

---

[400]- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر. (**10 / 154**).

401- رواه البخاري: كتاب الطب. باب السحر. (**5 / 2174**، برقم:**5430**). من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: سحر رسول الله ﷺ رجل من بني زريق يقال له: لبيد بن الأعصم حتى كان رسول الله ﷺ يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة وهو عندي، لكنه دعا ودعا، ثم قال: "يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال مطبوب. قال: من طبه؟ قال لبيد بن الأعصم. قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة وجف طلع نخلة ذكر. قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان. فأتاها رسول الله ﷺ في ناس من أصحابه، فجاء فقال: يا عائشة كأن ماءها نقاعة الحناء وكأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين. قلت: يا رسول الله أفلا استخرجته؟ قال: قد عافاني الله، فكرهت أن أثير على الناس فيه شرا". فأمر بها فدفنت.

402- سبق تخريجه مرارا: (ص: **190**).

403- فتح الباري: (**10 / 231**).

404- صحيح مسلم: كتاب الحج. باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره. (**2 / 978**، رقم: **1341**).

قال الشوكاني: (إن الرجل يرغب إلى المرأة لما جبل عليه من الميل إليها، لما ركب فيه من شهوة النكاح، وكذلك المرأة ترغب إلى الرجل لذلك، فمع ذلك يجد الشيطان السبيل إلى إثارة شهوة كل واحد منهما إلى الآخر فتقع المعصية)[405].

فالنبي ﷺ حرم الخلوة بالأجنبية ولو في إقراء القرآن، والسفر بها ولو في الحج وزيارة الوالدين سدا لذريعة ما يحاذر من الفتنة وغلبات الطباع[406].

قال ابن تيمية: (الشر والمعصية ينبغي حسم مادته، وسد ذريعته، ودفع ما يفضي إليه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، مثال ذلك ما نهى عنه النبي ﷺ فقال: "لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان"[407]، وقال: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يومين إلا ومعها زوج أو ذو محرم"[408] فنهى ﷺ عن الخلوة بالأجنبية والسفر بها، لأنه ذريعة إلى الشر.. وكذلك من ظهر منه الفجور يمنع من تملك الغلمان المردان الصباح ويفرق بينهما)[409].

النهي عن تعظيم القبور سدا لذريعة الشرك.

عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر وأن يقعد عليه وأن يبنى عليه[410].

ولأجل اجتناب الافتتان بالقبور –إذ أصل الشرك إنما نتج عن التعلق بالأموات- شرع الإسلام مثل هذه التشريعات التي تقصد إلى سد ذرائع الشرك، فنهى عن تجصيص القبور والبناء عليها، بل أمر بتسويتها. فعن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي بن أبي طالب: ألا

405- نيل الأوطار: (**9** / **168**).

406- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **139**).

407- صحيح ابن حبان: (**12** / **399**، برقم: **5586**)؛ ذكر الزجر أن يخلو المرء بامرأة أجنبيه وإن لم تكن بمغيبة، والسنن الكبرى: (**5** / **387**، برقم: 9219).

408- صحيح البخاري: أبواب الحصار وجزاء الصيد. باب حج النساء. (**2** / **659** برقم: **1764**)؛ كتاب الصوم. باب الصوم يوم النحر. (**2** / **703**، برقم: **1893**).

409- السياسة الشرعية: (ص: **159**).

410- صحيح مسلم: كتاب الجنائز. باب النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه. (**2** / **667** برقم: **970**).

أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ: "أن لا تدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مشرفا إلا سويته"[411].

وشدد الإسلام في مسألة الصلاة إلى القبور، إمعانا في سد ذرائع الشرك، والتعلق بالموتى، فعن أبي مرثد الغنوي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا تصلوا إلى القبور ولا تجلسوا عليها"[412].

ورغم ما ثبت من صلاته ﷺ على القبر، لأنه لم يحضر الجنازة ولا الصلاة عليها[413]، ورغم أن بعض العلماء يخصه بالإمام يفوته ذلك فيشرع له الصلاة على القبر[414]، ورغم أن التحقيق أن (الصلاة المنهي عنها إلى القبر، غير الصلاة التي على القبر، فهذه صلاة الجنازة على الميت التي لا تختص بمكان، بل فعلها في غير المسجد أفضل من فعلها فيه، فالصلاة عليه على قبره من جنس الصلاة عليه على نعشه، فإنه المقصود بالصلاة في الموضعين، ولا فرق بين كونه على النعش، وعلى الأرض، وبين كونه في بطنها، بخلاف سائر الصلوات فإنها لم تشرع في القبور ولا إليها، لأنها ذريعة إلى اتخاذها مساجد)[415]. رغم كل ذلك إلا أن أشهب وسحنونا قالا: (إن نسي أن يصلي على الميت، فلا يصل على قبره وليدع له) [416].

411- صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب. باب الأمر بتسوية القبر. (**2** / **666** برقم: **968**).

412- صحيح مسلم: كتاب الجنائز. باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه. (**2** / **668**، برقم: **972**).

[413]- صحيح البخاري: أبواب المساجد. باب كنس المسجد والتقاط الخرق والقذى والعيدان. (**1** / **175** برقم: **446**).

[414]- اظ: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق. ت: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1426** هـ - **2005**م، (**1** / **248**).

[415]- إعلام الموقعين: ابن القيم. (**2** /**365**- **366**).

[416]- المنتقى، شرح موطأ مالك: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي. ت: محمد عبد القادر أحمد عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1420**هـ - **1999**م، (**2** / **475**).

وأبدع سحنون في تعليل ذلك بقوله: (لا أجعله ذريعة إلى الصلاة على الجنائز في القبور)[417].

وخص النبي ﷺ قبره الشريف بمزيد النهي عن الافتتان به، فعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: "لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبري عيدا، وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم"[418].

وقد كان من دعائه ﷺ: "اللهم لا تجعل قبري وثنا، لعن الله قوما اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"[419] وقد دعا به تواضعا، والتزاما للعبودية لله تعالى، وإقرارا بالعبادة، وكراهية أن يشركه أحد في عبادته. وقد روى أشهب عن مالك: أنه لذلك كره أن يدفن في المسجد. وهذا وجه يحتمل أنه إذا دفن في المسجد كان ذريعة إلى أن يتخذ مسجدا، فربما صار مما يعبد[420].

قال ابن القيم: (نهى النبي ﷺ عن بناء المساجد على القبور، ولعن من فعل ذلك. ونهى عن تجصيص القبور، وتشريفها، واتخاذها مساجد، وعن الصلاة إليها وعندها، وعن إيقاد المصابيح عليها، وأمر بتسويتها، ونهى عن اتخاذها عيدا، وعن شد الرحال إليها لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثانا والإشراك بها. وحرم ذلك على من قصده، ومن لم يقصده، بل قصد خلافه سدا للذريعة)[421].

417- المنتقى، شرح موطأ مالك: الباجي. (**2** / **475**).

418- سنن أبي داود: كتاب المناسك. باب زيارة القبور. (**2** / **218** برقم: **2042**).

419- مسند أحمد: (**12** / **314** برقم: **7358**).

420- اظ: المنتقى، شرح موطأ مالك: الباجي. (**2** / **334**).

421- إعلام الموقعين: (**3** / **139**).

وكره للنساء زيارة المقابر، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ لعن زوارات القبور[422].

قال ابن القيم: (كان في أول الإسلام قد نهى عن زيارة القبور صيانة لجانب التوحيد، وقطعا للتعلق بالأموات، وسدا لذريعة الشرك التي أصلها تعظيم القبور وعبادتها، كما قال ابن عباس. فلما تمكن التوحيد من قلوبهم واضمحل الشرك واستقر الدين، أذن في زيارة يحصل بها مزيد الإيمان، وتذكير ما خلق العبد له من دار البقاء. فأذن حينئذ فيها فكان نهيه عنها للمصلحة وإذنه فيها للمصلحة. وأما النساء، فإن هذه المصلحة وإن كانت مطلوبة منهن، لكن ما يقارن زيارتهن من المفاسد التي يعلمها الخاص والعام من فتنة الأحياء، وإيذاء الأموات، والفساد الذي لا سبيل إلى دفعه إلا بمنعهن منها، أعظم مفسدة من مصلحة يسيرة تحصل لهن بالزيارة. والشريعة مبناها على تحريم الفعل إذا كانت مفسدته أرجح من مصلحته. ورجحان هذه المفسدة لا خفاء به، فمنعهن من الزيارة من محاسن الشريعة)[423].

النهي عن التشبه بالكفار في الظاهر سدا لذريعة مشابهتهم في الباطن.

النصوص التي تنهى عن التشبه بالكفار كثيرة، منها قوله ﷺ: "إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم"[424]، وقوله: "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم"[425]، وقوله ﷺ: "من تشبه بقوم فهو منهم"[426].

422- الترمذي في السنن: كتاب الجنائز. باب ما جاء في كراهية زيارة القبور للنساء. (**3** / **371** برقم: **1056**)، وقال: (وقد رأى بعض أهل العلم أن هذا كان قبل أن يرخص النبي ﷺ في زيارة القبور فلما رخص دخل في رخصته الرجال والنساء، وقال بعضهم: إنما كره زيارة القبور للنساء لقلة صبرهن وكثرة جزعهن).

423- حاشية ابن القيم: (**9** / **44**).

424- رواه مسلم: كتاب اللباس والزينة. باب في مخالفة اليهود في الصبغ. (**3** /**1363** برقم: **2103**).

425- سنن أبي داود: كتاب الصلاة. باب الصلاة في النعل. (**1** / **176**، برقم: **652**).

426- صحح إسناده أحمد شاكر في شرحه على المسند: (رقم: **5114**، **5115**، **5667**).وقال الدارقطني في العلل –ت: محفوظ الرحمن السلفي ، دار طيبة الرياض ، ط**1** ، **1405**هـ – **1985**م، (**9** / **272** رقم **1754**)؛ وسئل عن حديث أبي سلمة عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: "بعثت بين يدي الساعة وجعل رزقي في ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم"-. فقال: يرويه الأوزاعي واختلف عنه فرواه صدقة بن عبد الله بن السمين وهو ضعيف عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وخالفه الوليد بن مسلم رواه عن الأوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي منيب الجرشي عن ابن عمر وهو الصحيح.

وسر ذلك أن المشابهة في الهدي الظاهر ذريعة إلى الموافقة في القصد والعمل[427]، فهي ذريعة إلى الموافقة الباطنة، فإنه إذا أشبه الهدي الهدي أشبه القلب القلب[428]، وهذا يوجب المقاربة، ونوعا من المناسبة يفضي إلى المشاركة في خصائصهم التي انفردوا بها عن المسلمين والعرب؛ وذلك يجر إلى فساد عريض[429]. بل جاء عن السلف ما يدل على كراهة صوم أيام أعياد الكفار[430]، وإن كان الصوم نفسه عملا صالحا، لئلا يكون ذريعة إلى مشابهة الكفار، وتعظيم الشيء تعظيما غير مشروع[431].

النهي عن بيع وسلف سدا لذريعة الربا.

نص الحديث على أنه "لا يحل سلف وبيع"[432]، ويطلق السلف على القرض ويطلق على السلم. والمراد ههنا القرض، أي: لا يحل بيع مع شرط قرض، بأن يقول: بعتك هذا العبد على أن تسلفني ألفا. وقيل: هو أن تقرضه ثم تبيع منه شيئا بأكثر من قيمته، فإنه حرام، لأنه قرض جر نفعا، أو المراد السلم، بأن أسلف إليه في شيء، فيقول: فإن لم يتهيأ عندك فهو بيع عليك[433].

قال ابن القيم: (حرم الجمع بين السلف والبيع لما فيه من الذريعة إلى الربح في السلف بأخذ أكثر مما أعطى، والتوسل إلى ذلك)[434].

ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفا ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى، فيكون قد أعطاه ألفا وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا، فانظر إلى حمايته الذريعة إلى ذلك

427- إعلام الموقعين: (3 / 140).

428- اظ: إغاثة اللهفان: ابن القيم. (1 / 364).

429- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (3 / 259).

430- قال ابن تيمية: (إنهم متفقون على شرع مخالفتهم في عيدهم، وإنما اختلفوا هل مخالفتهم يوم عيدهم بالصوم لمخالفة فعلهم أو بالإهمال حتى لا يقصد بصوم ولا بفطر). اقتضاء الصراط: (1 / 198).

431- الفتاوى الكبرى: (3 / 264).

432- سنن أبي داود: كتاب البيوع. باب في الرجل يبيع ما ليس عنده. (3/283 برقم: 3504)؛ وسنن البيهقي الكبرى: (5 / 267 برقم: 10199).

433- اظ: حاشية السندي: السندي. (7 / 288).

434- إغاثة اللهفان: (1 / 363).

بكل طريق، وقد احتج بعض المانعين لمسألة مد عجوة[435] بأن قال: إن من جوزها يجوز أن يبيع الرجل ألف دينار في منديل بألف وخمسمائة مفردة. قال: وهذا ذريعة إلى الربا. ثم قال: يجوز أن يقرضه ألفا ويبيعه المنديل بخمسمائة، وهذا هو بعينه الذي نهى عنه رسول الله ﷺ، وهو من أقرب الذرائع إلى الربا، ويلزم من لم يسد الذرائع أن يخالف النصوص ويجيز ذلك، فكيف يترك أمرا ويرتكب نظيره من كل وجه[436].

تحريم بيع العينة سدا للذريعة.

قال الرافعي[437]: (بيع العينة هو أن يبيع شيئا من غيره بثمن مؤجل ويسلمه إلى المشتري، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بثمن نقد أقل من ذلك القدر. وقد ذهب إلى عدم جواز بيع العينة مالك وأبو حنيفة وأحمد وجوز ذلك الشافعي وأصحابه)[438].

فمنع البائع أن يشتري السلعة من مشتريها بأقل مما اشتراها به، -وهي مسألة العينة- وإن لم يقصد الربا، لكونه وسيلة ظاهرة واقعة إلى بيع خمسة عشر نسيئة بعشرة نقدا[439]، فالآثار المتظاهرة في تحريم العينة عن النبي ﷺ وعن الصحابة، تدل على المنع من عود السلعة إلى البائع، وإن لم يتواطئا على الربا، وما ذاك إلا سدا للذريعة[440].

435- هو أن يبيع مد عجوة ودينارا بدينارين مثلا. اظ: فتح الباري: ابن حجر. (**4 / 381**).

436- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 141-142**).

437- شيخ الشافعية، عالم العجم والعرب، إمام الدين، أبو القاسم عبد الكريم ابن العلامة أبي الفضل محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسين الرافعي، القزويني. (**555 =623**). كان من العلماء العاملين، يذكر عنه تعبد، ونسك، وأحوال، وتواضع انتهت إليه معرفة المذهب. له: (الفتح العزيز في شرح الوجيز)، وغيره. قال ابن الصلاح: أظن لم أر في بلاد العجم مثله، كان ذا فنون، حسن السيرة، جميل الأمر. وقال أبو عبد الله محمد الإسفراييني الصفار: هو شيخنا، إمام الدين، ناصر السنة صدقا، أبو القاسم، كان أوحد عصره في الأصول والفروع، ومجتهد زمانه، وفريد وقته في تفسير القرآن والمذهب، كان له مجلس للتفسير وتسميع الحديث بجامع قزوين، صنف كثيرا، وكان زاهدا، ورعا، سمع الكثير. اظ: سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**22 / 252**؛ وما بعدها)

438- عون المعبود: الشمس الآبادي. (**9 / 242**).

439- اظ: إغاثة اللهفان: (**1 / 363**).

440- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 142**).

المنع من الانتفاع من القرض.

عن أنس بن مالك[441] قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدى إليه أو حمله على الدابة فلا يركبنها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك"[442].

وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أقرض أحدكم فلا يأخذ هدية"[443].

وعن أبي موسى قال: قدمت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام[444] فقال لي: إنك بأرض الربا فيها فاش، فإذا كان لك على رجل حق، فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت، فلا تأخذه فإنه ربا[445].

وروى سعيد بن منصور في سننه هذا المعنى عن أبي بن كعب، وجاء عن ابن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو نحوه[446].

441- أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري ابن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار. الإمام، المفتي، المقرئ، المحدث، راوية الإسلام، أبو حمزة الأنصاري، الخزرجي، النجاري، المدني، خادم رسول الله ﷺ، وتلميذه، وآخر أصحابه موتا.

روى عن: النبي ﷺ علما جما، وعن كبار الصحابة وروى عنه: خلق عظيم. مسنده: ألفان ومائتان وستة وثمانون. كان يقول: قدم رسول الله ﷺ المدينة وأنا ابن عشر، ومات وأنا ابن عشرين، وكن أمهاتي يحثثنني على خدمة رسول الله ﷺ. فصحب نبيه ﷺ أتم الصحبة، ولازمه أكمل الملازمة منذ هاجر، وإلى أن مات، وغزا معه غير مرة، وبايع تحت الشجرة. ومات على الأصح سنة ثلاث وتسعين. سير أعلام النبلاء: (**3** / **395**؛ وما بعدها).

442- سنن البيهقي الكبرى: (**5** / **350** برقم: **10716**)؛ قال الشوكاني: -نيل الأوطار: (**5** / 288)-: (حديث أنس في إسناده يحيى بن أبي إسحاق الهنائي وهو مجهول وفي إسناده أيضا عتبة بن حميد الضبي وقد ضعفه أحمد والراوي عنه إسماعيل بن عياش وهو ضعيف). ولكنه قال في الدراري المضية: (**1** / **316**): (وفي الباب من الأحاديث والآثار ما يشهد بعضها لبعض).

443- هو عند البخاري في تاريخه عن يزيد بن أبي يحيى الهنائي عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: "إذا أقرض أحدكم فلا يأخذ هدية". إغاثة اللهفان: (**1** / **363**).

444- عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي الإمام، الحبر، المشهود له بالجنة، أبو الحارث الإسرائيلي، حليف الأنصار. من خواص أصحاب النبي ﷺ. حدث عنه: أبو هريرة، وأنس بن مالك وآخرون. اتفقوا على أنه توفي سنة ثلاث وأربعين. سير أعلام النبلاء: الذهبي. (**2** / **413**).

445- صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة. باب مناقب عبد الله بن سلام ﷺ. (**3** / **1388**، برقم: **3603**).

446- اظ: إغاثة اللهفان: ابن القيم. (**1** / **363**).

قال القرافي: (شرع الله تعالى السلف للمعروف والإحسان، ولذلك استثناه من الربا المحرم، فيجوز دفع أحد النقدين فيه ليأخذ مثله نسيئة، وهو محرم في غير القرض، لكن رجحت مصلحة الإحسان على مصلحة الربا، فقدمها الشرع عليها على عادته في تقديم أعظم المصلحتين على أدناهما عند التعارض. فإذا وقع القرض ليجر نفعا للمقرض بطلت مصلحة الإحسان بالمكايسة، فيبقى الربا سالما عن المعارض فيما يحرم فيه الربا، فيحرم للربا ولكونهما خالفا مقصود الشرع وواقعا ما لله لغير الله)[447].

فالنبي ﷺ منع المقرض من قبول الهدية، وكذلك أصحابه، إلا أن يحسبها من دينه أو يكون قد جرى ذلك بينهما قبل القرض، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذلك ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية فيكون ربا، فإنه يعود إليه ماله وأخذ الفضل الذي استفاده بسبب القرض[448].

قال ابن الجوزي: (إن كل ما ينسب به إلى الحرام حرام، كالقرض الذي يجر منفعة، وكذلك من باع درهما ورغيفا بدرهمين، أو دينار أو صنجة الميزان بدينار إلى غير ذلك مما قد جعل ذريعة إلى المحظور)[449].

قال ابن القيم: (ومنع من القرض الذي يجر النفع، وجعله ربا، ومنع المقرض من قبول هدية المقترض ما لم يكن بينهما عادة جارية بذلك قبل القرض، وكل ذلك سدا لذريعة أخذ الزيادة في القرض الذي موجبه رد المثل)[450].

---

[447]- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. ت: محمد حجي. دار الغرب، بيروت، **1994**م، (**5** / **231**).

448- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **142**).

[449]- كشف المشكل من حديث الصحيحين: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي.ت: علي حسين البواب. دار الوطن، الرياض، **1418**هـ - **1997**م، (**1** / **419**).

450- إغاثة اللهفان: (**1** / **363-364**).

المنع من قبول هدايا العمال سدا للذريعة.

عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأسد، يقال له بن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي. قال: فقام رسول الله ﷺ على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: "ما بال عامل أبعثه، فيقول: هذا لكم وهذا أهدي لي، أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفس محمد بيده، لا ينال أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه: بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه، ثم قال: "اللهم هل بلغت" مرتين[451].

قال المناوي: (قبول الهدية تورث محبة المهدى إليه للمهدي، فيصير كأنه أصم عن سماع القدح فيه، أعمى عن رؤية عيوبه، لأن النفس مجبولة على حب من أحسن إليها، ومن ثم حرم على القاضي قبولها)[452].

قال ابن القيم: (إن الوالي والقاضي والشافع ممنوع من قبول الهدية، وهو أصل فساد العالم، وإسناد الأمر إلى غير أهله، وتولية الخونة والضعفاء والعاجزين، وقد دخل بذلك من الفساد ما لا يحصيه إلا الله. وما ذاك إلا لأن قبول الهدية ممن لم تجر عادته بمهاداته ذريعة إلى قضاء حاجته، وحبك الشيء يعمى ويصم، فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته مكافأة له مقرونة بشره وإغماض عن كونه لا يصلح)[453].

قال عبيد الله بن محمد المباركفوري: (إن هدايا العمال سحت، وأنه ليس سبيلها سبيل سائر الهدايا المباحة، وإنما يهدي إليه للمحاباة، وليخفف عن المهدي ويسوغ له بعض الواجب عليه، وهو خيانة منه وبخس للحق الواجب عليه استيفاءه لأهله)[454].

451- صحيح مسلم: كتاب الإمارة. باب تحريم هدايا العمال. (3 / 1463، برقم: 1832).

452- فيض القدير: (6 / 357).

453- إعلام الموقعين: (3 / 142).

454- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله ابن حسام الدين الرحماني المباركفوري. إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، ط:3، 1404 هـ ، 1984م، (6 / 31).

منع القاتل من الميراث سدا للذريعة: لقد مضت السنة بأنه ليس للقاتل من الميراث شيء[455]: إما عمدا كما قال مالك، وإما مباشرة كما قال أبو حنيفة، وإما قتلا مضمونا بقصاص أو دية أو كفارة، وإما قتلا بغير حق، وإما قتلا مطلقا كما هي أقوال في مذهب الشافعي وأحمد والمذهب الأول، وسواء قصد القاتل أن يتعجل الميراث أو لم يقصده، فإن رعاية هذا القصد غير معتبرة في المنع وفاقا، وما ذاك إلا لأن توريث القاتل ذريعة إلى وقوع هذا الفعل، فسد الشارع الذريعة بالمنع[456]. بل ثبت أصل سد الذرائع بأدلة من أقواها هذا الحكم، فكانت (معتبرة في الشرع بدليل منع القاتل من الإرث)[457].

كراهة تقدم رمضان بيوم أو يومين ونحوه مما غرضه الفصل بين الفرض وما ليس بفرض: نهى النبي ﷺ عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن تكون له عادة توافق ذلك اليوم، ونهى عن صوم يوم الشك، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذريعة إلى أن يلحق بالفرض ما ليس منه. وكذلك حرم صوم يوم العيد تمييزا لوقت العبادة عن غيره، لئلا يكون ذريعة إلى الزيادة في الواجب كما فعلت النصارى. ثم أكد هذا الغرض باستحباب تعجيل الفطر وتأخير السحور، واستحباب تعجيل الفطر في يوم العيد قبل الصلاة. وكذلك ندب إلى تمييز فرض الصلاة عن نفلها، فكره للإمام أن يتطوع في مكانه، وأن يستديم جلوسه مستقبل القبلة، كل هذا سدا للباب المفضي إلى أن يزاد في الفرض ما ليس منه[458].

قال ابن تيمية: (السنة أن يفصل بين الفرض والنفل في الجمعة وغيرها، كما ثبت عنه في الصحيح أنه نهى أن توصل صلاة بصلاة حتى يفصل بينهما بقيام أو كلام، فلا يفعل ما يفعله كثير من الناس، يصِل السلام بركعتي السنة، فإن هذا ركوب لنهي النبي ﷺ، وفى هذا من الحكمة التمييز بين الفرض وغير الفرض، كما يميز بين العبادة وغير العبادة، ولهذا استحب تعجيل الفطور وتأخير السحور، والأكل يوم الفطر قبل الصلاة، ونهى عن استقبال

455- حرمان القاتل من الإرث ثبت بالشواهد اظ: خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي: ابن الملقن. ت: حمدي عبد المجيد السلفي. مكتبة الرشد، الرياض، ط:**1**، **1410**هـ، (**136/2** برقم:**1747**).

456- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 142- 143**).

457- المبدع شرح المقنع: ابن مفلح. (**3 / 387**).

458- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 143**).

رمضان بيوم أو يومين، فهذا كله للفصل بين المأمور به من الصيام وغير المأمور به، والفصل بين العبادة وغيرها)[459].

عدم سقوط الحدود إذا رفعت إلى الإمام.

قال ابن تيمية: (من تاب من الكفار والمحاربين وسائر الفساق قبل القدرة عليه، سقطت عنه العقوبة التي لحق الله، فإذا أسلم الحربي قبل القدرة عليه، عصم دمه وأهله وماله، وكذلك قاطع الطريق والزاني والسارق والشارب، إذا تابوا قبل القدرة عليهم لحصول المقصود بالتوبة، وأما إذا تابوا بعد القدرة لم تسقط العقوبة كلها، لأن ذلك يفضي إلى تعطيل الحدود وحصول الفساد، ولأن هذه التوبة غير موثوق بها، ولهذا إذا أسلم الحربي عند القتال صح إسلامه، لأنه أسلم قبل القدرة عليه، بخلاف من أسلم بعد الأسر فإنه لا يمنع استرقاقه وإن عصم دمه)[460].

فالله تعالى أوجب الحدود على مرتكبي الجرائم التي تتقاضاها الطباع، وليس عليها وازع طبعي، والحدود عقوبات لأرباب الجرائم في الدنيا، كما جعلت عقوبتهم في الآخرة بالنار إذا لم يتوبوا، ثم إنه تعالى جعل التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فمن لقيه تائبا توبة نصوحا لم يعذبه مما تاب منه، وهكذا في أحكام الدنيا إذا تاب توبة نصوحا قبل رفعه إلى الإمام سقط عنه الحد في أصح قولي العلماء، فإذا رفع إلى الإمام لم تسقط توبته عنه الحد لئلا يتخذ ذلك ذريعة إلى تعطيل حدود الله، إذ لا يعجز كل من وجب عليه الحد أن يظهر التوبة ليتخلص من العقوبة، وإن تاب توبة نصوحا سدا لذريعة السكوت بالكلية[461].

الأمر بالاجتماع سدا لذريعة التفرق.

أمر الشارع بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى، وفي الجمعة، والعيدين، والاستسقاء، وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن، وذلك سدا لذريعة التفريق والاختلاف والتنازع، وطلبا لاجتماع القلوب وتألف

459- مجموع الفتاوى: (**24** / **202-203**).

460- م.ن: (**10** / **374-375**).

461- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **144**).

الكلمة، وهذا من أعظم مقاصد الشرع، وقد سد الذريعة إلى ما يناقضه بكل طريق، حتى في تسوية الصف في الصلاة لئلا تختلف القلوب؛ وشواهد ذلك أكثر من أن تذكر[462].

كراهية إفراد ما لم يشرع إفراده بالعبادة.

مضت السنة بكراهة إفراد رجب بالصوم[463]، وكراهة إفراد يوم الجمعة بالصوم وليلتها بالقيام، سدا لذريعة اتخاذ شرع لم يأذن به الله من تخصيص زمان أو مكان بما لم يخصه به، ففي ذلك وقوع فيما وقع فيه أهل الكتاب[464]، من الابتداع في الدين بتخصيص زمان لم يخصه الشارع بالعبادة[465].

قال ابن تيمية: (إنما كره التخصيص لما صار يخص ما لا خصوص له بالاعتقاد والقصد)[466].

الأمر بمتابعة الإمام ولو صلى قاعدا.

عن أنس بن مالك ﷺ قال: سقط النبي ﷺ عن فرس فجحش شقه الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة، فصلى بنا قاعدا فصلينا وراءه قعودا، فلما قضى الصلاة، قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قاعدا، فصلوا قعودا أجمعون"[467].

462- إعلام الموقعين: (3 / 145)؛ وانظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (3 / 263-264).

463- ذلك بأن إفراده بالصوم دليل على اعتقاد فضيلة ذلك، وهذا أمر تعبدي يحتاج إلى دليل ولا دليل. فعدم دليل التخصيص هنا هو كثبوت دليل المنع. وقد صحح ابن حجر أثر ابن عباس في النهي عن صيام رجب كله بعلة ألا يتخذ عيدا. اظ: تبيين العجب بما ورد في شهر رجب: (1 / 25).

464- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (3 / 145).

465- اظ: إغاثة اللهفان: ابن القيم. (1 / 368).

466- اقتضاء الصراط: (1 / 308).

467- صحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب ائتمام المأموم بالإمام. (1 / 308 برقم: 411).

وعن جابر ﷺ قال: اشتكى رسول الله ﷺ فصلينا وراءه وهو قاعد، وأبو بكر يسمع الناس تكبيره، فالتفت إلينا فرآنا قياما، فأشار إلينا فقعدنا، فصلينا بصلاته قعودا، فلما سلم قال: "إن كدتم آنفا لتفعلون فعل فارس والروم، يقومون على ملوكهم وهم قعود، فلا تفعلوا؛ ائتموا بأئمتكم: إن صلى قائما فصلوا قياما، وإن صلى قاعدا فصلوا قعودا"[468].

فقد أمر النبي ﷺ في هذه الأحاديث الشريفة المأمومين أن يصلوا قعودا إذا صلى إمامهم قاعدا، وقد تواتر عنه ذلك، ولم يجيء عنه ما ينسخه، وما ذاك إلا سدا لذريعة مشابهة الكفار حيث يقومون على ملوكهم وهم قعود، كما علله ﷺ. وهذا التعليل منه يبطل قول من قال: إنه منسوخ، مع أن ذلك دعوى لا دليل عليها[469].

قال ابن تيمية: (في هذا الحديث أنه أمرهم بترك القيام الذي هو فرض في الصلاة، وعلل ذلك: بأن قيام المأمومين مع قعود الإمام يشبه فعل فارس والروم بعظمائهم في قيامهم وهم قعود. ومعلوم أن المأموم إنما نوى أن يقوى لله لا لإمامه، وهذا تشديد عظيم في النهي عن القيام للرجل القاعد. ونهى أيضا عما يشبه ذلك وإن لم يقصد به ذلك، ولهذا نهى عن السجود لله بين يدي الرجل، وعن الصلاة إلى ما عبد من دون الله كالنار ونحوها. وفي هذا الحديث أيضا نهى عما يشبه فعل فارس والروم، وإن كانت نيتنا غير نيتهم لقوله: "فلا تفعلوا"، فهل بعد هذا في النهي عن مشابهتهم في مجرد الصورة: غاية)[470].

النهي عن الخطبة على خطبة المسلم.

نهى ﷺ أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، أو يستام على سوم أخيه، أو يبيع على بيع أخيه، وما ذاك إلا أنه ذريعة إلى التباغض والتعادي. فقياس هذا أنه لا يستأجر على إجارته، ولا يخطب ولاية ولا منصبا على خطبته، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى وقوع العداوة والبغضاء بينه وبين أخيه[471].

468- صحيح مسلم: كتاب الصلاة. باب ائتمام المأموم بالإمام (**1** / **309**، برقم: **413**).

469- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** /**146**).

470- اقتضاء الصراط: (**1** / **66-67**).

471- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3** / **146-147**).

وعلى هذا السنن سارت أحكام الإسلام بالنهي عن كل ذريعة تورث فسادا سواء كان ذلك في العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، فنهى عن كل ما يوجب التفرق والاختلاف، ويورث العداوة والبغضاء، بل نهى عن الاختلاف الديني، وبين سبل إزالته وتقليله، ولا سيما في القضايا العامة، لذلك نهى عن الشذوذ عن الجماعة وأمر بترك القناعات الاجتهادية الخاصة لرأي الإمام والجماعة. فهذا يدل على تشوفه لتحقيق هذا المقصد العظيم، وهو مقصد الاعتصام بالكتاب والسنة والجماعة. فإذا كان هذا سننه في القضاء على التفرق والعداوات في القضايا الدينية العامة، فكيف بغيرها مما هو دونه منزلة في سلم المقاصد الشرعية؟

ومن تأمل نهي الشارع عن خطبة الرجل على خطبة أخيه، وما فيه من سد ذريعة التباغض، علم أن ما هو أعظم منه جرما يكون أولى منه بالحكم، وقد جاء ذلك في قوله ﷺ: "من خبب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا"[472].

قال ابن القيم: (إذا كان النبي قد نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ... فكيف بمن يسعى بالتفريق بينه وبين امرأته وأمته حتى يتصل بهما. وعشاق الصور ومساعدوهم من الديثة لا يرون ذلك ذنبا، فإن في ذلك من إثم ظلم الغير ما لعله لا يقصر عن إثم الفاحشة، إن لم يربُ عليها، ولا يسقط حق الغير بالتوبة من الفاحشة، فإن التوبة وإن أسقطت حق الله، فحق العبد باق، له المطالبة به يوم القيامة. فإن ظلم الزوج بإفساد حبيبته والجناية على فراشه أعظم من ظلمه بأخذ ماله كله، ولهذا يؤذيه ذلك أعظم مما يؤذيه بأخذ ماله، ولا يعدل ذلك عنده إلا سفك دمه)[473].

---

[472]- صحيح ابن حبان: كتاب الأيمان. ذكر الزجر عن حلف المرء بالأمانة إذا أراد القسم. (**10** / **205** برقم: **4363**). قال شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح.

[473]- الجواب الكافي: (**1** / **154** باختصار).

التشديد في شروط النكاح سدا لذريعة الزنا.

شرط الإسلام في النكاح شروطا زائدة على مجرد العقد، فقطع عنه شبه بعض أنواع السفاح به، كاشتراط إعلانه، إما بالشهادة، أو بترك الكتمان، أو بهما، فإن تعري الوطء والبناء من الشهادة فيه الذريعة إلى الفساد، فمنع منه لذلك، ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة، أو أقر بجماعها، أن يدعي النكاح لارتفع حد الزنا عن كل زان، والتعزير في الخلوة. فمنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى. فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع فسخ ما ادعي من النكاح[474].

كما اشتراط الإسلام الولي، ومنع المرأة أن تلي العقد بنفسها، وندب إلى إظهاره حتى استحب فيه الإطعام في الوليمة، وكثرة الشهود، ليشتهر النكاح وتثبت معرفته[475]، وأوجب فيه المهر[476]، فأبطل بذلك أنواعا من النكاح الذي يتراضى به الزوجان سدا لذريعة الزنا، كالنكاح بلا ولي، ونكاح التحليل، ونكاح المتعة، فإنه أبطلها جميعا لأنها على أقل تقدير ذرائع إلى الزنا لما بينها وبينه من الشبه في الأوصاف المؤثرة.

فهي تحايل على الزنا بحيل شيطانية لذلك كانت بمنزلة الزنا. فحرم كل هذا التلاعب بالفروج، والعبث بالأعراض، ولم يبح إلا عقدا مؤبدا يقصد على الدوام على الشروط الشرعية، وبذلك فقط تحصل المقاصد الصالحة من تشريع النكاح.

فكان تشريع ما شرع من النكاح، وتحريم ما حرم منه، وسد الطرق الموصلة إليه، من محاسن الشريعة الحكيمة، وكان كل ما خالف ذلك غريزة عاتية، وشهوة جامحة، تريد أن تركب الشرع المطهر لقضاء وطرها[477].

---

[474]- اظ: المنتقى، شرح موطأ مالك: الباجي. (**5 / 101**).

[475]- اظ: شرح الزرقاني: (**3 / 208**).

476- اظ: إغاثة اللهفان: (**1 / 365**).

477- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**3 / 156**).

النهي عن بيع السلاح في الفتنة سدا لذريعة الضلوع في إذكائها.

كان عمران بن حصين ﷺ ينهى عن بيع السلاح في الفتنة[478]، ويقول: لا يباع السلاح في الفتنة. وهذا قول سعد بن أبي وقاص ﷺ ومحمد بن مسلمة وابن عمر وأسامة بن زيد رضي الله عنهم، وأكثر من كان بقي من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وهو قول أكثر أئمة الفقه والحديث[479].

قال الحطاب: (يحرم بيع السلاح لمن يعلم أنه يريد قطع الطريق على المسلمين، أو إثارة الفتنة بينهم)[480].

وكأن المراد بالفتنة ما يقع من الحروب بين المسلمين، لأن في بيعه إذ ذاك إعانة لمن اشتراه، وهذا محله إذا اشتبه الحال، فأما إذا تحقق الباغي، فالبيع للطائفة التي في جانبها الحق لا بأس به، قال ابن بطال: إنما كره بيع السلاح في الفتنة، لأنه من باب التعاون على الإثم، ومن ثم كره مالك والشافعي وأحمد وإسحاق بيع العنب ممن يتخذه خمرا، وذهب مالك إلى فسخ البيع، وكأن المصنف أشار إلى خلاف الثوري في ذلك حيث قال: بع حلالك ممن شئت[481].

قال الإمام أحمد: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة[482]، ولا ريب أن هذا سد لذريعة الإعانة على المعصية، ويلزم من لم يسد الذرائع أن يجوز هذا البيع كما صرحوا به، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانة على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كل بيع أو إجاره أو معاوضة تعين على معصية الله، كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطريق، وبيع

478- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: كتاب البيوع. باب كراهية بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيف ممن يعصى الله عز وجل به. (**5** / **327** برقم: **11095**).

479- منهاج السنة النبوية: (**4** / **392-393**).

480- مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: الحطاب. ت: زكريا عميرات. دار عالم الكتب، **1423**هـ - **2003**م، (**6** / **50**).

481- اظ: فتح الباري: ابن حجر. (**4** / **323**).

482- سبق تخريجه: (ص: **876**).

الرقيق لمن يفسق به، أو يؤاجره لذلك، أو إجارة داره أو حانوته أو خانه لمن يقيم فيها سوق المعصية، وبيع الشمع أو إجارته لمن يعصي الله عليه، ونحو ذلك مما هو إعانة على ما يبغضه الله ويسخطه[483].

الفرع الثالث: اعتبار الصحابة لأصل النظر في المآلات.

قال الشاطبي: (إن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين، لما فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك، ليبينوا أن تركها غير قادح، وإن كانت مطلوبة)[484].

وهدي الصحابة في سد الذرائع طويل الذيول، لذلك نجتزئ منه بما يخدم المطلوب، وبالله تعالى التأييد والتوفيق.

من ذلك أن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت[485]، حيث يتهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد، وإن لم يقصد الحرمان لأن الطلاق ذريعة. وأما إذا لم يتهم ففيه خلاف معروف، مأخذه أن المرض أوجب تعلق حقها بماله، فلا يمكن من قطعه أو سدا للذريعة بالكلية، وإن كان في أصل المسألة خلاف متأخر عن إجماع السابقين[486].

ومن ذلك أن الصحابة اتفقوا على قتل الجماعة الكثيرة بالواحد[487]، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك، ويقتضي المساواة، لئلا يتخذ ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء وإهدارها، وتعاون الجماعة على قتل المعصوم[488].

483- إعلام الموقعين: (**3** / **158**).

484- الموافقات: (**3** / **324**).

485- سبق تخريجه: (ص: **60**).

486- إعلام الموقعين: (**3** / **143**؛ وانظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**3** / **262**).

487- ففي السنن الصغرى للبيهقي. المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى. محمد ضياء الرحمن الأعظمي. مكتبة الرشد. **1422**هـ - **2001**م. السعودية/ الرياض. كتاب الجراح. باب النفر يقتلون الرجل (**7** / **39** برقم:=

ومن ذلك جمع عثمان ﷺ المصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة[489]، لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة رضي الله عنهم[490].

ومن ذلك أن الشروط المضروبة على أهل الذمة تضمنت تمييزهم عن المسلمين في اللباس والشعور والمراكب ونحوها، وكان المقصود من ذلك، التمييز بين المسلمين والكافرين، حتى يعامل كل واحد بحسب تقدير الشريعة التي فرقت بين المسلمين والمجرمين؛ فحتى لا يقع الخلط والخطأ في المعاملة سدت الشريعة الحكيمة الذريعة وذلك بإلزامهم الغيار[491]، ولم يقف عمر ﷺ والصحابة عند مجرد التميز، بل أرادوه تميزا في عامة الهدي، وهذا يقتضي إجماعهم على أصل التميز عن الكفار ظاهرا والرغبة عنهم وترك مشابهتهم.

=**3005**) من حديث ابن عمر أن عمر قتل سبعة من أهل صنعاء اشتركوا في دم غلام، وقال: (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً).

488- إعلام الموقعين: (**3** / **143**)؛ وانظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**3** / **262**)؛ إغاثة اللهفان: ابن القيم. (**1** / **367**).

489- في صحيح البخاري. كتاب فضائل القرآن. باب جمع القرآن (**4** / **1908** برقم: **4702**)من حديث أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها أليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن ابن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق.

490- اظ: إعلام الموقعين: (**3** / **159**).

491- اظ: م.ن: (**3** / **145**).

قال ابن تيمية: (إن الفقهاء في حالة امتناع أهل الذمة على قولين، هل يلزمون بالتغيير، أو الواجب علينا إذا امتنعوا أن نغير نحن، وأما وجوب أصل المغايرة فما علمت فيه خلافا)[492].

الفرع الرابع: دلالة الاعتبار الصحيح على أصل النظر في المآلات.

يمكن حصر دلالة الاعتبار في مسألتين:

المسألة الأولى: قصد الشارع من وضع التشريع وتنزيله على الواقع تحقيق المآلات الصالحة ودرء المآلات الفاسدة.

تقدمت الإشارة إلى أن الشارع عندما وضع التشريع قصد إلى تحقيق مآلات معينة، فمن حكمة التشريع تحقيق المآلات الراجحة، ودرء المآلات المرجوحة، ومعنى هذا أن الشرائع شرعت لما فيها من المآلات المحمودة، لا يشرع الله تعالى حكما إلا لعاقبة محمودة، هذا من حيث الجملة، أي: من غير نظر إلى تحقيق المناط التنزيلي الخاص.

أما من حيث التفصيل فالأحكام الشرعية عند تنزيلها على الواقع قد يكون لها مآلات غير التي شرعت لها ابتداء، ومن هنا وجب النظر في مآلات تتنزيلها على الواقع.

فكل ما أمر الله تعالى به فعاقبته محمودة، ومآله حسن، ويبقى النظر في تنزيله على الواقع، تماما كما أن كل ما نهى الله تعالى عنه فمآله سيء في الدنيا والآخرة، ويبقى النظر في مآل الامتناع عنه في الواقع، فأكل الخنزير حرام بنص القرآن لما في أكله من المآلات السيئة في الدنيا والآخرة، ولكن لو امتنع عنه العبد فمات من شدة الجوع، فإنه يموت عاصيا، فاقتضى النظر في المآل الثاني، وهو المآل التنزيلي أن يكون للمسألة الجديدة حكم على وفقها.

قال الشاطبي: (إن الأعمال -إذا تأملتها- مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات. فهي إنما تكون معتبرة شرعا أو غير

492- اظ: اقتضاء الصراط: (1 / 122).

معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة)[493].

المسألة الثانية: الأدلة الشرعية والاستقراء التام.

المعنى المستفاد من الاستقراء هو معنى قطعي يستغنى في إثباته عن آحاد الأدلة، ولكن لا بد من الإشارة إلى الطرق التي حصلنا بها المعنى العام بالاستقراء.

وهي في مجملها تدور على نحو خمسة محاور نذكرها في خمس نقاط:

النقطة الأولى: نصوص جزئية.

إن ثمة نصوصا جزئية كثيرة تفيد اعتبار أصل النظر في المآلات، كأحاديث النهي عن التشديد والتنطع[494] لما فيه من مآل الانقطاع والسآمة، لا سيما ما يتعدى ضرره من التشدد، كالتشدد في المسائل السياسية لما فيه من الخروج عن الجماعة، كما حدث للخوارج حين استحلوا دماء المسلمين وأعراضهم، وذلك بسبب ما كان فيهم من الشدة، "يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم، وصيامه إلى صيامهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"[495] فأورث التنطع والتشدد في باب الإمارة والطاعة والبيعة هذا المآل السيئ.

النقطة الثانية: أدلة تحقيق المناط السالف ذكرها.

إن مراعاة المناط تورث تغير الحكم باعتبار تغير المآل، لأنه لا يمكن البقاء مع حكم شرع على مناط معين فتغير مناطه.

493- الموافقات: (**194/4**؛ وما بعدها).

494- يكفي من تلك الأحاديث ما خرجه البخاري في الصحيح: كتاب الإيمان. باب الدين يسر. (**1 / 23** برقم: **39**)، من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: " إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه؛ فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة".

495- سبق تخريجه: (ص: **227**).

النقطة الثالثة: أدلة سد الذرائع.

إن الحكم قد يتغير بتفعيل النظر في مآله. فسب آلهة المشركين وتسفيه أحلامهم مطلوب شرعا حيث لا يؤدي إلى مآل تربو مفسدته على مصلحة سب آلهتهم.

النقطة الرابعة: أدلة إبطال الحيل.

وقد تقرر المنع من التحيل على الأحكام الشرعية بإبطال الوسائل التي ظاهرها اتباع وباطنها مكر وخداع، وهذا فرع عن إعمال النظر في المآل.

النقطة الخامسة: أدلة اعتبار مناطات تغير الأحكام

أدلة اعتبار مناطات تغير الأحكام كالضرورات والحاجات والموازنات المصلحية دليل على اعتبار المآلات لأن الأعمال الممنوعة في الأصل، تشرع على مقتضى هذه المناطات باعتبار النظر في مآلات الامتناع عن تنزيل أحكامها[496].

الفرع الخامس: إيجاب الشريعة النظر في مآلات الأفعال.

الناظر بتأمل في القواعد المآلية، وفي القواعد الخلفية لأصل النظر في المآلات، يجزم بأن الشريعة توجب اعتبار هذا الأصل على الجملة، فقاعدة الذرائع مثلا، منها ما هو قطعي لا يمكن أن يثير خلافا بينهم، ومنها ما هو أغلبي كالقطعي والخلاف فيه لا يكاد يذكر، ومنها الكثير، ومنها النادر. وقاعدة رعاية المقاصد لا يمكن تجاهل وزنها الثقيل في منظومة الأصول الشرعية، حتى قال الجويني: (من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأمر والنهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة)[497].

أما قاعدة المصالح فهي أس الشريعة في جميع مواردها ومصادرها، فإهمالها هو إهمال لأساس الشريعة وجمالها وعدلها ورحمتها.

496- اظ: الموافقات (**194/4**، وما بعدها).

497- البرهان في أصول الفقه: عبد الملك الجويني. ت: عبد العظيم محمود الديب. دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط:**4**، **1418**هـ، (**206/1**).

وأما قاعدة الاستحسان فهي المكبح الذي يحد من صولة الأصول، إذا خرجت عن خط تحقيق المصالح، فيكبح من صولتها، رعاية للغايات الشرعية النبيلة.

وأما قاعدة الموازنات فلا يخفى أن الفاضل من الفقهاء ليس من يعرف الخير من الشر، والمصلحة من المفسدة، بل الفاضل النبيل الذي يميز بين خير الخيرين، وشر الشرين والراجح من حسنة الخير، وسيئة الشر عند المقابلة.

وأما قاعدة التعليل نفسها، وما شملته من القول بالتعليل بالحكمة والمصلحة، فهي الغرة اللائحة في جبين الشريعة ووجهها الصبوح. فهي أصل قاعدة المصالح والموازنات، وتجويز عدم تعليل الخلق والأمر وربط كل منهما بمحض المشيئة، هو تجويز أن تشتمل الشرائع والأقدار على العبث، والحال أن الشارع حكيم له في كل أمر حكمة بالغة، كما له في كل خلق قدرة قاهرة، لا يخرج أمره وخلقه عن الحكمة والقدرة.

وأما قاعدة فقه الواقع، فهي ركن من ركني الفتوى، لا يجوز الإفتاء مع الجهل بالواقع كما حققه ابن القيم[498]، كما لا يجوز للمستفتي الرجوع إلى المفتي الذي يجهل الواقع كما حققه ابن تيمية[499].

وكل هذه القواعد مع قاعدة النظر في المآلات، إنما ثبتت من حيث الجملة بأدلة القرآن والسنة وآثار الصحابة رضي الله عنهم والمعقول الصريح، وما كان كذلك، لم يستغرب أن يكون حكمه الإيجاب من حيث الجملة، وما الذي يمكن أن نتصوره وننتظره من مفت ينكر التعليل، ويجهل الواقع، ولا يراعي مقاصد الشريعة، ولا يوازن من المصالح والمفاسد، ولا ينظر في مآل الفتوى؟

من أجل هذا ينبغي للمجتهد النظر في المآل، كأحد المقدمات الأساسية لإصدار الفتوى، ليس لأجل إصابة حكم الله تعالى من الناحية النظرية فقط، بل أيضا من أجل تحقيق المصلحة المتوخاة من تنزيله على الواقع. وهذه المصلحة قد تغير الحكم لأنها مناط مؤثر

498- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. ت: طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت، **1973**م، (**1/87-88**).

499- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (**4/609-610**).

في ذلك، أو على أقل تقدير قد تجعل الجواب مجرد السكوت، إذا كان في الإفصاح تحقيق مفسدة تربو على مصلحة تبليغ الحكم.

فمراعاة المآل تستصحب في مراحل الفتوى جميعها، حتى تكون الموازنة بين إعلانها أو السكوت عنها آخر المراحل، لأننا لو لم نشترط النظر في المآل في الفتوى، لأبطلنا النظر في جميع القواعد المآلية كسد الذرائع والنظر في الواقع وتحقيق المناط والتعليل والاستحسان وهلم جرا، ولكان تنصيص العلماء على اشتراط العلم بالواقع، وبمكر الناس، وبفقه الموازنات كله لغوا، والحال أنه خارج من مشكاة النبوة وعليه السكة المحمدية.

فالتقصير في هذا الموطن هو كالتقصير في الناحية النظرية، فإن الإخلال بالضروري من أصول التشريع والتطبيق، يورث من الخطأ على الشريعة بحسبه.

المطلب الثاني: أن النظر في مآلات الأفعال مجال خصب للاجتهاد الصائب، والمجتهد الفذ يتحقق من خلاله الغايات المتوخاة من تفعيله.

والحق أن أصل النظر في مآلات الأفعال هو مجال خصب، تتفتق فيه العبقريات الفذة والمواهب الفريدة، ويظهر فيه فضل الله تعالى على من اختصهم بالفقه في الدين وعلم التأويل، وحباهم بالنظرة الكلية إلى الشريعة الربانية، فنظروا إليها نظرة متكاملة، وميزوا بين أنواع الأصول والأحكام.

كذلك هو مجال خصب يرى فيه العالم تنوع الشريعة واختلاف أحكامها، ولكن من لا رسوخ عنده يظن أن فيها تناقضا وعدم انسجام، ولكنه الفقه نصا وروحا. فيرى الحكم مرة واجبا، ومرة حراما، والفعل واحد. ويراه في حق شخص واجبا وفي حق غيره حراما. ويراه في وقت واجبا وفي غيره حراما. وهكذا تختلف الأحكام قريبا من اختلاف الشرائع.

وكل من الاجتهاد الصائب وقريحة المجتهد الفذ وحسن تفعيله لهذا الأصل الشريف، كفيل بتحقيق الأغراض المتوخاة من اعتماده.

وهنا نوضح تنوع الاجتهاد حسب تنوع المآلات، كما نوضح أفضلية العالم بالقواعد المآلية على غيره، تبعا للمقابلة بين فتيا الطائفتين؛ فكأنه بحث تطبيقي مقارن، كما نوضح النتائج الحاصلة من جراء اعتماد هذا الأصل الشريف، ونعقد لتحقيق ذلك فرعين مهمين:

الفرع الأول: نتناول فيه قضية تنوع الاجتهاد بتنوع المآل.

والفرع الثاني: نبين فيه أن النظر في المآلات واعتبارها، هو أهم أصل يميز به بين من فقه في الدين وعلم التأويل، وبين من اكتفى بالفقه في الدين.

وهذا أوان الشروع في المقصود وبالله تعالى التأييد والتوفيق لا رب غيره ولا معبود بحق سواه.

الفرع الأول: تنوع الاجتهاد بتنوع المآل.

حتى لا تتشعب بنا المسالك ويذهب بنا الحديث إلى التفاريع الكثيرة، فإنه من الأحسن أن نقسم الأفعال إلى: أفعال مشروعة، وأفعال ممنوعة من غير نظر إلى الإلزام

وعدمه في حالتي المشروعية والمنع، ونضيف إلى النوعين الأفعال المباحة التي تأخذ حكم غاياتها.

والغرض هنا هو بيان كيف يصير المشروع ممنوعا باعتبار المآل، وكيف يصير الممنوع مشروعا باعتبار المآل، وكيف يصير المباح لازما تارة، وممنوعا تارة بنفس الاعتبار.

فالاجتهاد قد يتحول على جهتين:

على جهة التشريع الاجتهادي العام، فيمنع المشروع ويباح المحظور نظرا للمآل.

وعلى جهة التوجيه الخاص ببعض المكلفين بما يحقق مصالحهم، ويدرأ عنهم المفاسد.

المسألة الأولى: تحول الاجتهاد على جهة التشريع العام.

والاجتهاد هنا عام في حق جميع الأمة، وليس خاصا ببعض المكلفين فيها.

وهذا النوع فيه صور:

الصورة الأولى: تحول الفعل المشروع إلى فعل ممنوع اعتبارا بالمآل.

ومن أمثلة ذلك:

أولا: حديث عائشة وقول النبي ﷺ لها: "لولا قومك حديث عهدهم بكفر، لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس، وباب يخرجون"[500].

وقد أبدع البخاري في ترجمة الحديث حين قال: (باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه)[501].

قال الحافظ: (في الحديث معنى ما ترجم له، لأن قريشا كانت تعظم أمر الكعبة جدا، فخشي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام بناءها لينفرد بالفخر عليهم في ذلك، ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع

500- صحيح البخاري: كتاب العلم. باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه. (**1** / **59**، برقم: **126**).

501- صحيح البخاري: (**1** / **59**، برقم: **126**).

في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولا ما لم يكن محرما)[502].

وقال أيضا: (المراد بالاختيار في عبارته المستحب، وفيه اجتناب ولي الأمر ما يتسرع الناس إلى إنكاره، وما يخشى منه تولد الضرر عليهم في دين أو دنيا، وتألف قلوبهم بما لا يترك فيه أمر واجب، وفيه تقديم الأهم فالأهم من دفع المفسدة وجلب المصلحة، وأنهما إذا تعارضا بدئ بدفع المفسدة، وأن المفسدة إذا أمن وقوعها عاد استحباب عمل المصلحة)[503].

قال القاضي عياض: (في قول النبي ﷺ هذا، ترك بعض الأمور التي يستصوب عملها إذا تولد ما هو أضر من تركه، واستئلاف الناس على الإيمان، وتمييز خير الشرين وإن سهل على الناس أمرهم، ولا ينفروا ويتباعدوا من الأمور على ما ليس فيه تعطيل ركن من شرعهم)[504].

ثانيا: عن أنس بن مالك ﷺ قال: بينما نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله: مه مه، فقال الرسول ﷺ: "لا تزرموه، دعوه"، فتركوه حتى بال، ثم إن الرسول ﷺ دعاه فقال له: "إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل، والصلاة، وقراءة القرآن"[505].

قال النووي: (فيه الرفق بالجاهل وتعليمه ما يلزمه من غير تعنيف ولا إيذاء، إذا لم يأت بالمخالفة استخفافا أو عنادا، وفيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما، لقوله ﷺ: "دعوه" قال العلماء: كان قوله ﷺ: "دعوه" لمصلحتين: إحداهما: أنه لو قطع عليه بوله تضرر، وأصل التنجيس قد حصل، فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به. والثانية:

502- فتح الباري: (**1** / **225**).

503م.ن: (**3** / **448**).

504- إكمال المعلم بفوائد مسلم: (**428/4**).

505- صحيح مسلم: كتاب الطهارة. باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد وأن الأرض تطهر بالماء من غير حاجة إلى حفرها. (**236/1** برقم: **285**).

أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد)[506].

ومن بديع تراجم البخاري ترجمته لهذا الحديث بقوله: (باب الرفق في الأمر كله)[507]، وكذلك نحا ابن حبان في فقهه للحديث حيث ذكر أن المراد بقوله ﷺ: "دعوه"، الترفق لتعليمه ما لم يعلم من دين الله وأحكامه[508].

ثالثا: قال حذيفة بن اليمان ﵁: (إن أبا بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهية أن يقتدى بهما، فيظن من رآهما أنها واجبة)[509].

وفيه ترك العمل الذي ليس بواجب لدرء اعتقاد الوجوب عن أذهان الناس، فيترك لبيان أنه ليس بواجب.

قال عكرمة: (كان ابن عباس يبعثني يوم الأضحى بدرهمين أشتري له لحما، ويقول: من لقيت فقل: هذه أضحية ابن عباس)[510].

قال أبو عمر: (ومحمل هذا، وما روي عن أبي بكر وعمر أنهما لا يضحيان عند أهل العلم، لئلا يعتقد في المواظبة عليها أنها واجبة، وكانوا أئمة يقتدي بهم من بعدهم ممن ينظر في دينه إليهم، لأنهم الواسطة بين النبي ﷺ وبين أمته. فساغ لهم من الاجتهاد في ذلك ما لا يسوغ اليوم لغيرهم)[511].

506- شرح النووي على صحيح مسلم: (**3** / **191**).

507- صحيح البخاري: (**5** / **2242**).

508- صحيح ابن حبان: (**4** / **246**).

509- أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: ت: محمد زهري النجار. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1399**هـ، (**174/4**).

510- تفسير القرطبي: (**15** / **108**).

511- تفسير القرطبي: (**15** / **108**).

رابعا: قال عثمان بن عفان ﵁ لما أتم الصلاة بمنى: (أيها الناس إن السنة سنة رسول الله ﷺ وسنة صاحبيه، ولكنه حدث العام من الناس فخفت أن يستنوا)[512].

فقد ترك عثمان قصر الصلاة مع علمه بأن القصر سنة، لتحقيق مصلحة تربو على مصلحة القصر، أو لنقل لدرء مفسدة أعظم من مفسدة ترك القصر. وذلك أن اعتقاد الأعراب أن الصلاة ركعتان حضرا وسفرا هو من جنس تغيير الدين وتبديل الشرائع، بينما ترك القصر هو أمر عارض وتصرف هادف واجتهاد مصلحي، فرأى ذو النورين أن درء المفسدة الكبرى متعين ولو بارتكاب الصغرى، وهو الفقه نصا وروحا.

ويقوي هذا التوجيه أن أعرابيا نادى عثمان في منى: يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها منذ رأيتك عام أول ركعتين، فخشي عثمان أن يظن جهال الناس إنما الصلاة ركعتان[513].

قال الزهري: (أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى من أجل الأعراب؛ لأنهم كثروا عامئذ، فصلى بالناس أربعا ليعلمهم أن الصلاة أربعا)[514].

خامسا: عن عبد الله بن عمر ﵁ أن عثمان ﵁ قال له وهو محصور في الدار: (ما تقول فيما أشار به علي المغيرة؟). قلت: (وما أشار عليك؟). قال: (إن هؤلاء القوم يريدون خلعي، فإن خلعت تركوني، وإن لم أخلع قتلوني). قلت: (أرأيت إن خلعت، أتراك مخلدا في الدنيا؟). قال: لا. قلت: (فهل يملكون الجنة والنار؟). قال: لا. قلت: (أرأيت إن لم تخلع أيزيدون على قتلك؟). قال: لا. قلت: (أرأيت[515] تسن هذه السنة في الإسلام، كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه، ولا تخلع قميصا قمصكه الله)[516].

والأصل جواز الاستقالة، ولكن هذا المشروع منع لما ألزم به رؤوس الفتنة وأرادوا خلع الخليفة الراشد، ولو أجابهم إلى ما يريدون لكانت سنة لكل الناس، متى شاؤوا خلع أميرهم خلعوه وهم في كل ذلك ربما ادعوا مخالفته للشريعة، وهنا يدخل باب التأويل

512- سنن البيهقي الكبرى: (**3 / 144**، برقم: 5223).

513- مصنف عبد الرزاق: (**2 / 518**، برقم: 4277).

514- سنن البيهقي الكبرى: (**3 / 144**، برقم: 5222).

515- ذكر محمد عوامة في تحقيقه للمصنف (**202/15**): أن في الطبقات عبارة: (فلا أرى أن) وأنه كان بالأصل بياض ملأه من بعض النسخ وفيه عبارة: (أرأيت)، والظاهر أن عبارة الطبقات هي الأليق بالسياق، والله أعلم.

516- مصنف ابن أبي شيبة: (**7 / 515**، برقم: 37656).

الفاسد وما يجره على الأمة من ويلات، لأنهم ربما أرادوه على خلع نفسه بمحض الطاعة التي يرونها هم معصية، فينفتح بذلك باب عريض من الفساد، ولم يكن من أمير المؤمنين عثمان ﷺ وهو من أكابر الأمة فقها وورعا أن يجيبهم إلى ذلك.

الصورة الثانية: تحول الممنوع إلى مشروع بالنظر في المآل.

وهذه الصورة تكثر جدا، فالممنوع قد يصير واجبا، أو يصير رخصة من غير أن يتعلق الأمر بالضرورات، بل بالمصالح، لذلك قرروا أن النهي إذا كان سدا للذريعة فإنه يباح للمصلحة الراجحة.

ومن أمثلة الممنوعات التي تصير مشروعات:

أولا: الوطء في نهار رمضان من ضرورة.

إذا خاف من به شبق تشقق أنثييه، أو به مرض ينتفع فيه بوطء، ساغ له الوطء، وقضى بلا كفارة، إن لم تندفع شهوته بغيره، وإلا لم يجز، وكذا إن أمكنه أن لا يفسد صوم زوجته لم يجز، وإلا جاز للضرورة[517].

ثانيا: الكشف عن العورة والنظر إليها.

يجوز أن تكون الكافرة قابلة للمسلمة للضرورة، وإلا فلا[518].

ويجوز كشف العورة للضرورة، ويجوز نظر الغير إليها لضرورة، كتداوٍ، وختان، ومعرفة بلوغ، وبكارة، وثيوبة، وعيب، وولادة، ونحو ذلك[519].

ثالثا: قبول شهادة الأخرس في أحكامه.

لا تقبل شهادة الأخرس بالإشارة، لأنها محتملة فلم تقبل كإشارة الناطق، وإنما قبلت في أحكامه المختصة به للضرورة[520].

517- اظ: المبدع في شرح المقنع: ابن مفلح. (**2** / **418**).

518- اظ: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: المرداوي. (**8** / **25**).

519- اظ: كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي. ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال. دار الفكر، بيروت، **1402**هـ، (**1** / **265**).

520- اظ: الكافي في فقه ابن حنبل: ابن قدامة. (**4** / **521**).

رابعا: أكل ما لا يحل.

يجوز أكل النجاسات والميتات من الناس والكلاب والخنازير والضباع والسباع للضرورة، وهذا من المصالح الواجبات، لأن حفظ الأرواح أكمل مصلحة من اجتناب النجاسات، ولو وجد المضطر المحرم صيدا، وميتة، وطعام أجنبي، فهل يتخير أو يتعين أكل الميتة أو الصيد أو مال الغير؟ فيه اختلاف مأخذه أي هذه المفاسد أخف وأيها أعظم[521].

ويجوز أكل مال الغير للضرورة[522].

خامسا: نفوذ تصرفات من لا يولى في حالة الاختيار.

لو تولى الأموال العامة محجور عليه بالتبذير، نفذت تصرفاته العامة، إذا وافقت الحق للضرورة[523].

ولو تولى فاسق، فالصحيح هو تصحيح ولايته ونفوذ قضائه للضرورة، وهذا يعني أن الأصل المنع من ذلك، ووجه الضرورة أن المنع من ذلك فيه تعطيل لمصالح الناس، أي: أن مآل المنع من ذلك هو تعطيل مصالح الناس، فنصحح ولايته لهذه الضرورة وننفذ أحكامه، لأنه لم يخرج في أحكامه عن أحكام الشريعة الإسلامية.

قال العز بن عبد السلام: (تصحيح ولاية الفاسق مفسدة؛ لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكننا صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق ؛ لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة، ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ينفذ من تصرف الأئمة المقسطين والحكام العادلين، فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد، إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل. والذي أراه في ذلك أن نصحح تصرفهم الموافق للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية ، كما نصحح تصرفات إمام البغاة مع عدم أمانته؛

521- اظ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (**1** / **88**).

522- اظ: روضة الطالبين: النووي. (**10** / **59**).

523- اظ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (**1** / **73**).

لأن ما ثبت للضرورة تقدر بقدرها، والضرورة في خصوص تصرفاته، فلا نحكم بصحة الولاية فيما عدا ذلك)[524].

سادسا: دفع مال للكفار.

المقرر في مدراك الأحكام إلزام الكفار إما بالإسلام وإما بالجزية وإما بالسيف، وهذا أمر معلوم بالضرورية الدينية، ولكنه مشروط بكون المسلمين في مركز قوة، يتمكنون فيه من إلزام غيرهم بهذا المبدأ المبارك، أما إذا كانوا في حالة ضعف، وكان الكفار في حالة قوة، فهنا تجيء أحكام الضرورة فتنقلب الموازين، فربما اضطر المسلمون إلى دفع المال للكفار لفداء الأسرى، أو لعقد الهدنة، وهو أمر ممنوع بالأصل لما فيه من إعانة الكفار، ولكن ساغ لدفع شر أعظم وهو اصطلام أهل الإسلام، فصار هذا الممنوع مشروعا نظرا في المآل، لأنهم إن انكفوا عنه ترتب عنه مفاسد تربو على مفسدة دفع المال.

فيجوز دفع المال لهم عند خوف استيلائهم على المسلمين، فقد شاور النبي ﷺ لما أحاطت القبائل بالمدينة، سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في أن يترك للمشركين ثلث الثمار لما خاف أن تكون الأنصار ملت القتال، فقالا: إن كان هذا من الله، فسمعنا وأطعنا، وإن كان هذا رأيا، فما أكلوا منها في الجاهلية ثمرة إلا بشراء أو قرى، فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام[525]؟ فلما رأى النبي عزمهم على القتال ترك ذلك.

فلو لم يكن الإعطاء عند الضرورة جائزا، ما شاور رسول الله ﷺ فيه[526].

الصورة الثالثة: حكم الفعل المباح يختلف باختلاف المقاصد.

إذا قصد بالمباح الاستعانة على الطاعة كان محمودا، وإذا استعين به على المعصية كان مذموما، فيأخذ حكم المتوسل إليه.

524- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ابن عبد السلام. (**1** / **80**).

525- انظر القصة في فتح الباري: (**400/7**) فقد أورد الحافظ فيه رواية ابن إسحاق، لأن البخاري رواه مختصرا. كتاب المغازي. باب غزوة الخندق وهي الأحزاب. (**4** / **1506** برقم: **3877**).

526- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفه الدسوقي. ت: محمد عليش. دار الفكر، بيروت، (**2** / **206**).

قال ابن تيمية: (أفعال الغفلة والشهوة التي يمكن الاستعانة بها على الطاعة، كالنوم الذي يقصد به الاستعانة على العبادة، والأكل والشرب واللباس والنكاح الذي يمكن الاستعانة به على العبادة إذا لم يقصد به ذلك، كان ذلك نقصا من العبد وفوات حسنة وخير يحبه الله، ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال لسعد: "إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا ازددت بها درجة ورفعة، حتى اللقمة تضعها في في امرأتك"[527] وقال في الصحيح: "نفقة المسلم على أهله يحتسبها صدقة"[528]. فما لا يحتاج إليه من المباحات أو يحتاج إليه ولم يصحبه إيمان يجعله حسنة، فعدمه خير من وجوده، إذا كان مع عدمه يشتغل بما هو خير منه)[529].

وقال الشاطبي: (إنا إذا نظرنا إلى كونه– أي المباح- وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق بل هو ثلاثة أقسام :

قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك.

وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به، كالمستعان به على أمر أخروي، ففي الحديث: "نعم المال الصالح للرجل الصالح"[530]، وفيه: "ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات العلا والنعيم المقيم..." إلى أن قال: "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"[531]، بل قد جاء أن في

527- صحيح مسلم: كتاب الوصية. باب الوصية بالثلث. (**3 / 1250**، برقم: **1628**).

528- صحيح البخاري: كتاب النفقات. باب فضل النفقة على الأهل وقول الله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۞ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} [البقرة : **219-220**]. (**5 / 2047** ، برقم: **5036**). من حديث عن أبي مسعود الأنصاري ﷺ.

529- مجموع الفتاوى: (**10/ 461 - 462**).

530- صحيح ابن حبان: (**8 / 6**، برقم: **3210**)؛ ذكر الإباحة للرجل الذي يجمع المال من حله إذا قام بحقوقه فيه.

531- روى مسلم في الصحيح: كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته. (**1 / 416**، برقم: **595**) من حديث أبي هريرة: أن فقراء المهاجرين أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: ذهب أهل الدثور بالدرجات العلى والنعيم المقيم. فقال: وما ذاك؟ قالوا: يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون ولا نتصدق ويعتقون ولا نعتق. فقال رسول الله ﷺ: "أفلا أعلمكم شيئا تدركون به من سبقكم وتسبقون به من بعدكم ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثل ما صنعتم؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين مرة. قال أبو صالح: فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله ﷺ فقالوا: سمع إخواننا أهل الأموال بما فعلنا ففعلوا مثله. فقال رسول الله ﷺ: "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء".

مجامعة الأهل أجرا[532]، وإن كان قاضيا لشهوته، لأنه يكف به عن الحرام، وذلك في الشريعة كثير، لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به، كان لها حكم ما توسّل بها إليه.

وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء فهو المباح المطلق، وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره فحكمه حكم ذلك الغير، وليس الكلام فيه)[533].

فالمباح -كوسيلة- يأخذ حكم الغاية التي استعمل طريقا للوصول إليها، فإذا قصد به التوصل إلى محظور فهو محظور، أو قصد به التوصل إلى أداء الواجب فهو واجب.

قال ابن تيمية: (إذا قيل المباح واجب بمعنى وجوب الوسائل، أي: قد يتوسل به إلى فعل واجب، أو ترك محرم، فهذا حق)[534].

وقال ابن القيم: (ما ليس فيه مضرة راجحة، ولا هو أيضا متضمن لمصلحة راجحة، يأمر الله تعالى بها ورسوله، فهذا لا يحرم ولا يؤمر به، كالصراع والعدو والسباحة وتشييل الأثقال ونحوها. فهذا القسم رخص فيه الشارع بلا عوض، إذ ليس فيه مفسدة راجحة وللنفوس فيه استراحة وإجمام، وقد يكون مع القصد الحسن عملا صالحا كسائر المباحات التي تصير بالنية طاعات)[535].

مثاله أن الهجرة تجب على من لم يتمكن من إظهار دينه في بلاد الكفر، لأنه لا سبيل له إلى إظهار دينه إلا بالهجرة، وإظهار الدين واجب فتأخذ الهجرة المباحة بالأصل حكم الإيجاب بهذا المعنى. قال ابن قدامة: (من تجب عليه [أي الهجرة]: وهو من يقدر عليها، ولا يمكنه إظهار دينه، ولا يمكنه إقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار... لأن

532- روى ابن حبان في صحيحه: (**9** / **475**، برقم: **4167**)؛ من حديث أبي ذر عن النبي ﷺ قال: "في بضع أحدكم صدقة". قالوا: يا رسول أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيه أجر؟ فقال: "أرأيتم لو وضعها في الحرام أكان عليه فيه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر".

533- الموافقات: (**1**/ **114**).

534- مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (**533/10**).

535- الفروسية: (ص: **172**).

القيام بواجب دينه واجب على من قدر عليه، والهجرة من ضرورة الواجب وتتمته، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[536].

قال ابن تيمية: (من عليه دين فطولب به، وليس له إلا عرض فعليه أن يبيعه ليوفيه الدين، فإن وفاء الدين واجب، ولا يتم إلا بالبيع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وللحاكم أن يكرهه على بيع العرض في وفاء دينه، وله أن يبيع عليه إذا امتنع؛ لأنه حق وجب عليه فقبل النيابة، فقام ذو السلطان فيهم مقامه، كما يقوم في توفية الدين وتزويج الأيم من كفئها إذا طلبته وغير ذلك...، وبالجملة فكل من وجب عليه أداء مال، إذا لم يمكن أداؤه إلا بالبيع صار البيع واجبا يجبر عليه، ويفعل بغير اختياره)[537].

المسألة الثانية: تحول الاجتهاد على جهة التوجيه الخاص ببعض الأشخاص.

والمقصود هنا أن النبي ﷺ لم يحكم في أفاضل الأعمال مثلا، بحكم عام لكل الأمة، وإنما هي أحكام خاصة ببعض الأشخاص لاقتران المناط بضمائم خاصة، اقتضت تخصيصهم بالخاص من الوصايا والمعاملات، وهذا التوجيه متعين وإلا فإنه يلزم أن تتضاد الأخبار في تفضيل الأعمال.

قال الشاطبي: (إن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين. وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال فلا بد من اعتباره ... فلو فرض نزول حكم عام ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة)[538].

536- المغني: (**9** / **236**).

537- مجموع الفتاوى: (**29** / **190-191**).

538- الموافقات: (**3** /**79**- **81** باختصار).

النقطة الأولى: أمثلة لتنوع تصرفات النبي ﷺ.

مثال ذلك قوله ﷺ:"أنا وكافل اليتيم كهاتين"[539] ثم لما تعين مناط فيه نظر قال ﷺ لأبي ذر: "لا تولين مال يتيم"[540].

ومثاله أيضا أن تتنوع وصايا النبي ﷺ بحسب حال المكلفين الذين يوصيهم، فقد قال لبعضهم: "لا تغضب"[541]، وقال لآخر: "قل ربي الله ثم استقم"[542].

ومثاله أيضا اختلاف تصرفه ﷺ مع المكلفين بحسب استعداداتهم وقابليتهم ومستوى إيمانهم ويقينهم، فقد قبل ﷺ من أبي بكر جميع ماله، ومن بعضهم شطره، ورد على بعضهم ما أتى به، وكان المقصود في كل الحالات واحدا وهو الإنفاق في سبيل الله تعالى. فعامل النبي ﷺ كل واحد منهم على حسب الضمائم والتقييدات المقترنة بالمناط، ومن ثم تنوع التصرف النبوي.

قال الشوكاني: «التصدق بجميع المال يختلف باختلاف الأحوال، فمن كان قويا على ذلك، يعلم من نفسه الصبر لم يمنع، وعليه يتنزل فعل أبي بكر الصديق، وإيثار الأنصار على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن لم يكن كذلك فلا»[543].

فقد قبل النبي ﷺ من الصديق جميع ماله، وأبى ذلك على غيره، وغضب من همه بذلك، فهذا التنوع في الفتوى والقرار هو بالنظر إلى المآل، وهذا النظر يعتمد على الضمائم والتقييدات المحتفة بالمناط.

539- صحيح البخاري: كتاب الأدب. باب فضل من يعول يتيما. (**5 / 2237**، برقم: **5659**). من حديث سهل ابن سعد عن النبي ﷺ قال: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا" وقال بإصبعيه السبابة والوسطى.

540- مسند أبي عوانة: (**1 / 4 / 379**، برقم: **7020**)؛ بيان الترغيب في اجتناب الإمارة والكراهية في الدخول فيها. من حديث أبي ذر ﷺ قال قال النبي ﷺ: "يا أبا ذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تولين مال يتيم ولا تأمرن على اثنين".

541- صحيح البخاري: كتاب الأدب. باب الحذر من الغضب. (**2267/5** برقم: **5765**). من حديث أبي هريرة ﷺ.

542- سنن الدارمي: (**386/2** برقم: **2710-2711**) باب حفظ اللسان؛ ومعمر بن راشد في الجامع: ت: حبيب الأعظمي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1403**هـ، ط:**2**، (**128/11**).

543- نيل الأوطار: الشوكاني. (**122/9**).

قال ابن تيمية: (ولهذا يوجد في سنة النبي ﷺ لمن خشي منه النفرة عن الطاعة الرخصة له في أشياء يستغني بها عن المحرم، ولمن وثق بإيمانه وصبره: النهي عن بعض ما يستحب له تركه مبالغة في فعل الأفضل، ولهذا يستحب لمن وثق بإيمانه وصبره من فعل المستحبات البدنية والمالية، كالخروج عن جميع ماله مثل أبي بكر الصديق ما لا يستحب لمن لم يكن حاله كذلك، كالرجل الذي جاءه ببيضة من ذهب فحذفه بها فلو أصابته لأوجعته، ثم قال: "يذهب أحدكم فيخرج ماله، ثم يجلس كلا على الناس"[544])[545].

ومن أمثلة ذلك أن النبي ﷺ كان يفضل في العطاء بعض الناس على بعض مراعاة لمناط التأليف على الإسلام، فيعطي من يخشى منه النفرة عن الإسلام، ويمنع قوما امتلأت قلوبهم إيمانا ورضى بما قضى الله تعالى ورسوله ﷺ، وهذا أقصى غاية الحكمة وحسن التدبير، حيث كانت المعاملة الظاهرة على حسب ما في قلوب الناس من الإيمان والتقوى الذي له من الدلائل الظاهرة ما لا يخفى على من لم يؤيد بالنبوة، فكيف بالمؤيد بالوحي. وقد قال ﷺ: "إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية أن يكبه الله في النار"[546].

قال النووي: (معناه: إني أعطي ناسا مؤلفة، في إيمانهم ضعف، لو لم أعطهم كفروا فيكبهم الله في النار، وأترك أقواما هم أحب إلى من الذين أعطيتهم، ولا أتركهم احتقارا لهم ولا لنقص دينهم ولا إهمالا لجانبهم، بل أكلهم إلى ما جعل الله في قلوبهم من النور والإيمان التام، وأثق بأنهم لا يتزلزل إيمانهم لكماله)[547].

قال ابن تيمية: (وإعطاؤه ﷺ لصناديد نجد وقريش عام حنين، مع أنه لم يعط الأنصار، مشهور، وقد بين للأنصار لما جمعهم في القبة ما في ذلك لهم من السعادة، وما فيه من التأليف لأولئك، ليتقوى إيمانهم ويضعف نفاقهم)[548].

544- سبق تخريجه: (ص: **915**).

545- مجموع الفتاوى: (**29/113-114**).

546- صحيح مسلم: كتاب الإيمان. باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع. (**1/ 132**، برقم: **150**).

547- شرح النووي على صحيح مسلم: (**7 / 148-149**).

548- الرد على البكري: (**1 / 202-203**).

ومن أمثلة ذلك مداراة النبي ﷺ لبعض الناس تأليفا لقلوبهم، أو اتقاء لفحشهم، ومن شواهد ذلك:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قسم رسول الله ﷺ قسما، فقلت: والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان أحق به منهم، فقال ﷺ: "إنهم خيروني أن يسألوني بالفحش أو يبخلوني، فلست بباخل"[549].

قال النووي: (معناه: أنهم ألحوا في المسألة لضعف إيمانهم، وألجؤوني بمقتضى حالهم إلى السؤال بالفحش، أو نسبتي إلى البخل ولست بباخل، ولا ينبغي احتمال واحد من الأمرين، ففيه مداراة أهل الجهالة والقسوة، وتألفهم إذا كان فيهم مصلحة، وجواز دفع المال إليهم لهذه المصلحة)[550].

ومن هذا الباب اختلفت بعض الأحكام تبعا لاختلاف الأشخاص كما في الهجر، فإنه لا يشرع بإطلاق ولا يمنع كذلك، بل بعض الناس يصلحهم التأليف، وبعضهم يصلحون بالهجر كما في العطاء، قد يعطى ضعيف الإيمان ويمنع قوي الإيمان، بحسب النظر في المآل، وما حقق من مصلحة.

فإذا كان الهجر عملا فاضلا فهو لا يكون كذلك إلا في حالات خاصة لا بإطلاق، فهو (يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه، ورجوع العامة عن مثل حاله، فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعا، وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر، بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف)[551].

549- صحيح مسلم: كتاب الزكاة. باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة (**2** / **730**، برقم: **1056**).

550- شرح النووي على صحيح مسلم: (**7** / **146**).

551- مجموع الفتاوى: (**28** / **206**).

النقطة الثانية: تصرفات النبي ﷺ كانت تتنوع بحسب متعلقاتها مراعاة لروح التشريع.

لا أقصد بالتنوع هنا التنوع بحسب المنصب من منصب نبوة أو فتوى أو حكم أو غيرها، بل أقصد التنوع الذي في نفس صفة التبليغ، أو في نفس صفة الفتوى، فيكون مجموع ذلك:

أولا: تنوع بحسب المنصب.

ذكر العلماء الفرق بين تصرفه ﷺ بالقضاء وتصرفه بالفتوى، وهي التبليغ وتصرفه بالإمامة. قال القرافي: (إن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته ﷺ: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يُجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه ... ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة. فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ، كان ذلك حكما عاما، .. وكل ما تصرف فيه ﷺ بوصف الإمامة، لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام... وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء، لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به ﷺ)[552].

فما تعلق بالعلاقات الدولية، وسياسة الدولة الخارجية، والسياسة الاقتصادية والمالية، وتعيين الولاة وسائر عمال الدولة، وما لف هذا اللف، فتصرفه ﷺ فيه هو من باب الإمامة فيكون من شأن الخلفاء. ما تعلق بالحكم بين الناس والقضاء بينهم وإقامة الدعاوى والبينات فهو من باب التصرف بالقضاء دون الإمامة العامة، فيكون من وظائف القضاة، وما تعلق بتعليم الناس وإفتائهم، أو تعلق بالعبادات فهو من باب الفتوى والتبليغ الذي يكون من واجب العلماء والدعاة الاقتداء به فيه، بخلاف الأول والثاني فالأصل اختصاصه بمن شابهه في الوصف[553].

552- الفروق: القرافي. (205،206/1، باختصار).

553- اظ: م.ن: (205،206/1).

ومثال ما يتنازع فيه العلماء قوله ﷺ: "من قتل قتيلا فله سلبه"[554]، هل قاله بمنصب الإمامة فيكون حكمه متعلقا بالأئمة، أو بمنصب الرّسالة والنبوة فيكون شرعا عامًا[555].

قال ابن القيم: (إن النبي ﷺ كان هو الإمام والحاكم والمفتي، وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة، فيكون شرعا عاما إلى يوم القيامة، كقوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[556]. وقد يقول بمنصب الفتوى كقوله لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان، وقد شكت إليه شحّ زوجها، وأنه لا يعطيها ما يكفيها: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[557] فهذه فتيا لا حكم، إذْ لم يدع بأبي سفيان ولم يسأله عن جواب الدعوى، ولا سألها البينة. وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان، وعلى تلك الحال. فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا)[558].

ثانيا: تنوع بحسب المخاطب.

سبقت الإشارة إلى شيء من هذا، فمنه اختيار النبي ﷺ الأكفاء للقيادة، وإن كانوا حدثاء عهد بكفر، وتأخير من ليس أهلا لها ولو كان من السابقين الأولين، أمثال أبي ذر فإنه قال له: "إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم"[559].

قال ابن القيم: (قد يكون العمل المعين أفضل منه في حق غيره: فالغني الذي بلغ له مال كثير، ونفسه لا تسمح ببذل شيء منه، فصدقته وإيثاره أفضل له من قيام الليل وصيام النهار نافلة. والشجاع الشديد الذي يهاب العدو سطوته، وقوفه في الصف ساعة، وجهاده

554- صحيح البخاري: كتاب الخمس. باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه. (**1144/3** برقم: **2973**).

555- اظ: زاد المعاد: ابن القيم. (**489/3**).

556- سبق تخريجه: (ص: **58**).

557- صحيح البخاري: كتاب النفقات. باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف (**5 / 2052** برقم: **5049**).

558- زاد المعاد: ابن القيم. (**489/3**).

559- سبق تخريجه: (ص: **1043**).

أعداء الله أفضل من الحج والصوم والصدقة والتطوع. والعالم الذي قد عرف السنة والحلال والحرام وطرق الخير والشر، مخالطته للناس وتعليمهم ونصحهم في دينهم أفضل من اعتزاله، وتفريغ وقته للصلاة وقراءة القرآن والتسبيح. وولي الأمر الذي قد نصبه الله للحكم بين عباده، جلوسه ساعة للنظر في المظالم وإنصاف المظلوم من الظالم، وإقامة الحدود ونصر المحق، وقمع المبطل أفضل من عبادة سنين من غيره. ومن غلبت عليه شهوة النساء، فصومه له أنفع وأفضل من ذكر غيره وصدقته)[560].

ثالثا: تنوع بحسب المصلحة الشرعية.

ومثال تنوع تصرف الشارع بحسب المصلحة امتناعه النبي ﷺ عن قتل من استوجب القتل، درءا لمفسدة التنفير عن الإسلام، كامتناعه من إقامة حد الفرية على ابن سلول رغم أنه هو الذي تولى كبره، بينما أقامه على غيره من المسلمين لانتفاء هذا المحذور، فراعى المصلحة في الحالتين.

كذلك كان تحريه ﷺ للمصلحة حسب كل حالة، حيث كان يعطي الحدثاء والطلقاء المال الكثير يتألفهم على الإسلام، ويمنع منه الأنصار الذين هم كرشه وعيبته، ويكلهم إلى قوة إيمانهم. فيعطي الشخص وغيره أحب إليه منه حسب ما تقتضيه المصلحة.

ومنه القول بأن تقسيم أموال بيت المال موكولة إلى خيرة الإمام، فإن معناه أنه يجب عليه أن ينظر في مصالح الصرف ويقدم أهمها فأهمها. ويحرم عليه العدول عن ذلك. ولا خيرة له في ذلك. وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته، بل بحسب المصلحة الراجحة[561]. لأن قسمة النبي ﷺ للأموال كانت على ضربين: ضرب قد تعين مستحقه ومصرفه كالمواريث. وضرب لم يحدده بل تركه إلى الاجتهاد بحسب المصلحة الشرعية. وأوامر الله تعالى كلها لا تخرج عن هذا التقسيم: قسم محدود كالصلوات. وقسم

---

[560]- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: زكريا علي يوسف. دار الكتب العلمية، بيروت، (**1 / 93- 94**).

[561]- اظ: الفروق مع هوامشه: القرافي. (**3 / 36**).

موكول إلى الاجتهاد، وهذا الأخير قد يزاد فيه وينقص منه، بحسب المصلحة المحبوبة لله تعالى لا بحسب الأهواء[562].

ومن مثال ذلك أيضا، أن من وجب عليه الحد يخير الشهود فيه، بين إقامتها عند الإمام، وبين الستر عليه واستتابته، يفعل ما هو أنسب بأصل المصلحة، فإن كان ممن لو ستروه لتاب من فعله ستروه. وإن كان في عدم رفعه إلى الإمام وما يترتب عليه من ترك إقامة الحد ضرر على المسلمين كان الراجح فعله[563].

الفرع الثاني: أن النظر في المآلات أصل يميز به بين من فقه في الدين وعلم التأويل، وبين من اكتفى بالفقه في الدين.

نتناول هذا الفرع في مسألتين تجمعان شتات أبحاثه.

المسألة الأولى: علم التأويل أرفع كعبا من الفقه في الدين.

إن علم التأويل أرفع من الفقه في الدين، كما في دعاء النبي ﷺ لابن عباس بقوله ﷺ: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[564]، فمعرفة التأويل هو معرفة ما يؤول إليه الحكم وربما صح تسميته بالنظر في المآلات، أو يكون النظر في المآلات بعض أفراده على أيسر الاحتمالات.

وأكاد أوقن هنا أن اعتماد هذا الأصل هو الأساس في قضية التجديد، فمن كان عريا عنه فلا مطمع أن يرتقي ما لا طاقة له به، لأنه هو الأصل الذي يدل على اعتبار المجتهد للاقتضاءات التبعية، ويحسن التعامل مع الشروط والموانع واعتبار ما يصلح من القرائن.

562- اظ: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. (5 / 251 -252).

563- اظ: المستدرك على مجموع الفتاوى: ابن تيمية. (5 / 107).

564- سبق تخريجه: (ص: 7).

وإذا كان العبد غير ملتفت للاقتضاءات التبعية كان ما يضر أكثر مما ينفع؛ وعامة البلاء الداخل على الأمة إنما يدخل من طريق هذا الصنف الذي يكتفي بظاهر الأحكام والنصوص، يأخذها ويعطيها على وجه التجريد غير ملتفت للاقتضاءات التبعية، والنظر في الواقع، وتحقيق المناط، واعتبار المآلات، واعتماد الموازنات.

وهؤلاء هم الذين قصدهم ابن تيمية حين أفتى بتحريم الرجوع إليهم في الفتاوى، ولذلك أيضا رأينا عَلَما كبيرا كالشاطبي يصرح بأن من اعتمد أصل المآلات فهو العالم الرباني، حيث عد المجتهد الحق وما اتصف به من نعوت كالرباني والحكيم والراسخ في العلم والعالم والفقيه والعاقل، والذي قد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه وفهم عن الله مراده، من اختص بأمرين:

أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف غيره ممن لم يبلغ رتبته، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، ومن انحط عنه في الرتبة لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما، وكان في مساقه كليا[565].

ومن هنا ظهر فضل من اعتمد القرائن والأمارات من العلماء وبنى عليها، على من لم يعتبرها ولم يبن عليها، فقد كانت الطائفة الأولى أولى بوصف موافقة روح التشريع واتباع المعاني التي علقت بها الأحكام.

قال ابن القيم: (هذه مسألة كبيرة عظيمة النفع جليلة القدر، إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقا كثيرا وأقام باطلا كثيرا، وإن توسع فيها وجعل معوله عليها دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم... فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كليات الأحكام، أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه، لا يشكون فيه اعتمادا منه على

565- اظ: الموافقات: (4 / 232-233).

نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. فهاهنا نوعان من الفقه لابد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية. وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع)[566].

والظاهر من تصرف ابن القيم تبعا لشيخه ابن تيمية أن اعتماد القرائن والأمارات مندرج في أصل السياسة الشرعية التي تعتمد النظر في المآلات.

قال ابن القيم: (ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح؛ تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها، ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة؛ فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة، علمها من علمها وجهلها من جهلها)[567].

ومما يبين اعتماد القرائن والأمارات، إعطاء مصطلح (البينة) حقه، إذ بعض أهل العلم ظن أن الشارع حصره في نوع معين، وحظر غيره من السبل التي ربما تكون في بعض المواطن مبينة للحق بيانا أعظم من بيان بعض ما عينه الشارع نفسه، في حين أن إمعان النظر في مدارك الشرع يوصلنا إلى البت بأن البينة اسم لكل ما يبين الحق، ومن خصها بالشاهدين فما أصاب، فالشاهدان من البينة، ولكن البينة لا تنحصر فيهما، بل قد يكون غيرهما من أنواع البينة أقوى منهما، كدلالة الحال على صدق المدعى، فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد. والمقصود أن الشرع لم يلغ القرائن ولا دلالات الحال، بل من استقرأ مصادر الشرع وموارده وجده شاهدا لها بالاعتبار مرتبا عليها الأحكام[568].

566- الطرق الحكمية: (**1** / **3-5**).

567- م.ن: (**1** / **3-5**).

568- اظ: بدائع الفوائد: (**3** / **636**).

فالرجوع إلى القرائن في الأحكام متفق عليه بين الفقهاء، ويكفي للتدليل عليه عمل الصحابه بالقرائن في غير ما باب، كالحدود مثلا، فقد رجموا بالحبل، وجلدوا في المسكر بالقيء والرائحة، بل الرجوع إلى القرائن متفق عليه بين جميع المسلمين، فإن الرجل يدخل على زوجته ويبني بها اعتمادا على دلائل الحال من أنها هي التي وقع عليها العقد، ولا يطلب شهادة عدلين بأنها هي التي وقع عليها العقد. وتعامل الأمة في التجارة دليل قطعي على إطباقها على مشروعية اعتماد القرائن، فإن الرجل يشتري ما بيد الرجل في السوق اعتمادا على كونه بيده، وهي قرينة صالحة تنفي احتمال كونه مغصوبا، وغيرها من الأمثلة التي تثبت صحة هذا الأصل وعظيم الحاجة إليه، وأن إهماله هو إدخال لأعظم المشقة على الأمة. فالعمل بالقرائن ضروري في الشرع والعقل والعرف[569].

قال إسحاق بن هانئ: سألت أبا عبد الله عن رجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجها؟ قال: لا يتزوجها حتى يعلم أنها قد تابت، لأنه لا يدري لعلها تعلق عليه ولدا من غيره. قلت: وما علمه أنها قد تابت؟ قال: يريدها على ما كان أرادها عليه، فإن امتنعت فهي تائبة.

فهنا قد اعتمد أحمد القرائن ودلائل الحال وبنى عليها، فاعتمد أصل إيهام غير الحق قولا وفعلا ليعلم به الحق، وهذا اقتداء بنبي الله سليمان بن داود عليهما السلام، حيث قال في الحكومة بين المرأتين في الصبي: "ائتوني بالسكين أشقه بينكما"[570] ومن تراجم

569- اظ: بدائع الفوائد: (4 / 819-820).

570- نصه في صحيح مسلم: كتاب الأقضية. باب بيان اختلاف المجتهدين. (3 / 1344، برقم: 1720)، من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: "بينما امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينكما. فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها. فقضى به للصغرى".

النسائي[571] على حديثه هذا: التوسعة للحاكم أن يقول للشيء الذي لا يفعله: أفعل، ليستبين به الحق[572].

وهذا الذي قاله أحمد اتبع فيه ابن عمر، فإنه قال: يريدها على نفسها فإن طاوعته لم تتب، وإن أبت فقد تابت. ومن أنكر هذه الطريقة في التحقق من توبة الزانية، فإنما اعتمد الأصل العام، من غير الفتات إلى خصوصيات المسألة واقتضاءاتها التبعية، لأن التحقق من التوبة في هذه الحالة الخاصة لا يتم إلا بما قاله أحمد، لا سيما إذا علمنا أنها شرط في صحة النكاح، وما ذكره المعترض من محاذير ليس هذا محله، لأنه خاطب عازم على النكاح[573].

المسألة الثانية: موقف المذاهب من أصل النظر في المآلات.

النقطة الأولى: الظاهرية والدلالات.

الظاهرية ينكرون التعليل والعمل بسد الذرائع وينكرون التشريع لحكمة أصلا، فضلا عن إنكارهم للاستحسان والمصالح المرسلة والمقاصد الشرعية، وينكرون العمل بالدلالات والقرائن، ولكنهم مع كل ذلك يجدون أنفسهم مضطرين إلى الإقرار بنوع من النظر في المآلات، وهو ما دل على القطع بأن مآله غير مشروع قال ابن حزم: (ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصى الله عز وجل به أو فيه وهو مفسوخ أبدا، كبيع كل شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمله خمرا، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها، وكبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم أو يخصيهم وكبيع المملوك ممن يوقن أنه يسيء ملكته، أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه

571- النسائي: (**215 - 303**) الحافظ الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني القاضي صاحب السنن... برع في هذا الشأن وتفرد بالمعرفة والإتقان وعلو الإسناد واستوطن مصر. قال الدارقطني: أبو عبد الرحمن مقدم على كل من يذكر بهذا العلم من أهل عصره. اظ: تذكرة الحفاظ: (**2 / 298** رقم **719**)؛ و: شذرات الذهب: (**2 / 239**).

572- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي. ت: د عبد الغفار سليمان ورفيقه. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ/**1991**م، (**472/3**).

573- اظ: بدائع الفوائد: (**4 / 911-912**).

يلبسه، وهكذا في كل شيء، لقوله عز وجل: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة : 2]، والبيوع التي ذكرنا تعاون ظاهر على الإثم والعدوان بلا تطويل، وفسخها تعاون على البر والتقوى، فإن لم يوقن بشيء من ذلك فالبيع صحيح)[574].

فما دل على مآل فاسد يقينا فإنهم يعتدون بالبناء عليه. أما ما دل على ذلك إعمالا للقرائن بحيث يفيد ظنا فلا مجال له عندهم، وهذا غير مستغرب، إذا استحضرنا أنهم في باب التأويل عند التعامل مع دلالات الألفاظ على الأحكام، كانوا يأبون أن يصرف الأمر عن الإيجاب والنهي عن التحريم إلا بدليل، ويأبون صرف ذلك بالقرينة، وقد ثار من النزاع بينهم وبين الجمهور بسبب ذلك ما هو معلوم عند أهله.

قال ابن حزم: (فكل من حكم بتهمة، أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى...، وإذا حرم شيئا حلالا خوف تذرع إلى حرام، فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر)[575].

النقطة الثانية: غير الظاهرية والدلالات.

لا نستطيع الحكم بحكم عام على موقف غير الظاهرية من الدلالات والقرائن، سوى أنه يمكننا القول بأنه لما تقرر من صحة أصل النظر في المآلات نظرا لصحة قواعده الخلفية كان الجمهور على اعتباره في الجملة، وإن اختلفوا في بعض صوره وتطبيقاته، فالمآل المقطوع بوقوعه ومثله الذي يغلب وقوعه معتبران في الجملة، أما المآل الذي يكثر وقوعه ففيه وقع الخلاف بينهم، وقد نص الشاطبي على (أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في

574- المحلى: (**30/9**).

575- الإحكام في أصول الأحكام: (**191/1**).

الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر)[576]، وهذا الأمر الآخر فسره الشيخ عبد الله دراز بأنه الاختلاف في تحقيق المناط الذي يتحقق فيه التذرع[577].

فالعلماء وإن تنازعوا في اعتبار المآل، إلا أنه من حيث المبدأ كالمتفق عليه، ليس من جهة قطعية المآل وأغلبيته وكثرته، وإنما من جهة اعتماده أصلا للمتنازعين، بحيث يستدل به المبيح والحاظر، والآخذ بالرخصة والآخذ بالعزيمة، والقائل بالتحليل والقائل بالتحريم، فهو في هذه الحالة مأخذ واحد، ولكن له أوجها من الدلالات يستعمل فيها، لذلك كانت قاعدة الذرائع متفقا على اعتبارها في الجملة، وكان من أسقط حكم الذرائع كالشافعي معتبرا للمآل أيضا.

قال الشاطبي: (من أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المال أيضا، لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع. ولأجل ذلك، يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، ..وأيضا فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة)[578].

وهذا من الاجتهاد في الأصول التطبيقية، فكما أن من الأصول التشريعية ما يقبل الاجتهاد وما لا يقبله، كذلك في الأصول التطبيقية قد يكون الأمر واضحا يغنيك النظر فيه عن الاجتهاد، وقد تقف أمام حالات لا بد من إعمال الرأي على الأصول.

576- الموافقات: (**4/200-201**).

577- م.ن: (**4/201**).

578- م.ن: (**4 / 200**، باختصار).

ولو استحضرنا قول أحمد: (ينبغي للمتكلم في الفقه أن يجتنب هذين الأصلين: المجمل والقياس). وقوله: (أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس)[579]، لأدركنا أنه يمكن أن يقال مثله في النظر في المآل، وذلك لدقة بعض المآلات بحيث تحتاج إلى فقه النفس واطلاع واسع وجودة للقريحة حتى تدرك على وجه الصواب.

قال عز الدين بن عبد السلام: (من المصالح الخفية ما لا يفهمه إلا العلماء)[580]، ذلك بأن الخطأ في باب المصالح أكثر وأعظم أثرا منه في باب القياس، لانضباط عملية القياس وظهور معالمها وشروطها أكثر من انضباط باب المصالح، لما فيه من الدقة والخفاء. ومع كون ضبط القياس كان أيسر فقد وقع فيه من الأخطاء ما دفعت به النصوص بل إمام القياسيين كان يحذر من أقيسة زفر، فقد روي عن أبي حنيفة أنه قال: (لا تأخذوا بمقاييس زفر، فإنكم إذا أخذتم بمقاييس زفر حرمتم الحلال وحللتم الحرام)[581]. وكان يقول في القياس: (قياس زفر أقبح من البول في المسجد)[582].

وزفر كان معروفا بالإمعان في طرد قياسه، لكن الشأن في الأصل الذي قاس عليه، وفي علة الحكم في الأصل، وهو جواب سؤال المطالبة، فمن أحكم هذا الأصل استقام قياسه[583]. وهذا يبين خطورته وآثاره السيئة رغم أنه واضح الشروط بين الضوابط، فكيف يكون القول في المصالح لا سيما الخفية منها؟ أليست هي أولى بأن تقع فيها الأخطاء وترد بها النصوص، ويكثر فيها الخروج عن الأصول المعصومة؟

وأيضا، قد كان من نتائج الفصل الأول أن الشأن كل الشأن هو في معرفة مراتب الدليل، لا في معرفة الدليل في نفسه، فإن هذا قد يتيسر لكثير من الناس، وهذا عينه يقال

579- القواعد النورانية: (1 184)؛ فالتمسك بالألفاظ التي يظن أنها عامة أو مطلقة أو بالقياس المعنوي أو الشبهي هو سبب الأخطاء في باب الفقه، لذلك كان اتباع العام من غير بحث عن المخصص غير سائغ على الصحيح حتى عده بعضهم من اتباع المتشابه، وكان القياس أصلا غير معصوم إذا لم يستوف شروطه.

580- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال: عز الدين بن عبد السلام. ت: حسان عبد المنان. بيت الأفكار الدولية، الأردن، (ص: **359**).

581- المستدرك على مجموع الفتاوى: (**5** / **77**).

582- م.ن: (**5** / **77**).

583- اظ: جامع المسائل لابن تيمية: تحقيق: محمد عزير شمس. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط:**1**، **1422** هـ، (**3** / **413**).

هنا، فليس الشأن في معرفة الأصول التطبيقية من حيث هي، ولكن الشأن كل الشأن هو في معرفة مراتبها، وتقديم أولاها بالتقديم عند التزاحم والتعارض، وربما تعارض مآلان ينزع كل منهما غير منزع الآخر، والفقيه هو الذي يدرك خير الخيرين وشر الشرين، والراجح من حسنة المصلحة وسيئة المفسدة، وهذا الذي يبين عن سبق الراسخين وتميزهم عمن سواهم.

قال ابن تيمية: (التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر، أو جنس الدليل وغير الدليل يتيسر كثيرا، فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل بحيث تقدم عند التزاحم أعرف المعروفين، وينكر أنكر المنكرين، ويرجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين)[584].

أولا: الشافعية والحنفية والدلالات والقرائن.

فالحنفية والشافعية تضيق عندهم دائرة إعمال القرائن والأمارات، فلا يتهمون الناس ولا يعتدون بالقصد غير المصرح به، والذي يظهر بالأمارات والقرائن والدلالات التي منها كثرة الوقوع، بل استصحبوا حكم ظواهر العقود. بل يلمس في طائفة من فتاوى أبي حنيفة تجويز العقد ولو جاء التصريح فيه بالمآل الفاسد، فقابلوا بذلك المالكية والحنابلة، فإن كان العقد صحيحا ظاهرا بحيث يستوفي عندهم الشرائط الظاهرة فهو صحيح تترتب عليه آثاره، ولا التفات عندهم إلى دلالة الحال التي لما كانت (تقتضي أن القصد بها ذلك، كانت تلك هي الحقيقة التي اعتبرها النبي ﷺ، فكان هذا أصلا في اعتبار المقاصد ودلالات الحال في العقود، فمن أقرض رجلا ألفا، وباعه ثوبا يساوي درهما بخمس مائة، علم أن تلك الألف إنما أقرضت لأجل تلك الزيادة في ثمن الثوب، وإلا فكان ثمن الثوب يترك في بيت صاحبه، ثم ينظر المقترض أكان يقرض تلك الألف أم لا؟ وكذلك بائعه ليترك القرض ثم ينظر هل يبتاع ثوبه بخمس مائة أم لا؟، فإذا كان هذا إنما زاد في العوض لأجل القرض، صار ذلك العوض داخلا في بدل القرض، فصار قد اقترض ألفا بألف وخمس مائة إلا قيمة الثوب)[585].

584- اقتضاء الصراط المستقيم: (**127/2**).

585- الفتاوى الكبرى: (**242/3**).

وليس العجب من إقلال أهل الرأي من العمل بالذرائع والمآلات، وتجويزهم لمثل عقود بيع العنب لمن يعصره خمرا، وبيع السلاح لمن يؤجج به فتنة، أو يقتل به مسلما، وهلم جرا، لأن منهجهم يتناغم مع هذا الطرح، إذ نسب إليهم تجويز التحايل على أحكام الشريعة، كإفتاء الزوجة التي تريد فك رابطة الزوجية بالردة عياذا بالله تعالى وغيرها مما أثر عنهم أو عمن انتسب إليهم[586]. وإنما العجب في تضييق الإمام الشافعي نطاق العمل بالمآلات وإنكار الذرائع، وهو من هو علما وفضلا، بل هو إمام الأمة الذي أصل لهم أصول الشريعة، ومهد لهم قواعدها، وبين لهم طرائق الاستنباط، وأوجه البيان، وغيرها من مسائل الأصول التي لا غنى عنها لعالم، حتى قال أحمد –حين قال له الفضل البزاز-: يا أبا عبد الله، تركت ابن عيينة عنده الزهري وعمرو بن دينار[587] وزياد بن علاقة والتابعون ما الله به عليم-: قال: (اسكت، فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، ولا يضرك في دينك ولا في عقلك، وإن فاتك عقل هذا الفتى أخاف أن لا تجده إلى يوم القيامة، ما رأيت أحدا أفقه في كتاب الله عز وجل من هذا الفتى القرشي محمد بن إدريس الشافعي)[588].

---

[586]- وقد وضع بعضهم كتابا في تعليم الناس التحايل على إسقاط أحكام الشريعة والتحلل من قيودها، سماه كتاب الحيل وقد سماه أئمة المسلمين ميسم الفجور، وقد اتهم به بعض أهل الرأي من العراقيين. قال محمد الخضري: (من أغرب ما يقصه التاريخ أن يقوم متشرع ديني بفرض مسائل يعلم بها الناس كيف يخلصون من الأحكام الشرعية. ربما يفهم ذلك من محام يتبع قانونا وضعه الناس فإنه قد يحتال لتخليص مجرم بحيل قانونية ... وهو لا يحتال لإبطال شيء يراه دينا فكيف يكون تأثرنا إذا وجدنا متدينا يفعل ذلك بأحكام الدين؟ نعم قد وجدنا ذلك ..وجدنا من وضع للناس كتابا سماه كتاب الحيل .. وبعض مسائله تدل على ضعف في دين من وضعه) ثم راح الشيخ يمثل بما جاء في هذا القانون الوضعي باطنا الشرعي ظاهرا. اظ: تاريخ التشريع الإسلامي: دار إشريفة. الجزائر، (ص: **280-281**).

587- عمرو بن دينار (- **126**) أبو محمد الجمحي مولاهم اليمني الصنعاني الأيناوي. قال عبد الله بن أبي نجيح: ما رأيت أحدا قط أفقه منه. وقال شعبة: ما رأيت في الحديث أثبت منه. وقال في العبر: سمع ابن عباس وجابرا وطائفة. وقال طاووس لابنه: إذا قدمت مكة فجالس عمرو بن دينار فإن أذنيه قِمَع العلم.شبهه بإناء واسع الأعلى ضيق الأسفل يصب منه المسك وغيره إلى القوارير. اظ: شذرات الذهب: (**1 / 171**).

588- الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1271** هـ- **1952**م، (**7 / 203**)؛ وحلية الأولياء: أبو نعيم الأصبهاني. (**99/9**).

فهو ناصر السنة، ومؤسس منهج التلقي، وواضع قانون التعامل مع النصوص، اتباعا لها واستنباطا منها، ونصرة لمصدرها، فقد علم العلماء الذين جاؤوا بعده أساليب التعامل مع الأدلة الشرعية فكانوا عالة عليه، وما أحد من علماء الأمة إلا وللشافعي عليه منة، رحمه الله تعالى وجزاه عن المسلمين خيرا.

قلت: العجب من منهج هذا الإمام في إلغاء الدلالات والقرائن وشواهد الحال والنظر في المآلات، وإن كان يدور بخلدي أن منزعه في إنكار ذلك ليس كمنزع أهل الرأي، فهم اعتمدوا هذا المنهج طردا لمنهجهم العام في التساهل في شأن الحيل، وتوهين العمل بالنصوص، وتقديم الرأي عليها، وضرب الأمثال لها، والزعم بأنها لا تفي بأحكام النوازل - بل حتى الذين عاشروا أهل الرأي من أصحاب الشافعي تأثروا بهم، وزعموا أنها لا تفي بعشر معشارها[589] - ووضعهم شروطا للعمل بالحديث كعدم مخالفته بعض القواعد التي ابتدعوها من غير حجة شرعية، حتى كانت مساوئهم فرعا عن هذا الأصل[590]. بينما نرى الشافعي على النقيض من ذلك يعظم النصوص، ويؤصل لنصرتها واتباعها، وينصر السنة والحديث حتى انتهى في نصرة الحديث إلى الغاية التي لا تدرك، فقرر أن الحديث الصحيح

589- اظ: إعلام الموقعين: ابن القيم. (**333/1**).

590- قال ابن القيم: (وأما أصحاب الرأي والقياس، فإنهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها، وغلاتهم على أنها لم تف بعشر معشارها فوسعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يُعلم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس، وتارة يقدمون النص، وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور، واضطرهم ذلك أيضا إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس، فكان خطؤهم من خمسة أوجه:

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثاني: معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللا وأوصافا لم يُعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه.

الخامس: تناقضهم في نفس القياس، كما تقدم أيضا). إعلام الموقعين: (**349/1**).

حجة بنفسه، وقال كلمته المشهورة: (كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحاججته)[591].

فأنت ترى أن اتجاهه العام هو نصرة النصوص والآثار، واعتماد الرأي كضرورة عند عدم وجدان النص، فمثل هذا المنهج لا بد أن يكون صاحبه على درجة عالية من العلم والورع والتقوى وتعظيم الوحي.

لذلك قوي عندي احتمال اختلاف المنزع، فهو من أهل الرأي منهج مؤسس على الرأي المحض، وقد أعملوا الرأي فيما هو أعظم من هذا الموطن، حيث عارضوا به النصوص، وهو من الشافعي سوء تأويل لبعض الأدلة الشرعية، حيث فهم منها معنى إنكار الدلالة والذرائع، ولم يكن فهمه مصيبا في نفس الأمر.

قال الشافعي: (أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحا في الظاهر، لم أبطله بتهمة، ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع، وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظلما، لأنه قد لا يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمرا، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه، لأنه باعه حلالا، وقد يمكن أن لا يجعله خمرا أبدا، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحدا أبدا، وكما أفسد نكاح المتعة، ولو نكح رجل امرأة عقدا صحيحا، وهو ينوي أن لا يمسكها إلا يوما أو أقل أو أكثر، لم أفسد النكاح، إنما أفسده أبدا بالعقد الفاسد)[592].

لقد كان استدلال الشافعي على ضربين:

استدلال نصي وآخر عقلي.

591- التقرير والتحبير: محمد بن حسن. ت: مكتبة البحوث والدراسات. دار الفكر، بيروت، ط:**1**، **1996**م، (**353/2**).

592- الأم: محمد بن إدريس الشافعي. ت: د/رفعت فوزي عبد المطلب. دار الوفاء، مصر، المنصورة، ط:**3**، **1426**هـ/**2005**م، (**4 / 152**).

فأما استدلاله النصي فلم يخرج عن النصوص التي تأمر بالكف عمن أعلن الإسلام كالكف عن المنافقين[593]. فرأى فيها الشافعي دليلا على إبطال حكم الدلالة، إذ فيها الحكم على علانيتهم لا على نياتهم وسرائرهم، لا سيما الدلائل الدالة على نفاق المنافقين، وهي إعلام الله تعالى نبيه عنهم، فإنها أظهر الدلائل[594]، ومع ذلك لم يلتفت إليها.

وهذا الاستدلال يتلاشى حين نعلم أنه ﷺ أمر أن يقاتل الناس حتى يدخلوا في الإسلام، ويلتزموا طاعة لله ورسوله، ولم يؤمر أن ينقب عن قلوبهم، بل يجري عليهم أحكام الله في الدنيا إذا دخلوا في دينه، ويجري أحكامه في الآخرة على قلوبهم ونياتهم، فأحكام الدنيا على الإسلام، وأحكام الآخرة على الإيمان، فأحكام الرب سبحانه وتعالى جارية على ما يظهر للعباد ما لم يقم دليل على أن ما أظهروه خلاف ما أبطنوه[595].

فلم يجر الله تعالى أحكام الدنيا على علمه في عباده، وإنما أجراها على الأسباب التي نصبها أدلة عليها، وإن علم سبحانه وتعالى أنهم مبطلون فيها مظهرون لخلاف ما يبطنون، وإذا أطلع الله رسوله على ذلك، لم يكن ذلك مناقضا لحكمه الذي شرعه ورتبه على تلك الأسباب، كما رتب على المتكلم بالشهادتين حكمه، وأطلع رسوله وعباده المؤمنين على أحوال كثير من المنافقين، وأنهم لم يطابق قولهم اعتقادهم[596].

كما استدل الشافعي بوقائع صحيحة، ولكنها لا تدل على المطلوب، أو تدل على عكسه، كاستدلاله بقصة المتلاعنين[597]. فلا حجة فيها لما ذهب إليه من إبطال حكم الدلالة، فالنبي ﷺ إنما قال بعد أن ولدت الغلام على شبه الذي رميت به: "لولا ما مضى من كتاب الله، لكان لي ولها شأن"[598].

فهذا إنما أراد به لولا حكم الله بينهما باللعان، لكان شبه الولد بمن رميت به يقتضي حكما آخر غيره، ولكن حكم الله باللعان ألغى حكم الشبه، فإنهما دليلان وأحدهما أقوى

593- اظ: الأم: الشافعي. (**9/60-62**).

594- اظ: م.ن: (**9/62**).

595- إعلام الموقعين: (**3 / 126-127**).

596- اظ: م.ن: (**3/128**).

597- اظ: الأم: الشافعي. (**9/62-63**).

598- سبق تخريجه: (ص: **814**).

من الآخر فكان العمل به واجبا؛ وهذا كما لو تعارض دليل الفراش ودليل الشبه، فإنا نعمل دليل الفراش، ولا نلتفت إلى الشبه بالنص والإجماع. فأين في هذا ما يبطل المقاصد والنيات والقرائن التي لا معارض لها؟ وهل يلزم من بطلان الحكم بقرينة قد عارضها ما هو أقوى منها بطلان الحكم بجميع القرائن؟[599]

وكاستدلاله بحديث ركانة لما طلق امرأته ألبتة، وأحلفه النبي ﷺ أنه إنما أراد واحدة[600]، فهذا أيضا لا حجة فيه، بل الحجة فيه على عكس الدعوى، فهو حجة على إثبات حكم الدلالات والقرائن واعتبار القصود والنيات، فإن لفظ: (ألبتة)، يقتضي أنها قد بانت منه، وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح، وأنه لم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه ألبتة، كما يدل عليه لفظ (ألبتة) لغة وعرفا، ومع هذا فردها عليه، وقبل قوله أنها واحدة مع مخالفة الظواهر، اعتمادا على قصده ونيته.

فلولا اعتبار القصود في العقود لما نفعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بينة؛ فهذا الحديث أصل لهذه القاعدة، وقد قبل منه في الحكم ودَيّنَهُ فيما بينه وبين الله، فلم يقض عليه بما أظهر من لفظه لما أخبره بأن نيته وقصده كان خلاف ذلك[601].

وهكذا سائر أدلته رحمه الله تعالى تجري على هذا السنن، بحيث لا يوجد فيها دليل صريح صحيح في محل النزاع.

لقد كان اتجاه الشافعي في باب العقود اتجاها ظاهريا، حيث لم يعتبر القصود والنيات إلا من جهة الديانة، ولو قامت عليها القرائن، ومن ثم أنكر الذرائع.

وأما استدلاله العقلي فلخصه في قوله: (لا يفسد عقد أبدا إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدمه، ولا تأخره، ولا بتوهم، ولا بالأغلب. وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده. ولا نفسد البيوع بأن يقول: هذه ذريعة، وهذه نية سوء، ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن

599- إعلام الموقعين: (3 / 127).

600- اظ: الأم: الشافعي. (9/63 و64-65).

601- إعلام الموقعين: (3 / 128).

يقال: متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أن يكون اليقين في البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يرد به من الظن. ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفا ونوى بشرائه أن يقتل به، كان الشراء حلالا، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع؟ قال: وكذلك لو باع البائع سيفا من رجل يراه أنه يقتل به رجلا كان هذا هكذا، ... فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما تثبت بظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين، كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة، أولى أن لا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها ثم سيما إذا كان توهما ضعيفا)[602].

وهكذا يبطل الشافعي حكم القرائن والدلائل والذرائع، مما يعني بالضرورة فتح باب الحيل أمام المتلاعبين، وأهل أهل الأهواء للتملص من أحكام الشريعة.

وعند التأمل يلوح لنا أن أدلة الشافعي في إبطال الدلالة خارجة عن محل النزاع، لأن الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أن تظهر المطابقة بين القصد واللفظ، وهذا الظهور مراتب متفاوتة.

الضرب الثاني: ما يظهر أن المتكلم لم يرد معناه.

الضرب الثالث: أن يكون اللفظ ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين[603].

وبناء على هذا التقسيم للألفاظ يقال: ليس الكلام في حالة ما لو ظهر قصد المتكلم من كلامه، أو في حالة عدم ظهور ما يخالف قصده من الكلام، فهذا لا نزاع فيه، وهو بين غاية البيان، وعلى هذا يدل ما ساقه الشافعي من أدلة، ولكن النزاع هو في حالة ما لو ظهر قصد المتكلم بخلاف كلامه، فهل العبرة بظاهر كلامه بحيث تلغى دلالة القصد والنية التي ظهرت، أم العبرة بقصده ونيته بحيث تلغى دلالة ظاهر اللفظ والفعل؟[604].

602- الأم: (**9/64-67**؛ باختصار).

603- اظ: إعلام الموقعين: (**3 / 107-108**).

604- اظ: م.ن: (**3 / 108-109**).

قال ابن القيم: (وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلا وتحريما، فيصير حلالا تارة، وحراما تارة أخرى باختلاف النية والقصد؛ كما يصير صحيحا تارة، وفاسدا تارة باختلافها، وهذا كالذبح، فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل، ويحرم إذ ذبح لغير الله،... وكذلك السلاح يبيعه الرجل لمن يعرف أنه يقتل به مسلما حرام باطل، لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، وإذا باعه لمن يعرف أنه يجاهد به في سبيل الله فهو طاعة وقربة... وهذه كما أنها أحكام الرب تعالى في العقود، فهي أحكامه تعالى في العبادات والمثوبات والعقوبات، فقد اطردت سنته بذلك في شرعه وقدره)[605].

أما عن كيفية فتح الباب على مصراعيه للمحتالين والمتلاعبين الذين اتخذوا الشريعة خادمة لأهوائهم، فذلك لما ترتب على إنكار الدلالات والأمارات والذرائع من نتائج، كانت بمثابة القواعد الفاسدة التي انبنى عليها ما لا يحصى من الفروع الفاسدة.

فقول الشافعي: (لا يفسد عقد أبدا إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدمه، ولا تأخره، ولا بتوهم، ولا بالأغلب. وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده)، فيه تسهيل وتيسير لكل محتال بأن يتفق مع الطرف الآخر على شرط فاسد قبل العقد، ولكن عند العقد لا يسميان ذلك الشرط الفاسد، لأن الشرط المتقدم لا يفسد العقد عند الشافعي، بل لا يفسده إلا إذا ذكر الشرط الفاسد أثناء العقد، وهو أمر لا يعجز عن تدبيره أهل الأهواء، فيشترطان قبل العقد أن النكاح نكاح تحليل أو متعة أو شغار، ثم إذا باشرا العقد سكتا عن ذكر ما اشترطاه فيصح العقد بذلك، وهنا لا يظهر فرق مؤثر بين صنيعهم وصنيع أصحاب السبت.

فالشرع المنزل لتحقيق مقصود الشارع الحكيم، يصير وسيلة وحيلة لإبطال مقصوده، وتحقيق أهواء المحتالين التي هي عين ما نهى عنه، ولكن بإهمال النظر في الدلالات والذرائع، لا يصير هناك فرق بين ما يحبه الله تعالى وما يبغضه، إلا بمجرد السكوت عن الشرط الفاسد الذي تواطآ عليه قبل إنشاء العقد.

605- إعلام الموقعين: (**3** / **109-110**؛ باختصار).

والحق عند كل متأمل أنه لا يوجد فرق مؤثر بين اشتراطه متقدما على العقد أو مقارنا للعقد، فهما صورتان متماثلتان والتفريق بينهما هو تفريق بين المتماثلين من غير سبب موجب للتفريق، وكيف يصير نكاح المتعة حلالا إذا اتفق عليه قبل إنشاء العقد، وحراما إذا اتفق عليه في صلب العقد، فالفعل واحد والتفريق بين الصورتين هو جمود على ظواهر العقود، كجمود الظاهرية على ظواهر الألفاظ، ولكن الشافعي في باب الألفاظ راعى المعاني والحكم [606]، وفي باب العقود أهملها، بخلاف الظاهرية فقد طردوا الأصل واتبعوا الظاهر في الصورتين.

هذا، وقد سبق أن أشرت إلى أن المذهب الظاهري هو في الأصل، وعند إمعان النظر فكرة أخذها داود الظاهري عن الشافعي، ولكن بعد تعديلها وتوسيع نطاقها، إذ رأى أن الشافعي يكاد يحصر اجتهاد الرأي في القياس، حيث أنكر المصالح والاستحسان والذرائع، وحمل على القائلين بالاستحسان حملة شديدة حتى قال: (من استحسن فقد شرع)[607]، فما كان من داود بن علي إلا أن سحب أدلة الشافعي لتشمل القياس نفسه.

وهل بنى مذهبه في إنكار القياس إلا على مذهب الشافعي في إنكار الاستحسان[608] فإنه عمد إلى أدلة الشافعي في إنكار الاستحسان، فوجدها تصلح لإنكار القياس، فأجراهما على نسق واحد لدخولهما تحت جنس واحد، ومن ثم أنكره، وأسس منهجه على اتباع الظواهر مع إنكار ما فيها من علل ومعان.

فمذهب أهل الظاهر خرج في الأساس من رحم مذهب الشافعي، لذلك اتفقا على تضييق مسالك اجتهاد الرأي من جهة، وعلى إنكار الدلالات والذرائع من جهة أخرى، والفرق بينهما أن الشافعي في تضييقه لمسالك اجتهاد الرأي لم ينكر القياس، بينما أنكره الظاهرية واتبعوا الظاهر المجرد واللفظ الصرف.

606- اظ: م.س: (**3** / **133-134**).

607- المستصفى: الغزالي. (**171/1**)؛ والمنخول: الغزالي.ت: د/ محمد حسن هيتو. ط:**3**، **1419**هـ - **1998**م، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، (**476/1**)؛ و: الأحكام في أصول الأحكام: الآمدي. (**162/4**).

608- اظ: تاريخ المذاهب الإسلامية. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة، **1996**، (ص: **531**).

والمقصود هنا هو أن الجمود على الظواهر مع إهمال الدلالات والقرائن، يفوت على صاحبه من معرفة الحق وإصابته بحسب ما فوت من النظر في القرائن والذرائع، فإنكار هذا الأصل إذا كان معتمدا في مذهب معين، فإنه يؤخر رتبته عند المفاضلة والموازنة بين المذاهب، تماما كما كان إنكار التعليل والمعاني في الألفاظ سببا في تأخير رتبة المذهب الظاهري، وإن كان هذا لا يحط من قيمة أئمة أعلام كالشافعي وداود بن علي وابن حزم، كما لم يحط من منزلة مالك تقديم عمل أهل المدينة في عصره على الحديث الصحيح المسند، ولكن فاته من الصواب بحسب ما ترك من الصحاح المسندات، ولكن بسبب اعتماد الأصول الفاسدة، كإنكار الدلالات والقرائن، تحدث الشروخ في صرح المذهب لما يترتب عليها من الفروع الفاسدة، وإنما المقصود هنا بيان أن درجة علم التأويل شديدة الارتباط بأصل النظر في الدلالات والمآلات، وأنها تتأثر سلبا بحسب ما فات من اعتماد الأصول الصحيحة.

ثانيا: المالكية والحنابلة والدلالات.

أما المالكية والحنابلة فيعتدون بالقرائن والأمارات ودلالة الحال، ويجعلون هذه القرائن دالة على القصود الباطنة، فأقاموا صرح الاجتهاد على الأسس المشتركة بينهم وبين غيرهم، ثم أضافوا إلى ذلك أصولا في غاية الدقة والإحكام، كسد الذرائع وإبطال الحيل ومراعاة القصود والنيات في العقود، واعتبار القرائن وشواهد الحال في الدعاوى والحكومات، والقول بالمصالح والسياسة الشرعية[609]. وهذه الأصول لا يطيش سهم من التزمها وأحسن الرد إليها.

ولتميز مذهب مالك بهذه المنقبة الفقهية العظيمة التي تدل على رسوخ عظيم في العلم بالشريعة، وتمرس واقتدار على ربط الأصول في شبكة واحدة لها اتساق واحد وتناغم واحد، كان منهجه في البيوع وما أشبهها قائما على مبدأ الواقعية، وما فيها من أصول وقواعد تمكن المجتهد من الالتفات إلى مكايد الناس وحيلهم، ومراعاة تغير الزمان وما يصحب ذلك من وسائل وذرائع، ولا يكتفي بظاهر السلامة التي إذا محصت كانت كسراب

609- بدائع الفوائد: (**4** / **835**).

بقيعة يحسبه الظمآن ماء، قال المقري: (أصل مالك حماية الذرائع، واتهام الناس في بياعات الآجال والربا)[610].

وقال ابن تيمية: (أصول مالك في البيوع أجود من أصول غيره، فإنه أخذ ذلك عن سعيد بن المسيب الذي كان يقال: هو أفقه الناس في البيوع، كما كان يقال: عطاء[611] أفقه الناس في المناسك، وإبراهيم أفقههم في الصلاة، والحسن أجمع لذلك كله، ولهذا وافق أحمد كل واحد من التابعين في أغلب ما فضل فيه لمن استقرأ ذلك في أجوبته، ولهذا كان أحمد موافقا له في الأغلب، فإنهما يحرمان الربا ويشددان فيه حق التشديد لما تقدم من شدة تحريمه وعظم مفسدته، ويمنعان الاحتيال له بكل طريق حتى يمنعا الذريعة المفضية إليه، وإن لم تكن حيلة، وإن كان مالك يبلغ في سد الذرائع ما لا يختلف قول أحمد فيه أو لا يقوله، لكنه يوافقه بلا خلاف عنه على منع الحيل كلها)[612].

وبسبب الاختلاف في اعتبار الدلالات والقرائن تميز الجمع الفقهي، فصار إلى فسطاطين: فسطاط يعمل القرائن والأمارات، ويعمل الواقع كميزان لمعرفة القصد من جهة النظر إلى كثرة الوقوع وندرته، ولا يكتفي بالسلامة التي في ظاهر العقد، وهؤلاء يتفاوتون في قربهم أو بعدهم من خط الوسط الذي دل عليه الكتاب والسنة وآثار الصحابة والاعتبار الصحيح، فمنهم من يكون له دقة متناهية في اعتبار المآلات، بحيث يجمع بين هذا الأصل وأصل الورع المؤسس على قواعد واقعية ماثلة للعيان.

وفسطاط على النقيض من ذلك، بحيث يبيح المنضوون تحت لوائه العقد الذي يكون التصريح فيه بالمخالفة الشرعية، فيعينون على ما حرمه الله تعالى ورسوله ﷺ.

610- القواعد: (**146/1**).

611- عطاء بن أبي رباح أبو محمد المكي، مولى بني جمح، وقيل آل أبي خثيم. قال ابن سعد: انتهت إليه فتوى أهل مكة، كان أسود أعرج أفطس أشل، قطعت يده مع ابن الزبير ثم عمي. وكان ثقة فقيها عالما كثير الحديث، أدرك مائتي صحابي. قدم ابن عمر مكة فسألوه. قال: تسألوني وفيكم ابن أبي رباح؟ وقال أبو حنيفة: ما رأيت أفضل من عطاء بن أبي رباح . مات سنة **114**هـ. طبقات الحفاظ: السيوطي. (ص: **45**).

612- القواعد النورانية: (**1 / 118-119**).

ولنتأمل هنا على سبيل المثال مذهب أحمد ومذهب أبي حنيفة لنرى التفاوت بينهما في اعتبار المآلات، وفي تحكيم أصول تطبيق الأحكام، بما يوافق روح التشريع ويخدم الغايات الكبرى للشريعة الخاتمة الحكيمة.

ذهب أحمد إلى كراهة لباس السواد في وقته، حيث كان شعارا للولاة والجند على ما كانوا فيه من الظلم والكبرياء وإرهاب المسلمين وترويعهم، رغم صحة الآثار بجواز لبسه، فقد ثبت أن النبي ﷺ لبس السواد[613]، فكان شعار الولاء للنظام السياسي وقتئذ، حتى إنه يظن بمن لم يلبسه بأنه خارج عن طاعة السلطان، فكان أحمد يفتي بالمنع من لبسه وخياطته، لا سيما للجند لأن في ذلك إعانة لهم على الظلم، وعلى ترويع المسلمين[614].

قال ابن تيمية: (فلما كان معونة على الظلم والشر وإيذاء المسلمين، صارت خياطته وبيعه بمنزلة بيع السلاح في الفتنة، وكره أن يلبسه الرجل إذ ذاك، لأنه من تشبه بقوم فهو منهم، ولأنه يصير بذلك من أعوان الظلمة، أو يخاف عليه أن يدخل في أعوانهم، وفي معنى هذا، كل شعار وعلامة يدخل بها المرء في زمرة من تكره طريقته، بحيث يبقى كالسيما عليه، فإنه ينبغي اجتنابها وإبعادها. وكل لباس يغلب على الظن أن يستعان بلبسه على معصية، فلا يجوز بيعه وخياطته لمن يستعين به على المعصية والظلم. ولهذا كره بيع الخبز واللحم لمن يعلم أنه يشرب عليه، وبيع الرياحين لمن يعلم أنه يستعين به على الخمر والفاحشة، وكذلك كل مباح في الأصل، علم أنه يستعان به على معصية، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأوقات والأحوال، فهذه كراهة لسبب عارض)[615].

وفتوى أحمد مبنية على النظر في روح النصوص، وفي روح الواقع، أما روح النصوص، فإنه أمر محكم قاض بالمنع من التعاون على الإثم والعدوان، فكل ما أعان على الإثم والعدوان فهو ممنوع، ولا فرق مؤثرا بين بيع السلاح للظالم، أو خياطة ثيابه وبيعه ما يستعين به على الظلم، وأما روح الواقع فهو برهان المشاهدة الذي لا يكتفي بظاهر

613- صحيح مسلم: كتاب الحج. باب جواز دخول مكة بغير إحرام. (**2/990** برقم: **1358-1359**).

614- اظ: شرح العمدة: ابن تيمية. (**4 / 384-376**).

615- شرح العمدة: (**4 / 386- 387**).

التصرفات، بل ينظر في مآلاتها، فرب مباح يصير بالنظر في مآله محرما، وذلك إذا كان فيه إعانة على الظلم وترويع الآمنين.

فهذا الإمام يمنع من الإعانة على الظلم بكل صوره القريبة والبعيدة، فلنقارنه بفتوى أبي حنيفة التي لم يراع فيها مناط الإعانة على الإثم والعدوان.

فمعلوم أن إجارة البيت على المنفعة المحرمة لا يجوز، كأن يؤجر بيته لمن يبيع فيه الخمر أو يتخذه كنيسة، وحتى الشافعي لم يخالف هنا، لأن الإجارة كانت على نفس المنفعة المحرمة، وكانت صريحة في العقد، فهذا كما لو آجر أمته للفجور.

ومع وضوح القصد إلا أن أبا حنيفة جوز الإجارة على المنفعة المحرمة[616].

قال أبو بكر الرازي: (لا فرق عند أبي حنيفة بين أن يشترط أن يبيع فيه الخمر، وبين ألا يشترط، لكنه يعلم أنه يبيع فيه الخمر، أن الإجارة تصح، ومأخذه في ذلك أنه لا يستحق عليه بعقد الإجارة فعل هذه الأشياء، وإن شرط له ألا يبيع فيها الخمر ولا يتخذها كنيسة، ويستحق عليه الأجرة بالتسليم في المدة، فإذا لم يستحق عليه فعل هذه الأشياء، كان ذكرها وترك ذكرها سواء، كما لو اكترى دارا لينام فيها أو يسكنها، فإن الأجرة تستحق عليه وإن لم يفعل ذلك، وكذلك يقول فيما إذا استأجر رجلا لحمل خمر أو خنزير: إنه يصح؛ لأنه لا يتعين حمل الخمر، بل لو حمل عليه بدله عصيرا استحق الأجرة، فهذا التقييد عنده لغو، فهو بمنزلة الإجارة المطلقة، والمطلقة عنده جائزة، وإن غلب على ظنه أن المستأجر يعصي فيها، كما يجوز بيع العصير لمن يتخذه خمرا)[617].

وعامة الفقهاء خالفوه في المقدمة الأولى، وقالوا: ليس المقيد كالمطلق، بل المنفعة المعقود عليها هي المستحقة، فتكون هي المقابلة بالعوض، وهي منفعة محرمة، وإن جاز للمستأجر أن يقيم مثله مقامه؛ وألزموه ما لو اكترى دارا ليتخذها مسجدا، فإنه لا يستحق

616- اظ: أحكام أهل الذمة: ابن القيم. (**1** / **583**).

617- م.ن: (**1** / **584**- **585**).

عليه فعل المعقود عليه، ومع هذا، فإنه أبطل هذه الإجارة بناء على أنها اقتضت فعل الصلاة، وهي لا تستحق بعقد إجارة.

ونازعه كثير من الفقهاء في المقدمة الثانية، وقالوا: إذا غلب على ظنه أن المستأجر ينتفع بها في محرم حرمت الإجارة له، لأن النبي ﷺ لعن عاصر الخمر ومعتصرها؛ والعاصر إنما يعصر عصيرا، لكن إذا رأى أن المعتصر يريد أن يتخذه خمرا أو عصيرا استحق اللعنة[618].

فأنت ترى أن فتوى أبي حنيفة تسير في اتجاه معاكس لأصول روح التشريع، فيجوز عنده أن تأذن الشريعة التي كلها عدل وخير وحكمة ومصلحة، في عقد الإجارة على المنافع المحرمة، وهذا أمر تنزه عنه حكمة العقلاء، فكيف ينسب إلى الله تعالى الحكيم العليم الذي يأمر بالعدل والإحسان والخير، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي؟

فأين من يمنع من المباح الذي ربما كان ثابتا في السنة، إذا كان فيه إعانة على الإثم والعدوان، ممن يبيح التعاون الصريح على الإثم والعدوان المنهي عنه بالنص الصريح؟

فلما كانت القرائن والأمارات بهذه الصفة، كان لها في أحكام الإسلام وأقضيته سلطان عظيم، وكان أجود المذاهب في هذا الأمر مذهب من اعتبرها وبنى عليها، دون من أهملها اكتفاء بظاهر السلامة في العقود.

وبعد! فقد كان من المنتظر أن يسلك مسلك الحرفية، والجمود على الظاهر، وترك الأصول الشريفة، كأصل الذرائع والدلالات وأصل إبطال الحيل، قوم لطالما وسموا بأنهم نصيون جامدون على الظاهر، كما كان من المنتظر أن يسلك فريق ممن وسموا بأنهم أذكياء، مسلكا يعتمدون فيه مثل هذه الأصول، مع اهتمام زائد بأصل النظر في المآلات.

ولكن المثير للغرابة أن النتيجة الأخيرة لم تقف عند حد انعكاس القضية، بحيث يقال: إن مذهبا كمذهب الحنابلة الذي لطالما وصف بالحرفية، قد اعتمد أصل النظر في المآلات وسد الذرائع وإبطال الحيل، وأن مذهبا كمذهب أهل الرأي، أغفل النظر في المآلات والدلالات والذرائع، لم تقف النتيجة عند هذا الحد، بل شاع أن من يحرض على

618- اظ: أحكام أهل الذمة: ابن القيم. (**1** / **585**).

الحيل الفاسدة هم من أهل الرأي، أي: أنهم لم يكتفوا بعدم إبطال الحيل الممنوعة، بل تجازوا ذلك إلى فتح باب الحيل لإبطال الأحكام والمقاصد، فكأنهم استعملوا ذكاءهم المزعوم في تعليم الناس التملص من الأحكام الشرعية، وكان أهل الحديث والسنة أعلم بدين الله تعالى وأكثر فطنة وذكاء، إذ استعملوا ما آتاهم الله تعالى من علم الكتاب والحكمة في إبطال الحيل ونصرة الأحكام الشرعية.

فالتزم أهل الرأي الحرفية حيث كان يلزمهم اطراحها مراعاة للقرائن والأمارات، وأهملوا النظر في المآلات، ثم استطاعوا أن يجمعوا بين ذلك وبين تسويغ الحيل الممنوعة التي تناقض المقاصد.

فتبين أن المدارس التي تميل إلى اعتماد فقه النص، كالمالكية والحنابلة امتازوا بخصيصة ربط الأحكام بالمعاني التي ربطها بها الشارع الحكيم، وجمعوا بين اعتماد النصوص والأصول، ومراعاة المناطات والمآلات ورعا منهم، وحفاظا على الشريعة من التكدير والتبديل والتغيير، وتحقيقا لمقاصد الشارع من التشريع.

والملاحظ أيضا امتياز المذهب المالكي بخصيصة حاز فيها قصب السبق، وذلك احتياطه البليغ في النهي عن البدع، فأجرى هذه الأصول باطراد مراعاة لمقصود الشارع نصا أو استنباطا، ورسم الخطط الكفيلة بتحقيق ذلك المقصود من النهي عن الحيل، والنهي عن البدع، وشدة الاتباع، وسد الذرائع، ومراعاة المآلات بالنظر في القرائن والأمارات.

قال عبد الرحمن السنوسي: (فالمالكية والحنابلة هم أكثر أهل المذاهب اهتماما بالمقاصد ورعاية المآلات من غيرهم؛ على خلاف ما شاع من أن مذهب الحنابلة مذهب نصوص فقط، والسبب في نظري هو ذلك الخطأ الشائع الذي يتمثل في توهم علاقة جدلية بين النص والمقصد، [بينما] المقصد يعتبر عنصرا تكوينيا في بنية النص، وليس أمرا خارجا عنه كما هو شائع)[619].

619- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: عبد الرحمن السنوسي. (ص: **469**).

فظهر بفضل الله تعالى أن المذاهب التي تعتمد فقه النص وما فيه من مقاصد، وما استفيد منه من أصول، هي الأولى بالحق، لأنها تدور مع المعاني والمقاصد بطريقة غاية في الإتقان، وتوظف آليات استفادتها من معين الشريعة نفسها، فالنص هو الأصل، والنص يحمل معه المقصد، ومن مجموع النصوص وما فيها من مقاصد، استفدنا المقاصد العامة. فكل ما أعان على تحقيقها فهو أصل معتبر، وكل ما سار في نقضها فهو أصل باطل، ومن هنا امتاز مذهب مالك وأحمد بما فات غيرهما، ولولا اعتماد مالك لعمل أهل المدينة في عصره، وتقديمه على الحديث الصحيح، لكان المذهبان مذهبا واحدا. وبالله تعالى التوفيق.

خاتمة البحث.

إن الغاية من هذه الخاتمة هي ذكر أهم النتائج التي من الله تعالى علي بالتوصل إليها، بعد رحلة ماتعة في النقل والنظر، والاعتراض والنقد، والتأمل والتحليل، والمقابلة والترجيح، وربما تضمنت ما من الله تعالى باكتشافه في وقت متأخر، أوجزها فيما يلي من رؤوس الأقلام وبالله تعالى التأييد والتوفيق:

الأول: زال –بتأييد الله تعالى- الإشكال والغموض الذي كان يكتنف الفكرة الأم التي تأسس البحث أصالة لأجل إماطة اللثام عن حقيقتها، وبات واضحا السر في قضية الجنوح أحيانا ولبعض الاعتبارات إلى ترك الثابت من الأحكام إلى أحكام أخرى لم تكن ثابتة بالأصل، واتضحت حقيقة الفقه في الدين، وأنه أرفع من أن يكون محفوظا أو مسطورا ثابتا على دوام، غير فاعل ولا منفعل مع واقع التوابع والإضافات.

واتضح –بفضل الله تعالى- الفرقان في هذه القضية بين الأصيل الجامع بين الثابت والمتغير من الأحكام، وبين الدخيل الذي يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، فاجتث من المنظومة التشريعية فما له قرار. وكل ذلك كان بسطوع حقيقة نظرية روح التشريع الإسلامي.

إن نظرية روح التشريع الإسلامي، هي: مراعاة الأصول التي عليها مدار التشريع والتطبيق وترتيب مقتضى كل أصل عليه لتحقيق مقصود الشارع استنباطا وواقعا. فهي تتضمن الاعتناء بأصول التشريع لاستخراج الحكم من مظانه بطريقة سليمة، ثم تتضمن تنزيله على الواقع بطريقة رشيدة تتحقق معها المقاصد المتوخاة من تشريع الأحكام. فهذان الأصلان مجتمعان هما اللذان يحققان مقصود الشارع من التشريع، وعند تخلف أحدهما عن ملاءمة الآخر يقع الخلل والاضطراب.

الثاني: إن مراعاة هذه الأصول تتطلب الإحاطة بمراتبها سواء في الجانب النظري أو التنزيلي، لأن مراتب الأصول على ضربين: ضرب يجمع مراتب الأدلة، وضرب يجمع مراتب الأعمال. فلا يكفي الاقتدار والتمرس في الجانب النظري على أهميته، حتى يضم إليه التمرس بأصول الجانب التطبيقي، لأن كون المسألة حقا خالصا أو راجحا في الجانب

النظري، لا يخولها هذا الحق في الجانب التنزيلي. فقد تكون فيه مستلزمة لباطل خالص أو فساد راجح اعتبارا بالاقتضاءات التبعية. فالرجحان من حيث الجملة لا يستلزم الرجحان بإطلاق.

الثالث: إن الشأن كل الشأن في ترتيب مقتضى كل أصل عليه، فتعطى كل مسألة حكمها حسب الدليل الذي يصلح لها. فقد يصلح الدليل في موطن دون غيره، لوجود مانع يمنع من اطراده. وإن ترتيب مقتضيات الأصول لا يكون إلا عن دربة وتمرس. فهو كترجيح بعض الأصول على بعض وإعمالها حسب مقتضياتها دفعا للتعارض وتفاديا لإلغاء أي منها.

الرابع: إن الأصول التي عليها مدار التشريع تنقسم إلى أصول معصومة وأصول غير معصومة، فهي تدور بين الأصول النصية والأصول الاجتهادية، فهي على هذا الترتيب من حيث الجملة، أي: بالوضع الذي وضعها عليه الشارع حيث قدم بعضها وأخر بعضها. فالعلم بها من حيث الجملة والتفصيل لازم لمن رام إدراك نظرية روح التشريع.

الخامس: إن الأصول المعصومة هي الكتاب والسنة والإجماع، لأنها أصول لا يطرقها الباطل بحيث لا تكون إلا حقا، ولأنها عمدة الدين فلا يثبت دين إلا بها، وهي ميزان التقويم لما عداها من الأصول. ودلالتها على روح التشريع لمن أحسن الرد إليها دلالة عظيمة ودقيقة.

السادس: إن أعظم الأصول المعصومة هو القرآن العظيم، لأنه كلام الله تعالى الذي لا سبيل إلى معرفة مراد الله تعالى إلا به، فهو أصل الشريعة وأساسها، ويبنى على هذا استفادة مشروعية الأصول الأخرى من إذنه بذلك، فالتلقي منها إنما شرع لإذنه بذلك، فحتى الرسول ﷺ لا يطاع إلا لأن القرآن أمر بطاعته. لذلك كان العلم بالقرآن أعظم من العلم بالسنة.

السابع: إن المؤهلات التي أهلت القرآن لكي يكون إماما في الدلالة على روح التشريع، هي ما ورد فيه من الفرقان والبيان، والهدى والنور، وتفصيل كل شيء. وما ورد

في آياته من النماذج إنما غايته التنبيه إلى ضرورة أخذ القدوة وترسم الأسوة، فإن ضعف الصلة به يورث سيء الآثار.

الثامن: إن العبد لا يبلغ درجة ينزل فيها منزلة الرسول ﷺ في التبليغ والدعوة والإفتاء حتى يتمرس بالقرآن؛ حفظا له وفهما لمعانيه ودعوة إليه وجهادا به، فما يتردد من أنه يكفي المجتهد علمه ببعض الآيات أسموها آيات الأحكام لا يثلج صدر الباحث. وهذا القول هو الذي أورث العلم الأعرج والفهم الأعوج، فإن آيات الأحكام أكثر من ذلك، بل الأحكام تستنبط من مثل آيات القصص. وقد تقرر أن أجود البيان البيان بالقرآن نفسه، فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا لا يتناغم مع اشتراط حفظ نزر يسير من القرآن العظيم، لأن البيان يكون بما هو أكثر من ذلك بكثير.

التاسع: إن علم المحكمات الذي يحفظ من الانعطاف إلى البدع والفساد موجود في القرآن، إذ جمهور آياته محكمات، فيرد المتشابه إلى المحكم، حتى لا يشذ حكم عن أصول روح التشريع. ومن أعظم هذه المحكمات الكليات الكبرى فإنها في الدلالة على روح التشريع بالموقع العظيم، وعلى مقتضى هذا يكون ما خالف دلالة القرآن بالضرورة مردودا لأنه متشابه.

العاشر: إن أسباب النزول سبب عظيم في إيغال دلالة القرآن على روح التشريع، ومع ذلك فلم يول هذا العلم كبير اهتمام إلا على الطريقة التقليدية في إفراد الآيات ذوات الأسباب بالتأليف. أما بيان دور هذا العلم في الإعانة على تحصيل المطلوب وتوضيح المشكلات والترجيح بين المختلفات، وما إليها من فوائده وصياغة ذلك في جملة قواعد تيسر على الباحثين الإفادة منه، فهو قليل نادر.

الحادي عشر: إن عرف القرآن والعلم بالمعهود من معانيه، له دور كبير في الدلالة على روح التشريع، ومع ذلك لا يكاد يوجد فيه تأليف مستقل، في حين أنه طريق مَهْيَعٌ للفهم السليم يقطع دابر كثير من النزاع. فالحمل على المعهود من المعاني أولى.

الثاني عشر: إن السنة هي الطريقة النبوية في فهم الدين والعمل به سواء في عقائده وأعماله وسلوكاته، في شتى المناحي: فردية وجماعية وسياسية واقتصادية واجتماعية وأسرية وغيرها، وبهذا المعنى الواسع يكون الخروج عن هديها خروج عن إدراك روح التشريع، وقد حدث ذلك فعلا عندما فسرت السنة بالمستحب الذي يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه.

الثالث عشر: إن محاولة الفصل بين القرآن والسنة، والتفريق بينهما منهج فاسد، يفسد الدين ويورث فيه الاضطراب والدغل، فالسنة شقيقة القرآن: توافقه، وتؤكد دلالته، وتبين المراد منه، بالتخصيص، والتقييد، والتوضيح، وتستقل دونه بالتشريع، وإلا لم يكن لتخصيص الرسول ﷺ بالطاعة معنى، له مزية الإشادة بذكره والتنويه بقيمته والأمر باتباعه، بل فيها من الكليات الكبرى إجمالا وتفصيلا ما لا يوجد مثله في القرآن، إذ غالب ما وجد من الكليات فيه هو على سبيل الإجمال.

الرابع عشر: إن فائدة الاعتصام بالسنة لم تقف عند حد الانتفاع بما فيها من أقوال المصطفى ﷺ وأفعاله وتقريراته، بل تعدى ذلك إلى جانب الترك، وهو ما لا نجده في دلالة القرآن. فالترك فيها مع قيام المقتضي للفعل، هو في القوة كالنص على عدم شرعية الفعل، لذلك كانت دلالتها على روح التشريع كدلالة القرآن أو أكثر، ولذلك كان الخارجون عن السنة قاصرين عن إدراك أصول روح التشريع، وكان قصورهم بحسب خروجهم عنها.

الخامس عشر: إن علماء الأمة عبر عصور التشريع كان لهم جهد مشكور في الذب عن السنة، والدعوة إلى الاعتصام بها، وذلك بتفنيدهم كل الأصول الفاسدة التي أصلت للاعتذار عن ردها، لأن واجب الاتباع قد انحصر في واحد بلا منازع وهو الرسول ﷺ، فهو الوحيد الذي تجب طاعته وتحرم معصيته، ويجب رد كل قول أو أصل لقوله وأصله لا العكس. وكل حيدة عن هذا الميزان فإنها تورث من الضلال بحسبها، لذلك وجب بيان السنة وإشاعة أحكامها.

السادس عشر: إن الإجماع أصل معصوم لا يمكن أن يكون خطأ إذا كان مقطوعا فيه بنفي المنازع، وهو بهذا الاعتبار أدل على روح التشريع أكثر من دلالة النص، وذلك

لاعتضاده بطريقين: طريق الإجماع نفسه، وطريق المستند الذي وقع عليه الإجماع. فتقديمه على النص في بعض الصور هو تقديم لنص وقع عليه الإجماع على نص انعقد الإجماع على تركه. فيستحيل وقوع إجماع على خلاف نص صحيح، إلا إذا كان مع الإجماع نص هو ناسخ للنص الأول.

السابع عشر: إن من الزلل الذي يقلب الحقائق اعتقاد أن الإجماع ينسخ النص بنفسه. فإن هذا يؤدي إلى اعتقاد أن الجماعة هي مصدر تشريع الأحكام. وهذا القول يورث الفساد في ترتيب الأدلة، كما تورثه دعوى الإجماع فيما لم يثبت فيه إجماع.

الثامن عشر: إن الإجماع عظيم الدلالة على روح التشريع من حيث إن اختلاف الأمة على قولين لا يجيز إحداث قول ثالث، وهذا معناه سهولة إدراكه لانحصاره في حد معين. وهذه الجهة أخص في الدلالة على روح التشريع من النص، إذا لم يقع الإجماع على بعض معانيه.

التاسع عشر: إن الإجماع يبين المراد من النصوص، وهذا من سبل العلم بروح التشريع، لذلك حرص الخلفاء الراشدون على الاعتصام به، لأن تركه مفسد للأحكام والمقاصد الشرعية، مما يستلزم صد باب العلم بروح التشريع، لأن الخروج عن دلالته خروج إلى محض الرأي.

العشرون: إن الأصول غير المعصومة منها المقبول ومنها المردود، فالمقبول ما استند إليها وحمل عليها، والمردود ما سار في نقيض دلالتها، لذلك كان القياس والرأي والمصلحة والاستحسان مقبولة على شرط عدم مخالفة الأصول المعصومة.

الحادي والعشرون: إن للأصول غير المعصومة دورا كبيرا في الدلالة على روح التشريع، من حيث كون إعمالها هو عينه الاجتهاد الذي لا يمكن تصور صرح التشريع الإسلامي الشامخ بمعزل عنه، لأن نعمة العقل وقتها ستتوقف عن الإبداع، وتستوي أقدام العلماء في العلم، والحال أنها متفاوتة، فلا تصير هناك حاجة للاجتهاد، ما دام أن الأحكام كلها في مجرد المباني اللفظية.

الثاني والعشرون: إن ضرورة الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد والسعي الحثيث لتكوين المجتهدين المتمرسين بالكتاب والسنة على الضوابط الشرعية، أمر لازم وهو أولى الأولويات في سلم فروض الكفاية، لا سيما ما تعلق منها بالنهوض بالأمة واستعادة أمجادها، لأن التقليد جهل لا يتمكن أصحابه من الاجتهاد التقليدي فضلا عن استشراف حقيقة روح التشريع وما تنطوي عليه من كنوز ونفائس، تعين على إدراك الحقائق ولحظ المقاصد. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

الثالث والعشرون: إن أساس الاجتهاد الحق، هو ما كان صاحبه على دراية بالغة بأصول روح التشريع، لذلك اشترطت معرفة الأصول في الاجتهاد، وكان المقبول منه ما جرى على الأصول. فالخبرة بالأصول تضيق دائرة الخطأ في اجتهاد الرأي. وكلما كانت معرفة العالم بالأصول أجود كانت نسبة الخطأ عنده أقل، والعكس.

الرابع والعشرون: إن الصحيح من الأصول غير المعصومة يثير ظنا راجحا، وهو ظن يجب اعتقاد دلالته والعمل به، فليس هو من الظن المذموم. وقد كان الخطأ في هذه المقدمة سببا لشر كثير حدث في الأمة، وذلك حين ظن بعض العلماء أن غالب الفقه ظنون، فإن هذا القول أوهن دعائم الفقه التي هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة والقياس الصحيح لا سيما المنصوص على علته.

الخامس والعشرون: إن منزلة الأصول غير المعصومة في الدلالة على روح التشريع بالموضع الذي لا ينكر، لأنها تدور بين كونها ظهيرا للأصول المعصومة، أو دليلا مستقلا عنها. ففي الحالتين لا غنى عنها بحال. فزيادة على كونها من أساسيات اجتهاد الرأي فهي أيضا الضابط له، بحيث تكون الأقوال الخارجة عن سمتها زلات. فالإشاحة عنها خروج إلى مذهب الظاهرية، كما أن العمل بها دون مراعاة للشروط خروج إلى مذهب أهل الرأي، مع ما في ذلك من إلغاء منهج المقارنة، وتثبيت منهج التقليد، وإغلاق باب الاجتهاد.

السادس والعشرون: إن تعليل الأحكام على الطريقة المرضية هو من تيسير سبل العلم بروح التشريع، لأنه أصل لدلالة القياس الصحيح على تلك الروح التي تكون في

بعض المواطن كدلالة النص، حين يقع التنصيص على العلة أو يقع الإجماع عليها، لأن النصوص عللت الأحكام وجرى على التعليل السلف والأئمة، وإن إلغاء منهج التعليل يعد من أعظم العوائق التي تحول دون استلهام روح التشريع، لأنه يرد تشريع الأحكام إلى مجرد المشيئة التي لو تجردت عن اقتران الحكمة بها لأدى ذلك إلى تجويز ما يتنزه عنه العقلاء من تشويه جمال الإسلام وتقبيح محاسن الشريعة، بل إنكار التعليل عائق عما هو دون مرتبة استلهام روح التشريع، فاعتماده أصلا يشل كل حركة عقلية لفهم أبسط الجزئيات الفقهية.

السابع والعشرون: إن المصلحة المعتبرة شرعا هي روح الدليل، كما أن الدليل هو روح التشريع؛ وعليه فإنها تكون من أعظم الدلائل على تلك الروح، وذلك أن الدين برمته شرع لتحقيق المصالح في المعاش والمعاد. وإن من أعظم الحوائل عن إدراك روح التشريع هو إجراء كل الأحكام الشرعية على النمط التعبدي، والسهو عن أن من الأحكام ما أوكل الشارع التصرف فيه اتباعا للمصلحة، فلم يكن كالشرع الدائم. وقد كان النبي ﷺ يتصرف في التبليغ والفتوى والإمامة ونحوها بما يحقق المصلحة، فصبغ التصرفات النبوية كلها بصبغة التعبد غلط كبير في الاستدلال ومراتبه، لأنه يلغي ما فيها من مصالح وحكم اكتفاء بالنظر في صورها، بل في سنته ﷺ من التعليل بالمصلحة نفسها الكثير الطيب، وهو الذي كان يأباه طائفة من العلماء رغم كثرة دلائله.

الثامن والعشرون: إن اعتناء العلماء بالمصلحة واحتياطهم الكبير بشأن المقبول منها والمدخول، بلغ مبلغا يبعث على الطمأنينة ويبدد هواجس الخوف من أن تتخذ ذريعة لمن يروم دغلا وفسادا، لأن شرط ملاءمة مقصود الشارع لا مسامحة بشأنه بحال، وهو الذي ألزم بتقسيمها إلى مصلحة معتبرة، وأخرى ملغاة، وثالثة مرسلة.

التاسع والعشرون: إن قوة الدلالة في المصلحة المعتبرة شرعا بلغت مبلغا قدمت فيه على دلالة النصوص، وهذا قد استهجنه طائفة من العلماء، ولا محذور فيه، فكما قبلنا أن يقدم الإجماع على النص بمعنى تقديم نص وقع عليه الإجماع على قبوله على نص وقع الإجماع على تركه؛ كذلك قبلنا تقديم المصلحة التي تأيدت بكثرة النصوص على مصلحة نص تخلفت لمانع الاقتضاء التبعي. فلا تكون المصلحة المستفادة باستقراء نصوص كثيرة

أضعف من المصلحة المستفادة من نص واحد. وهذا التقديم للمصلحة مما يبلغ في التطبيقات الفرعية مبلغ التواتر المعنوي، مما يثير غاشية من التناقض بين الموقف النظري والموقف التطبيقي.

الثلاثون: إن قوة الدلالة في المصلحة المعتبرة شرعا بلغت صولتها وقوة مداها إلى أعتاب حمى التعبدات، فكان لها فيها سلطان غير منكور، وذلك حين يعتري هذه التعبدات غايات معقولة ومقاصد مقبولة، تحتم إعمال دليل المصلحة فيها لحظا للمعقول من المعنى.

الحادي والثلاثون: إن الاستحسان دليل شرعي معتبر من جهة، وضروري من جهة أخرى في نظرية روح التشريع، باعتباره استثناء من الأصول بما له من قوة المنع من الاسترسال في الأخذ ببعض الأدلة، فيحد من صولتها تحقيقا للمصلحة ودفعا للمفسدة، فيبين المواطن والأوقات والحالات الصالحة لتنزيل الأحكام، فكأنه علامة الإذن أو المنع من مباشرة العمل بالدليل.

الثاني والثلاثون: إن الأصول كلها: المعصومة وغير المعصومة داخلة في لباب نظرية روح التشريع، ولا شك أنها في ذلك على مراتب، فمنها الأصل، ومنها التابع، ومنها المحمول عليهما، وذلك أن روح التشريع لا يعرف إلا بمعرفة التشريع نفسه، ولا سبيل إلى معرفة التشريع إلا بمعرفة مصادره ومراتب تلك المصادر، وكلما رسخت قدم المجتهد في التمكن من تلك المصادر كان عوده فيها أشد وفهمه أسد.

الثالث والثلاثون: لا يكفي العلم ببعض مصادر التشريع دون بعض، بل العلم بها جميعا متحتم، لأنها كل لا يتجزأ، بل العلم بالجانب التشريعي مع الجهل بالجانب العقدي والسلوكي يورث من النقص بحسبه، فكيف بالجهل ببعض مقومات الجانب التشريعي نفسه؟ لذلك شددوا في شروط الاجتهاد، فنقص التمكن في أي منها، يورث من النقص في العلم بالنظرية بحسبه.

الرابع والثلاثون: إن المجتهد إذا أخل بمصادر التشريع، كأن يزيد فيها ما ليس منها، أو ينقص منها ما هو من صميمها، حدث له خلل كبير في الفتيا والحكم والاجتهاد بحسب تلك الزيادة وذلك النقصان، والخير في الوسط وهو اعتبار المصادر الشرعية واعتبار مراتبها، فمن أعطاها حقها فقد حاز الصواب بحذافيره.

الخامس والثلاثون: إن ترتيب المصادر الشرعية أمر غاية في الضرورة، لأن الخطأ في الترتيب ينتج عنه الضلال عن إصابة الحكم، فليس العلم بالمصادر بأكثر أهمية من العلم بمراتبها، بل الشأن كل الشأن في العلم بالمراتب، وبهذا يتميز الراسخون في العلم عن الآخذين بظاهر منه. فالراسخون أخذوا بمجامع المدارك، وعلموا منازلها وقانونها الكلي، الذي على مقتضاه يقع التغيير في تلك المنازل من غير تعطيل للمصالح ولا تحصيل للمفاسد.

إن ثمة مجموع علاقات يجب إدراكها وحسن التعاطي معها: فهناك علاقة بين المجتهد والنص، وبين المجتهد والحكم، وبين المجتهد والواقع، وبين المجتهد والمقصد الشرعي، والمجتهد وإن مكلفا كسائر المكلفين يجب عليه التزام أمر الشريعة ونهيها، إلا أنه نائب عن صاحب الشرع في معرفة الأحكام والدلالة عليها. ومن هنا ينبغي أن تكون العلاقة بينه وبين ما ذكرنا علاقة تتسم بالمرونة وعدم الجمود، بحيث يمكنه الحركة والتنقل والإقبال والإدبار بين هذه الأصول، ولو لم يكن ثمة إلا علاقة واحدة هي علاقة المجتهد بالنص لزال رسم النيابة عن صاحب الشرع في التبليغ والحكم بما شرع الله تعالى، وبحسب هذه المرونة الشرعية تتحقق المقاصد الشرعية، أما إذا كانت العلاقة جامدة أو مائعة فالمقاصد في تلك الحالة على خطر عظيم.

كذلك العلاقة بين النصوص والأصول، ثم بين النصوص والأحكام، ثم بين الأحكام والوقائع، ثم بين كل ذلك وبين المقاصد الشرعية، لا بد أن تكون علاقة مرنة لا جمود فيها إلا حيث يفرضه الشارع، فمن أدرك حقيقة العلاقة بين هذه المراحل، وأدرك أسرار هذه العلاقات وقانون التعامل معها، لم يطش له سهم.

فمجموع هذه العلاقات سواء بين المجتهد والمصادر الشرعية، أو بين المصادر الشرعية فيما بينها، هو أدعى إلى فهم روح الشريعة وإدراك حقائقها وتحقيق مقاصدها.

السادس والثلاثون: إن طريقة التعامل مع النصوص غايتها إدراك روح التشريع المبثوث في ثناياها، لذلك كانت على مراحل من أهمها طريقة التعامل مع النصوص في ناحية أساليب الكلام، كمرحلة أولى من مراحل استجلاء روح التشريع، لأن العلم بالأساليب يتوقف عليه فهم الكلام، ومن ثم قد يكون وسيلة لفهم المعاني والمقاصد.

السابع والثلاثون: إن أعظم عوائق تحصيل العلم بالنظرية محل البحث، هو التأويل حين يقع بين الإفراط والتفريط. فقد أفرط فيه طائفة فكانت آثار ذلك عظيمة في جانب الفروع والأصول، وذلك لعدم الرجوع فيه إلى القواعد الشرعية التي تضبطه. وفرط فيه طائفة فكانت آثار ذلك في التضييق من مجاريه المعتبرة شرعا، كالقرائن الصالحة للصرف عن الظواهر. وهنا بدا الصراع على أشده بين الجمهور والظاهرية الذين لا يرون صرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل صريح أو إجماع مستيقن. مما يتطلب أحيانا طلب الترجيح من الخارج وهو الذي يؤكد أن الدلالات اللغوية هي مجرد مرحلة متقدمة بين يدي رسم هيكل النظرية محل البحث.

الثامن والثلاثون: إن من الدلالات اللفظية غير الصريحة، ما أطلق عليه هذا النعت باعتبار المقابلة بالدلالات الصريحة، لا أنه غير صريح بالمرة، بل هو صريح ويعين على تحصيل العلم بالنظرية كمرحلة متقدمة، كمفهوم المخالفة والمنطوق غير الصريح وما فيه دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة.

التاسع والثلاثون: إن أساليب الكلام لا تكفي وحدها لاستجلاء روح التشريع، لذلك كانت مجرد مرحلة متقدمة على طريق تحقيق ذلك المقصود؛ بل هناك ما هو أهم منها وهو قانون فهم النصوص، وقانون التعامل بينها وبين الأصول. وهو قانون أرفع شأنا وأعلى قدرا من مجرد التراكيب اللفظية، بل إعماله يحد من صولة هذه التراكيب. فلا يوجد أمثل من طرائق الفقه الشرعية للإفادة المثلى من أساليب الكلام، وذلك بإخراجها من الأسلوب النحوي البحت إلى أسلوب الشريعة وعرفها ومعهودها في معاني الألفاظ والأساليب.

الأربعون: يقوم القانون الشرعي للفهم على اعتبار أن طريقة فهم النصوص في إطار نصوص أو أصول أخرى، هي الطريقة المثلى للفقه عن الله تعالى ورسوله ﷺ، لذلك كان النص الذي تستفاد منه الأحكام، والذي لا يقدم عليه رأي ولا قياس، ليس هو مجرد المباني اللفظية، بل لا بد من النظر إلى استعمال صاحب الشريعة له، فإن ذلك يغني عن طلب معناه من جهة أخرى. ولا بد من مراعاة فهم السلف له. ولا بد من مراعاة سياقات النصوص، وأسباب نزولها وورودها، وعموماتها المعنوية واللفظية، وضمها إلى نصوص وأصول أخرى، ليحصل التناغم في مقصود الشارع.

ولا بد أيضا من حسن التعامل مع النصوص وهي بإزاء الكليات الكبرى مما يتطلب الخبرة بمراتب الأصول في الحالات العادية، وفي حالة طروء الاقتضاءات التبعية، فإن الإخلال بهذا الميزان الشريف، يخرج عن الصراط المستقيم في الفقه عن الله ورسوله ﷺ، ويوغل في الطرق الناكبة عنه.

الحادي والأربعون: إن تفعيل قواعد العموم اللفظي والعموم المعنوي شرط لفهم الخطاب، بحيث يمكن الاستفادة منها إلى الغاية القصوى الممكنة، ولكن تناولها غالب الأصوليين تناولا مجردا بخس من قيمتها الحقيقية، حتى ظن عدم كفاء النصوص بأحكام النوازل، وذلك أن من ادعى هذه الدعوى كانت بضاعته في العلم بميراث النبوة مزجاة. أما من كان ريان منها، فقل أن تعوز النصوص من كان خبيرا بما يندرج في عموماتها اللفظية والمعنوية.

الثاني والأربعون: إن من أصول هذا القانون: مراعاة السياقات والقرائن، فهي كفيلة إذا توفرت لها الشروط اللازمة بوقف صولة بعض القواعد. فقضية السياقات على أهميتها لم تفرد بالتصنيف، وهي أعظم معين على توضيح الحقائق. ومثلها ضم الأدلة والأصول بعضها إلى بعض، فهذا الفن وإن تناوله العلماء في باب التعارض والترجيح، إلا أن ما لم نره من كلامهم هو طريقة ضم الأدلة وجمع الأصول بما يخدم المقاصد الشرعية، فينبغي استثمار الجهود والطاقات في التركيز على ضرورة ربط منظومة القواعد الأصولية بمنظومة المقاصد، فطريقة تفعيل قواعد الأصول حقيقة بالتصنيف المستقل.

الثالث والأربعون: إن من أهم ركائز النظرية محل البحث: فقه ترتيب الأصول بوجه عام. فمسألة منزلة السنة في الاعتبار وإن بدا الخلاف فيها لفظيا، إلا أنه كان لها بعض الأثر السلبي على الاهتمام بالسنة. ولعله بسببها نشأت تلك القواعد الناكبة التي ترد السنة لأصول: الصحيح منها لا يعارضها أصلا، والفاسد منها لا يقاومها. وهذا فيه العبرة لمن ألقى السمع بأن الخلاف اللفظي لا يستهان بشأنه، فربما كان سببا لاختلاف عظيم بين الأمة. ومعظم النار من مستصغر الشرر.

الرابع والأربعون: إن الموقف الصحيح من الأصول الأخرى مع الكتاب والسنة ينظر إلى ترتيبه باعتبار الحالة النظرية البحتة، وباعتبار الحالة الواقعية العملية حيث توجد الاقتضاءات التبعية التي لها تأثير عظيم على تغيير الحكم إذا كانت معتبرة شرعا؛ فإن لم تكن كذلك كانت من الطرق الناكبة التي يراد بها التحريف والتبديل، وبسبب الضمائم الواقعية والتوابع العملية تتغير الأحكام، وتغيرها هو فرع عن تغير ترتيب المدارك، وعليه يمكنني الجزم بأنه لو لم يكن من أثر هذه النظرية إلا القدرة على تغيير ترتيب المدارك الشرعية لكفاها فخرا، كيف وآثارها تربو على ذلك.

الخامس والأربعون: إن من الطرق الناكبة تقديم الطرق التابعة على الأصلية، كتقديم الإجماع على النص، والنظر في النص بمعزل عن المنظومة التشريعية، وكتقديم الرأي على النص والمعقول على المنقول. فهذه الطرق الناكبة أحدثت اعتقادات ومواقف هي بخلاف الحق، وقدمت وأخرت في سلم الأولويات الشرعية، فشغلت الأمة بالمستحب عن الواجب، وبالواجب عن الأوجب، فحولت اندفاع طاقة الأمة عن السبيل المرضي وواجب الوقت إلى أودية أخرى.

السادس والأربعون: إن من الطرق الناكبة الإنكار الجزئي للسنة الذي يعد أخطر من الإنكار الكلي، لأن من تلبس به قد يكون من المرموقين عند الأمة، فيقع له ذلك من باب الزلل فيتابع عليه، لذلك كان جمهور أصحاب هذا الطرح على الالتزام المجمل بالكتاب والسنة، ولكنه التزام مضطرب، هم الذين حددوا كيفيته وشروطه وليس الشارع. كما كان ثمة عوامل أخر أورثت هذه الحالة منها: أهواء ونزعات لا علاقة لها بالبحث العلمي،

ومنها: ما هو أقرب إلى المؤامرة على الإسلام منه إلى اتباع الأصول الضعيفة أو الأهواء الخاصة.

الثامن والأربعون: إن الأصول الفاسدة التي رد بها الحديث الصحيح، قد كان لها أثر سلبي على العلم بالنظرية محل البحث، لأن الاعتياض بتلك الأصول عن السنة يفوت بحسبه من الحق المتروك. ولك أن تتصور حجم الأخطاء الهائلة المتبعة بالتأويل الفاسد، وحجم الصواب المتروك، وما يفوته من المقومات التي تساعد على رسم روح التشريع. فإذا كان الحديث الضعيف أو الموضوع له آثار سيئة في الفكر والعقيدة والفقه والعبادة والسلوك وهو جزئي خاص. فكيف بالأصل الفاسد الذي يدخل تحته ما لا يحصى من الأحكام؟

التاسع والأربعون: إن اعتبار تقديم النص على المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار طريقا ناكبا، قد يقابل بالإنكار. ولعل من ينكره لا يكون مستحضرا أن اتباع النص الموجب قد يحرم في مواطن، كما في الضرورات مثلا، فإن من اضطر إلى أكل الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار. وهذا معناه أن اتباع النص الحاظر في ذلك الموطن تنكب للفهم الصحيح القاضي بلزوم اعتبار حكم الاقتضاء التبعي الملزم بتكليف جديد.

وقد كان ذلك يحدث في الشرائع السابقة فكان الجمع بين الأختين جائزا، ثم حرم في الإسلام، بل في شريعة آدم كان الزواج بالأخت مشروعا ثم صار ممنوعا. وفي شريعتنا كان استقبال بيت المقدس مشروعا ثم صار ممنوعا، وهكذا يتغير الحكم بتغير المناط في الزمان والمكان.

فقد يكون الفعل واجبا يعاقب على تركه، ثم يصير ممنوعا يعاقب على فعله، وقد يكون واجبا ويصير ممنوعا، قد تصل عقوبته إلى القتل كالزواج من المحارم، وسر هذا التغير في المناط هو تغير المصلحة، فما كان مصلحة في وقت، يصير في وقت آخر مفسدة.

ولا يقال إن هذه القضايا المذكورة قضايا منصوصة، ولا كلام في المنصوص إذا غيّره منصوص مثله. فظاهرة النسخ ثابتة على القطع، لأنا نقول:إن المقصود الأكبر هو بيان تغير الأحكام بتغير المصالح، وهذا أعم من أن يقصر على المنصوص، فإذا ثبت هذا لم نكن لنطلق القول بتغير كل حكم بكل مصلحة، بل الأحكام التي تتغير ذات نعوت وشروط، والمصالح التي تغير ذات ضوابط وحدود، فإذا تقرر أن هذه المصلحة معتبرة شرعا، وأن

هذا الحكم مما يقبل التغيير، لم يكن ثمة مانع من ترتيب الحكم على مناطه الجديد. بدليل سريان حكم المصالح الضرورية هنا بلا نزاع، ولا يشك المنصف أن المصالح الحاجية المشهود لها بالاعتبار لا تختلف عنها بفارق مؤثر.

ومع تسويغ أن يكون اتباع النص طريقا ناكبا في مثل حالة الضرورة، فإنه يجب الإقرار بصعوبة المعترك في هذه المسألة العويصة، لأنه قد يركب موجتها الإباحية والزنادقة وأشباه القرامطة، فيحلون عرى الدين عروة عروة، بذريعة أن تقديم النص على المصلحة هو من الطرق الناكبة عن الأصول، لذلك كان من أهم الضوابط التي تضبط هذا المسلك ضوابط تتعلق بنفس المصلحة حجرا على الإباحية وأشباههم، كما كان ثمة ضوابط هي أقرب إلى الفروق التي نستبين بها سبيل أتباع الرسول ﷺ في الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص، وسبيل المجرمين في أخذهم بها في مثل تلك الحالة.

الخمسون: إن من الطرق الناكبة: تقديم المتأخر من الأصول الأصلية والتابعة على المتقدم منها: كتقديم ما كان عليه العمل على ما استقر عليه العمل، وكتقديم الفرد على المتواتر، والمحتمل على الصريح، وكتقديم مسلكي الترجيح والنسخ على مسلك الجمع.

الحادي والخمسون: إن الأصول التي عليها مدار التطبيق هي لباب نظرية روح التشريع في الجانب العملي، لأن هناك أحكاما شرعية منصوصة أو اجتهادية يحتاج تنزيلها إلى الواقع إلى موازنة بين الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه. فكما كان للاجتهاد الاستنباطي قيمة في النظرية محل البحث، كذلك كان للاجتهاد تنزيلي قيمة فيها. وكما كان للأول شروط ومعايير، كان للثاني مثلها. وكما كان الأول مطلوبا لتحصيل الحكم الشرعي، كان الثاني مطلوبا لتنزيل الحكم الشرعي؛ فهما ركنا الفتوى. فالإخلال بأي منهما يورث الاضطراب في رسم روح التشريع. ويجمع شتات كل قواعد الاجتهاد التنزيلي أصلان كبيران هما: أصل تحقيق المناط، وأصل النظر في مآلات الأفعال.

الثاني والخمسون: إن دلالة تحقيق المناط على روح التشريع دلالة عظيمة جدا، لكونه أصلا اجتهاديا مأمورا به لا تنقطع الحاجة إليه، وذلك لأنه اجتهاد في وجود العلة الفقهية، واجتهاد في معرفة مواقع تنزيل الأحكام والقواعد، واجتهاد في تحقيق مناط تجديد

معالم الدين وإصلاح واقع المسلمين والنهوض بهم. ومن هذا الاتساع أخذ أصل تحقيق المناط مكانه المرموق في أولويات النظرية محل البحث.

الثالث والخمسون: إن ما يحويه تحقيق المناط من قواعد غنية وأصول ثرة -كأصل معرفة مراتب وأحكام الحسنات والسيئات، وأصل فقه الممكن، وأصل فقه الواقع- كفيل بالإصلاح والتغيير الإيجابي لمن أحسن الرد إليه، لأن من شأنه أن يغير الفتوى عن حكمها الأصلي، نظرا في اعتبار التوابع والإضافات. ولكن الغريب أنه لم يلق كبير اهتمام إلا على سبيل التبع لا القصد، في حين أن متطلبات العصر تستلزم إعطاءه الأولوية من الدراسات والبحوث. وإلا فكيف نفسر كون الأمة في واد، وبعض العلماء والمربين في واد آخر، كأنهم يعيشون مع أمة أخرى؟

الرابع والخمسون: إن لفقه الواقع من التأثير على المناط، ومن ثم الإعانة على رسم روح التشريع ضغطا لا يمكن تجاهله، فهو يلح على الأفراد إلحاحا تصير لهم الرخصة في بعض الأمور الشرعية، إلى درجة لا ينتظرون فيها فتيا ولا اجتهادا. وربما عبر عن هذا المعنى بعموم البلوى، بحيث لا يمكن الانفكاك عن ذلك الأمر، فكان من أسباب الرخصة كالمرض والسفر ونحوها.

الخامس والخمسون: إن تحقيق المناط أصل مرن تختلف آثار الخطأ فيه بين الاعتبار وعدمه، فيعتبر مثلا في مسألة نقض الاجتهاد المبني على المناط الخاطئ. ولا يعتبر إذا تعلق الأمر بحقوق الآدميين كرد الودائع والديون، لأن الذمة لا تبرأ إلا بأخذهم حقوقهم. كما أن مرونته تتجلى في اختلاف آثار الحكم عليه في حالة الخطأ. ففي بعض الأحيان يكون الخطأ في تحقيق المناط من أسباب الرحمة، كما في تلقين المقرين بالحدود الرجوع عن إقرارهم.

السادس والخمسون: إن الشريعة نفسها اعتبرت تحقيق المناط وأمرت باعتباره، إلى درجة استفدنا فيها دلالته على روح التشريع من نفس الشريعة، في تفاصيلها الكثيرة والمتشعبة، التي من أهمها كون الإسلام نفسه دين عملي ومنهج حركي، بل سر قوته في طبيعته العملية الحركية. فكل أحكامه مرتبطة بتحقيق المناط.

كما استفدنا دلالته على روح التشريع من حيث إن طبيعة الشريعة الخاتمة تستلزم انتهاج سنن الانتشار والتوسع، وإزالة النظم والتشريعات الأخرى، والانفراد بالحكم النافذ بحيث لا يسري في المجتمع إلا التشريع الرباني.ومعلوم أن هدفا في عظمة هذا الهدف لا بد له من رجال عمليين، يهبون طاقاتهم وأوقاتهم لخدمته والتمكين له، يفهمونه ويفهمون مناط التغيير في الواقع المعيش، ويفهمون الوسائل وما استجد منها، ولا يصلح له بحال أهل التخدير الغائبون عن واقع الأمة المشتغلون بغير واجب الوقت.

السابع والخمسون: إن إلزام الشريعة بالعلم بتحقيق المناط هو لتحقيق المقاصد الشرعية، وقد كان من أبرز صوره إيجابها شرط الاجتهاد فيمن يتولى منصب الخلافة. وهذا معناه إلزام العلماء بمسايرة الواقع، لأن الحاكم المجتهد على الحقيقة هو من علم الأحكام وفقه الواقع. فاشتراطها شرط الاجتهاد في الخليفة، يستلزم أن يكون مطلعا على الواقع إلى جانب تمكنه في علم الشريعة.

الثامن والخمسون: إن سيرة النبي ﷺ العملية الزكية، كانت كلها لإصلاح الواقع اتباعا لمناط التغيير والإصلاح. فكان ﷺ يعتكف وقت الاعتكاف، ويجاهد وقت الجهاد، ويعلم وقت التعليم، ويصلي وقت الصلاة، ويرحم من يستحق الرحمة، ويغلظ على من يستحق الغلظة، فكانت أفعاله ﷺ كلها على الوجه الأحب والأرضى لله تعالى. فكان أولى الناس به المصلحون الذين نزلت دعوتهم إلى جماهير الأمة، ولم تبق في الأبراج العاجية، ولا في طي المخطوطات والتحقيقات.

التاسع والخمسون: إن دلالة تحقيق المناط على روح التشريع قد استفيدت من تشديد الشريعة على ضرورة العلم به، لاستيعابه جانب العلوم والأعمال. فأما جانب العلوم، فبالعلم بالحدود الشرعية التي تحفظ من الغلو والجفاء في الفهم. فلا يدخل في المصطلحات الشرعية ما ليس منها، ولا يقحم فيها ما هو غريب عنها. وبهذه السبيل يستقيم الفهم، لأن كل الانحرافات الواقعة في الأمة كان هذا سببها. وأما في جانب الأعمال فبمراعاة فقه المراحل، وتفعيل فقه الوسائل في كل الشؤون، ولا سيما في قضايا الدعوة والإصلاح والتغيير، وذلك مراعاة لتغيرات المناط، مما يلزم بتغير الفتوى والموقف.

الستون: إن أصل النظر في المآلات هو أصل أصيل من الأصول التي يقوم عليها صرح تنفيذ الأحكام، والتي هي نفسها من لباب نظرية روح التشريع. وحقيقته هي: البناء على ما تؤول إليه الأعمال من نتائج ومدى تحقيقها للمقاصد الشرعية اعتمادا على الاقتضاء التبعي. فعلى مقتضاه يكون تنزيل الأحكام وإخراجها من الجانب المعرفي البحت إلى الجانب التطبيقي.

فهناك مساحة زمنية بين التحقق من صحة الحكم من جهة مناطه، وبين تنزيله على الواقع. وهذه المرحلة لها أحكامها وأصولها التي ترجع إلى قطب واحد، هو النظر في مآلات تنزيل الأحكام على الوقائع الخاصة.

الحادي والستون: إن الشارع عندما وضع التشريع قصد إلى تحقيق المآلات الراجحة ودرء المآلات المرجوحة، فالمآلات الأصلية غير منفكة عن التشريع الأصلي، وإلا لزم نفي حكمة الباري سبحانه، هذا من حيث الجملة. أما من حيث التفصيل فالأحكام الشرعية عند تنزيلها على الواقع، قد يكون لها مآلات غير التي شرعت لها ابتداء، ومن هنا وجب النظر في مآلات تنزيلها على الواقع، فقد يختلف المناط، مما يحتم القول بأن المآلات المحمودة من حيث الجملة لا تستلزم أن تكون محمودة مطلقا.

الثاني والستون: يندرج تحت أصل النظر في المآلات أمهات أصول التطبيق: كأصل سد الذرائع، وأصل المنع من الحيل، وأصل مراعاة الخلاف، وأصل الاستحسان، وأصل رفع الحرج، وأصل مراعاة الأمارات وشواهد الحال. فلا يكون الفقيه خبيرا بروح التشريع إذا لم يلتفت إلى ما يراد من فتياه، بحيث لا يلحظ القرائن وما فيها من الإضافات والتوابع، ويكتفي بالاقتضاء الأصلي في إصدار الفتوى، فقد يعين بفتياه على التمكين للباطل وخذلان الحق باسم الحق.

الثالث والستون: إن اعتبار المآلات هو الأصل الوحيد الذي يزيل رجحان المناط عن حكمه الأصلي. أي: أنه يغير الفتوى عن حكمها الأصلي، ولكن يجري ذلك في القضايا التي ليس لها حد ملزم، أو التي حددها الشارع تحديدا مصلحيا، أو التي يتبع تغير حكمها تغير مناطها، أو التي بنيت على أساس السياسة الشرعية، بخلاف الأحكام المتعلقة بالتعبدات والمقدرات.

الرابع والستون : إن مناط إزالة رجحان المناط عن حكمه الأصلي، منحصر في العلم بسياقات النوازل، كمراعاة حال المكلفين، والمستوى الديني والعلمي للمدعوين، وملابسات التغيير من القدرة والتمكن والإصلاح بحسب الإمكان، وحال المفتي الذي ثبت له رسم القدوة بإطلاق سواء في التعبدات ونحوها، أو في قضايا الأمة المصيرية؛ فهو مطالب فيها بالثبات على الأمر اقتداء بالرسول ﷺ، لأنه لما قام مقامه في الدعوة والتبليغ، كان منطقيا أن يقوم مقامه في نفع الخلق والصبر على البلاء واحتساب الأجر، فإذا امتحن بحيث ارتبط ثبات الأمة بثباته، تعين عليه الثبات والأخذ بالعزيمة.

الخامس والستون: إن أسباب تغير المناط عن حكمه الأصلي تنحصر في الضرورات والحاجات، كما في الموازنات المصلحية. وهذه الموازنات أهم وأدق لما فيها من التعقيد والخفاء، لأن التعارض يقع بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجّح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرّة السيئة. فعند التعارض بين المصالح والمفاسد، يكون الحكم لمن كانت له الغلبة، وعند التكافؤ الذي يحدث في ذهن المجتهد، يطلب الترجيح من جهة أخرى.

وإن الباب الموازنات الشرعية لا تختلف الشرائع فيه، وإن اختلفت في أعيانه، فهو غير باب سعة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع.

السادس والستون: إن غالب الخطأ في الموازنات ينتج عن سوء القصد أو سوء التقدير الذي له وجوه كثيرة: كخفاء وجه المصلحة، أو اعتبار ما ليس بمعتبر من المآلات، أو كأن يكون المآل نادر الوقوع. أو يكون على خلاف مقاصد الشريعة. أو يوقع في مآل أعظم منه. أو لا يكون منضبطا. وللانضباط طرقه التي يدرك بها.

السابع والستون: إن دلالة النظر في مآلات الأفعال على روح التشريع كانت باعتبار الشريعة لهذا الأصل في القرآن والسنة وآثار الصحابة والاعتبار الصحيح، مضافا إلى ذلك النظر في القواعد الخلفية لأصل النظر في المآلات، كقاعدة الذرائع، والمصالح، ورعاية المقاصد، والموازنات، والمنع من الحيل، وغيرها، فإنها كلها تدل على اعتبار الشريعة لهذا الأصل.

الثامن والستون: إن النظر في مآلات الأفعال مجال خصب للاجتهاد الصائب، والمجتهد الفذ يتحقق من خلاله الغايات المتوخاة من تفعيله، لذلك تنوع الاجتهاد بتنوع المآل، فتحول الفعل المشروع إلى فعل ممنوع، وتحول الممنوع إلى مشروع، وأخذ المباح حكم مقصده، سواء على جهة العموم لكل الأمة، أو على جهة الخصوص ببعض أفرادها، كحكمه ﷺ في أفاضل الأعمال مثلا بحكم خاص ببعض الأشخاص لاقتران المناط بضمائم خاصة.

التاسع والستون: إن النظر في المآلات أصل يميز به بين من فقه في الدين وعلم التأويل، وبين من اكتفى بالفقه في الدين، وكان عريا عن النظر في مآلات التنزيل، وعلى هذا يكون اعتماد هذا الأصل هو الأساس في قضية التجديد، لأن من لم يتأهل للنظر في آليات علم العواقب والمآلات، فلا مطمع له في إدراك تلك المنزلة، لأن حيازة ذلك تمكن من اعتبار الاقتضاءات التبعية، فمن أعوزه ذلك كان ما يضر أكثر مما ينفع؛ وعامة البلاء الداخل على الأمة، إنما يدخل من طريق هذا الصنف الذي يكتفي بظاهر الأحكام والنصوص، يأخذها ويعطيها على وجه التجريد، غير ملتفت إلى الضمائم والتوابع.

السبعون: إن المذاهب التي تعتمد فقه النص، وما فيه من مقاصد، وما استفيد منه من أصول، هي الأولى بالحق، لأنها تدور مع المعاني والمقاصد بطريقة غاية في الإتقان، وتوظف آليات استفادتها من معين الشريعة نفسها، فالنص هو الأصل، والنص يحمل معه المقصد، ومن مجموع النصوص وما فيها من مقاصد استفدنا المقاصد العامة. فكل ما أعان على تحقيقها فهو أصل معتبر، وكل ما سار في نقضها فهو أصل باطل.

الحادي والسبعون: إن اعتماد القرائن والأمارات من العلماء، والبناء عليها فضيلة ومنقبة لمن وفق إليها، كالمالكية والحنابلة، فقد كانوا يستدلون بها على القصود الباطنة، فأقاموا صرح الاجتهاد على الأسس المشتركة بينهم وبين غيرهم، ثم أضافوا إلى ذلك أصولا في غاية الدقة والإحكام كسد الذرائع، وإبطال الحيل، ومراعاة القصود والنيات في العقود، واعتبار القرائن وشواهد الحال في الدعاوى والحكومات، والقول بالمصالح، والسياسة الشرعية. وهذه الأصول لا يطيش سهم من أحسن الرد إليها.

الثاني والسبعون: إن المذهب المالكي امتاز بخصيصة حاز بها قصب السبق، وهي احتياطه البليغ في صيانة الدين عن كل دخيل محدث، فأجرى هذه الأصول باطراد، مراعاة لمقصود الشارع نصا أو استنباطا، ورسم الخطط الكفيلة بتحقيق ذلك من النهي عن الحيل، والنهي عن البدع، وشدة متابعة السنة، وسد الذرائع، ومراعاة المآلات بالنظر في القرائن والأمارات. فعوض أن يفعِّل أتباعه هذه الدرر النفيسة المدفونة في مذهبه، ويحققوا ما يحتاج منها إلى تحقيق، فيصلوا به إلى الكمال، راحوا يتابعونه على ما وقع فيه من أخطاء، ويشيحون عن سنن كثيرة لم تأت من الطريق التي ترضيهم. وهذا كما هو هضم لحق مالك وعدم النصح له، هو كذلك هضم لحق الأمة، وعدم النصح لها بحرمانها من العمل بتلك الأصول الشريفة.

الثالث والسبعون: ومسك الختام في هذه الخاتمة، هو توصيتي بما عساه يكون أهم ثمرات البحث وعصارة فوائده، وهو إلحاحي الشديد على ضرورة تكوين مراكز استشارية، تعنى بالنظر في مدى تحقيق الأحكام النظرية للمصالح والمقاصد الشرعية في الواقع، ذلك بأن طائفة من المنتسبين إلى العلم الشرعي، ارتكبوا حماقات كثيرة سواء في الناحية النظرية، أو في الناحية الواقعية، منها ما هو متعلق بالمصالح العامة للأمة وقضاياها المصيرية، وقد ترتب على ذلك تفويت مصالح عظيمة، وحدوث مفاسد جسيمة، بسبب إهمال النظر في المناطات في الجانب النظري، كما في الجانب التطبيقي. فتضطلع هذه المراكز الاستشارية بمهمة التأكد من صحة الأحكام في الجانب النظري، ثم التأكد من ملاءمتها للواقع، وتحقيقها للمصالح الراجحة من وراء تنزيل الأحكام، فإن الأحكام قد تكون صحيحة في جانبها النظري، ولكن يبقى النظر في تعيين محلها، والنظر في عاقبة تنزيلها على الواقع. فقد يكون الفعل محرما نظريا، ولكن تقابله في الواقع مصلحة راجحة على ما فيه من المفسدة، أو العكس، فيتغير الحكم تبعا للمناط الجديد.

إن ظاهرة التعارض بين الأحكام النظرية والاقتضاءات التبعية -وما نتج عنها من أحكام الضرورات والموازنات على خلاف الأحكام الأصلية- لم تتوقف عجلتها يوما ما، بل لم تزل في نمو واتساع بحسب البعد عن منهاج النبوة، فكلما نقص التزام الناس بالسنة وعملهم بها اتسع نطاق العمل بهذه الأحكام الاستثنائية، فلم يزل ذلك ديدنها حتى بلغت أَوْجَهَا بتعطيل القانون الشرعي والاعتياض عنه بالقانون الوضعي، حيث صارت أشبه بالأصل منها بالاستثناء، ومن هنا أمكن القطع بأن إهدار الشريعة هو أكبر الاقتضاءات التبعية

على الإطلاق، حتى إن ما سواه من الاقتضاءات يكون أثرا منه وفرعا عنه. فعلى العلماء الذين لهم اهتمام بواقع الأمة وحرص على النهوض بها، التنبه إلى ذلك ومراعاته، مع السعي إلى إصلاح الأحوال والعودة بالأمر إلى الأحكام الأصلية التي لا تتحقق كاملة إلا بهيمنة الشريعة على كل الشرائع والنظم الوضعية. ولكن المؤسف أن بعض المنتسبين إلى العلم لا يقابل بين الناحية النظرية والأوصاف الواقعية، بل لعل منهم من لا يحسن فن المقابلة والترجيح أصلا. فتكون مهمة هذه المراكز الاستشارية التأكد من أن الحكم النظري المعين، صالح للتنزيل على الواقع المعين، فإن لم يكن صالحا أرشدوا إلى الأصلح فالأصلح من البدائل.

كما أنه قد يدخل في وظائف هذه المراكز الاستشارية إعداد نشرات للتوعية بحقيقة روح التشريع وأصوله، وبيان السيرة العملية للسلف بالفقه المتوازن، الجامع بين مراعاة الأصول الاستنباطية والتطبيقية، كما تنبه على أخطاء المفتين التي من قبيل الزلات، لا سيما التي توبعوا عليها، وكان لها آثار بالغة على الأمة لتعلقها بالمصالح العامة أو لغير ذلك من الأسباب.

على أن تضم هذه المراكز الاستشارية الأكفاء المتمرسين بعلوم الشريعة، ممن لهم اطلاع واسع على النصوص وما فيها من معان ومقاصد، وعناية فائقة بأصول الفقه، والفقه المقارن، وعلم القواعد والكليات، والموازنات المصلحية والسياسة الشرعية، ولهم اطلاع على الواقع ومكوناته ومؤثراته، ومعرفة تفصيلية بسبيل المؤمنين وسبيل المجرمين، وأن يكونوا على درجة عالية من التقوى والتجرد والإخلاص والاستقلالية. ويحسن استعانتهم بأصحاب بعض التخصصات الأخرى، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتربية، وغيرها من العلوم التي يمكن أن تفيد في التأكد من بعض المناطات أو ترجيح بعض المآلات.

فإن أمثال هذه المراكز إذا تكونت على الشروط المرضية، فإنها يمكن أن تنفع الجماهير الكاثرة من الأمة، وتفيد في الدلالة على ما هو أرضى وأحب إلى الله تعالى من الأحكام، بل لا يستبعد أن تفيد حتى أفاضل العلماء، اقتداء بالسابقين، حيث كان عمر ﵁ إذا عرضت له نازلة من النوازل جمع لها الأشياخ من أهل بدر. يسهّل كل ذلك ويساعد على تحقيقه وتوسيع دائرة الإفادة منه، تطور وسائل الاتصال وتنوعها، فإنها نعمت الذريعة إلى مثل هذه المقاصد النبيلة. والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا. وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

الفهارس.

وتشمل الآتي:

أولا: فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

ثالثا: فهرس الآثار.

رابعا: فهرس الأشعار.

خامسا: فهرس الأعلام المترجم لهم.

سادسا: فهرس المصادر والمراجع.

سابعا: فهرس الموضوعات.

أولا: فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

سورة النساء.

سورة المائدة.

سورة الأنعام.

سورة الأعراف.

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

الحديث	رقم الصفحة.
(أ)	
أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم...	166
أبهذا أمرتم؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض	605
أتعطين زكاة هذا؟	695
اثنان في الناس هما بهم كفر	544
أحابستنا هي؟	900
أحل لنا ميتتان ودمان	181
أحلت لي ساعة من نهار	143
ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم	817
إذا أتى أحدكم على راعي إبل	948
إذا أتى أحدكم على ماشية	948
إذا أتى المسجد أحدكم فينظر في نعليه	768
إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدي إليه	1015
إذا أم أحدكم الناس فليخفف	232
إذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم	985
إذا حكم الحاكم فاجتهد	261
إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة	502
إذا وطئ أحدكم بنعليه الأذى	223
إذهب فإن وجدته عند مارية فاضرب عنقه	349
إرجع فصل فإنك لم تصل	769
أريت النار فإذا أكثر أهلها النساء	544
إشربوا من ألبانها	964
إصعد على منكبي	680
أصليت يا فلان قبل أن تجلس	296

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

ثالثا: فهرس الآثار.

(ل)

البيت		الصفحة.
	(ب)	
هب الرسل لم تأت من عنده	ولا أخبرت عن جمال الحبيب	833
أليس من الواجب المستحق	محبته في اللقا والمغيـــــب؟	833
أليست على ذاك مجبولـــة	ومفطورة لا بكسب غريـــب	833
وإنّ العقول لتدعو إلــــى	محبة فاطرها من قريـــــب	833
ولست بنحوي يلوك لسانه	ولكن سليقي أقول فأعـــرب	أأ
	(ج)	
فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة	وإلا فإني لا إخالك ناجيا	خ
	(د)	
فلولا ثلاث هن من عيشة الفتـــى	وجدك لم أحفل متى قام عـــودي	821
فمنهن سبقي العاذلات بشربـــة	كميت متى ما تعل بالماء تزبـــد	821
وكري إذا نادى المضاف محنبـــا	كسيد الغضا نبهته المتــــــورد	821
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب	ببهكنة تحت الخباء المعمــــــد	821
فإن تبغني في حلقة القوم تلقنـــي	وإن تلتمسني في الحوانيت تصطـد	821
وما زال تشرابي الخمور ولذتـــي	وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلـــدي	821
إلى أن تحامتني العشيرة كلهـــا	وأفردت إفراد البعير المعبـــــد	821
	(ر)	
تقول هذا جناء النحل تمدحـــه	وإن تشأ قلت ذا قيء الزنانير	887
مدحا وذما وما جاوزت وصفهما	والحق قد يعتريه سوء تعبيـــر	887
يد بخمس مئين عسجد وديت	ما بالها قطعت في ربع دينـــار	ح

وقاية النفس أغلاها وأرخصها	وقاية المال فافهم حكمة الباري.	خ
يغار علينا واترين فيشتفـــــــى	بنا إن أصبنا أو نغير على وتـــر	456
قسمنا بذاك الدهر شطرين بيننا	فما ينقضي إلا ونحن على شطر	456

(ع)

إذا أنت لم تنفع فضر فإنما	يراد الفتى كيما يضر وينفعا	673
اقتلوني ومالكا	واقتلوا مالكا معي.	5

(ف)

لهفي على الأحرار قل حفاظهم	إن كان يجدي الحر أن يتأسفا	675
يا ويلكم أفما لكم من صـــارخ	إلا بثغر ضاع أو دين عفـــا	675
فمدينة من بعد أخرى تستبـــى	وطريقة من بعد أخرى تقتفى	675
حتى لقد رجفت ديار ربيعـــة	وتزلزلت أرض العراق تخوفا	675
والشام قد أودى وأودى أهلــه	إلا قليلا والحجاز على شفــا	675

(ق)

أطعمة الأيتام من كد فرجها	لك الويل لا تزني ولا تتصدقي	882

(ل)

اُطلب العلم ولا تكسل فمــا	أبعد الخير على أهل الكســل	ع ع
واحتفل للفقه في الديــن ولا	تشتغل عنه بمال وخَــــــوَلْ	ع ع
واهجر النوم وحصله فمـــن	يعرف المطلوب يحقر ما بــذل	ع ع
لا تقل قد ذهبت أربابـــتتـه	كل من سار على الدرب وصل	ع ع
قد يدرك المتأني بعض حاجته	وقد يكون مع المستعجل الزلل	851
وربما فات قوما جل أمرهـــم	من التأني وكان الحزم لو عجلوا	851

(هـ)

أثيبي أخا ضارورة أصفق العدى　　عليه، وقلت في الصديق أواصره. **934**

اليوم يبدو بعضه أو كله　　فما بدا منه فلا أحله **25**

قد خلت الآجام　　من رابض فيها. ش

(ى)

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا مضر　　كوضع السيف في موضع الندى. **852**

خامسا: فهرس الأعلام المترجم لهم.

(أ)

(ب)

(ث)

(م)

(ن)

(هـ)

سادسا: فهرس المصادر والمراجع.

1- مرجع المراجع: المصحف الشريف.

2- ابن تيمية: أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة، **2000**هـ.

3- أبو حامد الغزالي والتصوف: عبد الرحمان دمشقية. دار طيبة، الرياض، ط:**2**، **1409**هـ.

4- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري. دار الوطن، الرياض، ط:**1**، **1420**هـ - **1999**م.

5- آثار الحرب في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي. دار الفكر، دمشق، ط:**4**، **1412**هـ-**1992**م.

6- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة. دار السلام، ط:**2**، **2000**م.

7- إجابة السائل شرح بغية الآمل: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني. ت: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل. مؤسسةالرسالة، بيروت، ط:**1**، **1986**م.

8- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1404** هـ– **1984**م.

9- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة: خليل بن كيكلدي العلائي. ت: د. محمد سليمان الأشقر. جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط:**1**، **1407**هـ.

10- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري ، المعروف بابن دقيق العيد. ت: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1426**هـ - **2005**م.

11- أحكام القرآن: أبو بكر الجصاص. ت: محمد الصادق قمحاوي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، **1405**هـ.

12- أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية: زكي الدين شعبان وأحمد الغندور. مكتبة الفلاح، **1404**هـ- **1984**م.

13- أحكام أهل الذمة: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: يوسف أحمد البكري - شاكر توفيق العاروري. رمادى للنشر، دار ابن حزم، الدمام، بيروت، ط:**1**، **1418**هـ- **1997**م.

14- إحياء علوم الدين: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. دار المعرفة، بيروت.

15- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي. ت: د. عبد الملك عبد الله دهيش. دار خضر، بيروت. ط:2، 1414هـ.

16- أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي. أبو طاهر السلفي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سلفه. ت: إحسان عباس. ط:1، 1963م، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

17- آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: يحيى بن شرف النووي أبو زكريا. ت: بسام عبد الوهاب الجابي. دار الفكر، دمشق، ط:1، 1408م.

18- أدب الدنيا والدين: أبو الحسن الماوردي. ت: محمد كريم راجح. دار إقرأ ، بيروت، ط:4، 1405هـ-1985م.

19- أدب الطلب ومنتهى الأرب: الشوكاني. ت: عبد الله يحي السريحي. دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط:1، 1419هـ-1998م.

20- أدب المفتي والمستفتي: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري أبو عمرو بن الصلاح. ت: د. موفق عبد الله عبد القادر. مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط:1، 1407هـ.

21- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: أحمد عزو عناية ، دمشق، كفر بطنا. دار الكتاب العربي، ط:1، 1419هـ - 1999م.

22- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد: محمد بن إسماعيل الصنعاني. ت: صلاح الدين مقبول أحمد. الدار السلفية، الكويت، 1405هـ.

23- استيزار الذمي في الفقه الإسلامي: سليم سرار. دار قرطبة، الجزائر، ط:1، 1428هـ-2007م.

24- إصلاح المنطق: ابن السكيت. أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. ت: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. دار المعارف، القاهرة، ط:4، 1949م.

25- أصول البزدوي = كنز الوصول الى معرفة الأصول: علي بن محمد البزدوي الحنفيى. مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

26- أصول السرخسي: دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ط:1، 1414 هـ- 1993م.

27- أصول الفقه الإسلامي: د/ محمد مصطفى شلبي. الدار الجامعية، بيروت، لبنان، ط:4، 1403هـ-1983م.

28- أصول الفقه الإسلامي: د/بدران أبو العينين بدران. مؤسسة شباب الجامعات بالاسكندرية.

29- أصول الفقه: محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي.

30- أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى: محمد سالم صالح.

31- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي. دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415 هـ- 1995م.

32- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: عبد الرحمن بن معمر السنوسي. دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط:1، 1424هـ.

33- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: د. وليد بن علي الحسين. دار التدمرية، الرياض، ط:1، 1429هـ/2008م.

34- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبو عبد الله. ت: طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت، 1973م.

35- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد حامد الفقي. دار المعرفة، بيروت، ط:2، 1395هـ - 1975م.

36- أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية: محمد سليمان الأشقر. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1408هـ-1988م.

37- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط:2، 1369هـ.

38- إكمال المعلم بفوائد مسلم: القاضي عياض. ت: يحي إسماعيل. دار الوفاء للطباعة، المنصورة، مصر، ط:1، 1419هـ-1998م.

39- آل رسول الله وأولياؤه. محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي.

40- الإبداع في مضار الإبتداع: علي محفوظ. دار العقيدة، الاسكندرية، القاهرة، ط:1، 1426هـ-2005م.

41- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: علي بن عبد الكافي السبكي. ت: جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1404**هـ.

42- الإتقان في علوم القرآن: السيوطي. ت: مركز الدراسات القرآنية. المدينة المنورة، **1426**هـ.

43- الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي: عبد الرحمن زايدي دار الحديث، القاهرة، **1426**هـ/**2005**م.

44- الاجتهاد: عبد المنعم النمر. دار الشروق، القاهرة، ط:**1**، **1406**هـ-**1986**م.

45- الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي أبو الحسن. ت: د. سيد الجميلي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1404**هـ.

46- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1404**هـ.

47- الآداب الشرعية والمنح المرعية: محمد بن مفلح المقدسي. عالم الكتب.

48- الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ﷺ: محيي الدين أبو زكريا يحي بن شرف النووي. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، **1399**هـ - **1979**م.

49- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي. ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، **2000**م.

50- الاستقامة: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط:**1**، **1403**هـ.

51- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري. ت: جعفر الناصري، محمد الناصري. دار الكتاب، الدار البيضاء، **1418**هـ-**1997**م.

52- الأشباه والنظائر: ابن نجيم. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، **1400**هـ-**1980**م.

53- الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. دار الكتب العلمية، بيروت، **1403**.

54- الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر العسقلاني. دار صادر، مصر، ط:**1**، **1328**هـ.

55- الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، أبو إسحاق. ت: سيد إبراهيم. دار الحديث القاهرة، **1424**هـ-**2003**م.

56- الأعلام: خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:**5**، **1980**.

57- الإفادات والإنشادات: أبو إسحاق الشاطبي: ت: محمد أبو الأجفان. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م.

58- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: محمد الشربيني الخطيب. ت: مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر، بيروت، **1415**هـ.

59- الإكراه وأثره في التصرفات: د/عيسى زكي. مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط:**1**، **1406**هـ/**1986**م.

60- الإمام في بيان أدلة الأحكام: الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. ت: رضوان مختار بن غربية. دار البشائر الإسلامية، بيروت، **1407**هـ - **1987**م.

61- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: ابن عبد البر. دار الكتب العلمية، بيروت.

62- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي. دار النفائس، بيروت، ط:2، **1404**هـ.

63- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن. ت: محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

64- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ابن نجيم المصري الحنفي. دار الكتب العلمية، بيروت.

65- البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. ت: د. محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ، **1421**هـ - **2000**م.

66- البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي الغرناطي. مراجعة: صدقي محمد جميل. دار الفكر، بيروت لبنان، **1425**هـ-**2005**م.

67- البداية والنهاية: ابن كثير. مكتبة المعارف، بيروت.

68- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: الشوكاني. دار المعرفة، بيروت.

69- البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير: ابن الملقن. ت: مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال. دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط:1، 1425هـ-2004م.

70- البرهان في أصول الفقه: عبد الملك الجويني. ت: عبد العظيم الديب. الوفاء، المنصورة، مصر، ط:4، 1418هـ.

71- البرهان في علوم القرآن: الزركشي. ت: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية، ط:1، 1376 هـ - 1957.

72- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. ت: د. محمد حجي وآخرون. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. ط:2، 1408هـ - 1988م.

73- التاج والإكليل لمختصر خليل: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله. دار الفكر، بيروت، 1398هـ.

74- التبصرة: الشيرازي. ت: محمد حسن هيتو. دار الفكر، دمشق، ط:1، 1403هـ.

75- التبيان في أقسام القرآن: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الفكر.

76- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي. ت، د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح. مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، 1421هـ - 2000م.

77- الترغيب والترهيب: المنذري ت: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1417هـ.

78- التعريفات: علي بن محمد الجرجاني. ت: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1405هـ.

79- التفسير الصحيح: حكمت بن بشير بن ياسين. دار المآثر، المدينة المنورة، ط:1، 1420هـ-1999م.

80- التقرير والتحبير في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية: محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان بن عمر بن محمد ابن أمير الحاج. ت: مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر، بيروت، ط:**1**، **1996**م.

81- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: ابن حجر. ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني. دار المعرفة، بيروت لبنان، **1384**هـ – **1964**م.

82- التلخيص في أصول الفقه: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني. ت: تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. دار البشائر الإسلامية، بيروت، **1417**هـ- **1996**م.

83- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. ت: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى. مؤسسة القرطبة.

84- التوقيف على مهمات التعاريف، التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي. ت: د. محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط:**1**، **1410**هـ.

85- الثمر الداني شرح رسالة القيرواني: صالح عبد السميع الآبي الأزهري. المكتبة الثقافية، بيروت.

86- الجامع الصحيح المختصر، (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. ت: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط:**3**، **1407**هـ – **1987**.

87- الجامع الصحيح، (سنن الترمذي): محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي. ت: أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

88- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:**2**، **1384**هـ - **1964**م.

89- الجامع: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني. ت: عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:**2**، **1990**م.

90- الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم: محمد بن فتوح الحميدي. ت: د. علي حسين البواب. دار ابن حزم، لبنان، بيروت، ط:**2**، **1423**هـ - **2002**م.

91- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: د/محمد خير هيكل. دار البيارق، بيروت، ط:**2**، **1417**هـ/**1996**م.

92- الجهاد؛ كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟: البوطي. دار الفكر، بيروت، ط:**2**.

93- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ت: د.علي حسن ناصر،د.عبد العزيز إبراهيم العسكر، د. حمدان محمد. دار العاصمة، الرياض، ط:**1**، **1414**هـ.

94- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء): محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت.

95- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، طبقات الحنفية: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد. مير محمد كتب خانه، كراتشي.

96- الحاوي في فقه الشافعي: الماوردي. دار الكتب العلمية، ط:**1**، **1414**هـ - **1994**.

97- الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ت: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1421**هـ - **2000**م.

98- الحركة الوطنية الجزائرية: أبو القاسم سعد الله. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1992**م.

99- الخصائص العامة للإسلام: د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**3**، **1405**هـ - **1985**م.

100- الدر المنثور: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي. دار الفكر، بيروت، **1993**م.

101- الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ابن حجر العسقلاني. ت: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. دار المعرفة، بيروت.

102- الدرر السنية في الكتب النجدية: علماء نجد الأعلام. ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. ط:**6**، **1417**هـ/**1996**م.

103- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. ت: محمد عبد المعيد ضان. مجلس دائرة المعارف العثمانية. صيدر اباد، الهند، **1392**هـ/ **1972**م.

104- الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي: علي حسن الحلبي. **1410**هـ-**1990**م.

105- الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي: محمد سيد عبد التواب. ط:**1**، عالم الكتب القاهرة، **1983**م.

106- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون. دار الكتب العلمية، بيروت.

107- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. ت: محمد حجي. دار الغرب، بيروت، **1994**م.

108- الرد على البكري، (تلخيص كتاب الاستغاثة): أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد علي عجال. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط:**1**، **1417**هـ.

109- الرد على المنطقيين: ابن تيمية. دار المعرفة، بيروت.

110- الرد على سير الأوزاعي: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبو يوسف. ت: أبو الوفا الأفغاني. دار الكتب العلمية، بيروت.

111- الرسالة: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي. ت: أحمد محمد شاكر. القاهرة، **1358**هـ – **1939**م.

112- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت، **1395**هـ - **1975**م.

113- السبعة في القراءات: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي. ت: د.شوقي ضيف. دار المعارف، القاهرة، ط:**2**، **1400**هـ.

114- السعي المحمود في نظام الجنود: محمد بن محمود ابن العنابي. ت: د. محمد بن عبد الكريم الجزائري. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، **1983**م.

115- السنن الصغرى للبيهقي. المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى. محمد ضياء الرحمن الأعظمي. مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، **1422**هـ - **2001**م.

116- السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد. ط:**1**، **1344**هـ.

117- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ابن تيمية. دار المعرفة.

118- السيرة النبوية الصحيحة: أكرم ضياء العمري. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:**5**، **1413**هـ-**1993**م.

119- السيرة النبوية: ابن كثير. مكتبة المعارف، بيروت.

- السيرة النبوية: ابن هشام. ت: طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ.

120- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: محمود إبراهيم زايد. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1405**هـ.

121- الصارم المسلول على شاتم الرسول: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري. دار ابن حزم، بيروت، ط:**1**، **1417**هـ.

122- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري. ت: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت، ط:**4**، **1407** هـ - **1987**م.

123- الصحاح: الرازي. ترتيب: محمود خاطر. دار الحداثة، ط:**2**، **1983**م.

124- الصفدية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد رشاد سالم. ط:**2**، **1406**هـ.

125- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ت: د. علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة، الرياض، ط:**3**، **1418**هـ – **1998**م.

126- الضرر في الفقه الإسلامي: د. أحمد موافي. دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط:**1**، **1418**هـ-**1997**م.

127- الضروري في أصول الفقه: أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد. ت: جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:**1**، **1994**م.

128- الضوء المنير على التفسير: جمع: علي الصالحي من كتب ابن القيم. مؤسسة النور للطباعة والتجليد بالتعاون مع مكتبة دار السلام.

129- الطب النبوي: محمد بن أبي بن أبي بكر أيوب الدمشقي. ت: عبد الغني عبد الخالق. دار الفكر، بيروت.

130- الطبقات الكبرى: ابن سعد. دار صادر، بيروت.

131- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: د. محمد جميل غازي. مطبعة المدني، القاهرة.

132- العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء. ت: د. أحمد بن علي بن سير المباركي. بدون ناشر، ط:2، **1410** هـ - **1990**م.

133- العلل: الدارقطني. ت: محفوظ الرحمن السلفي ، دار طيبة الرياض ، ط**1** ، **1405**هـ – **1985**م.

134- العلو للعلي الغفار: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي. ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود. مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط:**1**، **1995**م.

135- الغياثي. (غياث الأمم في التياث الظلم): إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني. ت: د/ عبد العظيم الديب. مطبعة نهضة مصر، ط:2.

136- الفتاوى الكبرى: ابن تيمية. ت: حسنين محمد مخلوف. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1386**هـ.

137- الفروسية: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان. دار الأندلس، السعودية، حائل، ط:**1**، **1414** هـ- **1993**م.

138- الفصول في الأصول: أحمد بن علي الرازي الجصاص. ت: د.عجيل جاسم النشمي. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط:**1**، **1405**هـ**1985**م.

139- الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، المعروف بالخطيب البغدادي. ت: عادل بن يوسف العزازي. دار ابن الجوزي، السعودية، ط:**3**، **1426**هـ.

140- الفوائد في اختصار المقاصد، القواعد الصغرى: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، العز بن عبد السلام. ت: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط:**1**، **1416**هـ.

141- الفوائد: محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، **1393**هـ-**1973**م.

142- القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية: محمد عثمان شبير. دار الفرقان، عمان، الأردن، ط:**1**، **1420**هـ-**2000**م.

143- القواعد النورانية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد حامد الفقي. دار المعرفة، بيروت، **1399**هـ.

144- القواعد: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري. ت: أحمد بن عبد الله بن حميد. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

145- القياس بين مؤيديه ومعارضيه: عمر سليمان الأشقر. الدار السلفية، الكويت، ط:**1**، **1399**هـ-**1979**م.

146- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: الذهبي. ت: عزت علي عيد عطية، موسى محمد علي الموشى. مطبعة دار التأليف، القاهرة.

147- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد. ت: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**5**، **1408**هـ – **1988**م.

148- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي. ت: عبد الرزاق المهدي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

149- الكشف والبيان: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري. ت: الإمام أبي محمد بن عاشور. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1422**هـ - **2002**م.

150- الكفاية في علم الرواية: أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي. ت: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني. المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

151- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي. ت: عدنان درويش - محمد المصري. مؤسسة الرسالة، بيروت، **1419**هـ - **1998**م.

152- اللمع في أصول الفقه: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1405**هـ ، **1985**م.

153- المؤتلف والمختلف: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي. ت: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر. دار الغرب الإسلامي.

154- المبدع شرح المقنع: ابن مفلح. دار عالم الكتب، الرياض، **1423**هـ /**2003**م.

155- المبسوط: السرخسي.ت: خليل محي الدين الميس. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1421**هـ **2000**م.

156- المجموع شرح المهذب للشيرازي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي.تكملة محمد نجيب المطيعي. مكتبة الإرشاد. جدة، المملكة العربية السعودية.

157- المحصول في علم الأصول: محمد بن عمر بن الحسين الرازي. ت:طه جابر فياض العلواني. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط:**1**، **1400**هـ.

158- المحلى: ابن حزم. ت: لجنة إحياء التراث العربي. دار الآفاق الجديدة، بيروت.

159- المحيط البرهاني: برهان الدين ابن مازة. دار إحياء التراث العربي.

160- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن. ت: د. محمد مظهربقا. جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة.

161- المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقاء. دار الفكر، دمشق، ط:**10**، **1387**هـ-**1968**م.

162- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران الدمشقي. ت: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1401**هـ.

163- المدخل: أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج دار الفكر، **1401**هـ - **1981**م.

164- المسائل الماردينية في فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج في العبادات والمعاملات: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**3**، **1399**هـ-**1979**م.

165- المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري. مع تعليقات الذهبي في التلخيص. ت: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411** هـ- **1990**م.

166- المستدرك على مجموع فتاوى ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني.جمع: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. ط:**1**، **1418** هـ.

167- المستصفى: أبو حامد الغزالي. ت: محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط: **1**، **1413**هـ.

168- المستقصى في أمثال العرب: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. دارالكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1987**م.

169- المسلمون والعمل السياسي: عبد الرحمن عبد الخالق. والكتاب منشور على يورد بلا أرقام.

170- المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الهراني الأصبهاني. ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1417** هـ - **1996**م.

171- المسودة في أصول الفقه. آل تيمية. (عبد السلام - عبد الحليم - أحمد بن عبد الحليم). ت:محمد محيى الدين عبد الحميد المدني. القاهرة.

172- المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي. المكتبة العلمية، بيروت.

173- المصنف في الأحاديث والآثار= مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي. ت: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد، الرياض، ط:**1**، **1409**هـ.

174- المطلع على أبواب الفقه: محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبو عبد الله- ت: محمد بشير الأدلبي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1401** هـ– **1981**م.

175- المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين. ت: خليل الميس. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ.

176- المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين، القاهرة، **1415**هـ.

177- المعجم الكبير. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة العلوم والحكم – الموصل. ط:2، **1404**هـ- **1983**م.

178- المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار. ت: مجمع اللغة العربية. دار الدعوة.

179- المعونة في الجدل: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق. ت: د. علي عبد العزيز العميريني. جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط:**1**، **1407**هـ.

180- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب: أحمد بن يحي الونشريسي. ت: د/ محمد حجي وغيره. دار الغرب الإسلامي، بيروت، **1401**هـ-**1981**م.

181- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. دار الفكر، بيروت، ط:**1**، **1405**هـ.

182- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: د/ فتحي الدريني. الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط:**2**، **1405**هـ-**1985**م.

183- المنتقى من السنن المسندة: عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري. ت: عبدالله عمر البارودي. مؤسسة الكتاب الثقافية – بيروت، ط:**1**، **1408** هـ– **1988**م.

184- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال: أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي. ت: محب الدين الخطيب.

185- المنتقى، شرح موطأ مالك: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي. ت: محمد عبد القادر أحمد عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1420**هـ - **1999**م.

186- المنخول: الغزالي.ت: د/ محمد حسن هيتو. دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط:**3**، **1419**هـ - **1998**م.

187- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:2، 1392هـ.

188- المهذب في فقه الإمام الشافعي: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق. دار الفكر، بيروت.

189- الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي. ت: عبد الله دراز. دار المعرفة، بيروت.

190- المواقف السياسية بين الإصلاح والوطنية: محمد قنانش. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

191- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت، ط:**6**، **1429**هـ-**2008**م.

192- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الرياض، ط:**2**، **1409**هـ -**1989**م.

193- الموطأ: مالك بن أنس الأصبحي. رواية محمد بن الحسن: ت: د. تقي الدين الندوي. دار القلم، دمشق، ط:**1**، **1413** هـ - **1991** م.

194- النبوات: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. المطبعة السلفية، القاهرة، **1386**هـ.

195- النهاية في غريب الأثر: أبو السعادات الجزري. ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية، بيروت، **1399**هـ-**1997**م.

196- الهداية شرح بداية المبتدي.علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغياني أبو الحسين. المكتبة الإسلامية، بيروت.

197- الوابل الصيب من الكلم الطيب: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد عبد الرحمن عوض. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1405** هـ–**1985**م.

198- الواضح في أصول الفقه. أبو الوفاء بن عقيل. ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1420**هـ/**1999**م.

199- الوجيز في أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان، ط:**5**، **1417**هـ-**1996**م.

200- الوسيط في المذهب: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد. ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر. دار السلام، القاهرة، **1417**م.

201- أنوار البروق في أنواء الفروق = الفروق مع هوامشه: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي. ت: خليل المنصور. دار الكتب العلمية، بيروت، **1418**هـ - **1998**م.

202- إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار: صالح بن محمد بن نوح العمري، الشهير بالفلاني. دار المعرفة، بيروت، **1398**هـ.

203- بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: **1**، **1416** هـ– **1996**م.

204- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد. دار الفكر، بيروت.

205- بلوغ المرام من أدلة الأحكام: ابن حجر العسقلاني. ت: محمد حامد الفقي. دار النهضة.

206- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط:**1**، **1392**هـ.

207- تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي. ت: مجموعة من المحققين. دار الهداية، (**36 / 160**).

208- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. ت: د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1407**هـ - **1987**م.

209- تاريخ التشريع الإسلامي: محمد الخضري. دار إشريفة. الجزائر.

210- تاريخ الخلفاء: جلال الدين السيوطي. دار الفكر، بيروت، **1394**هـ- **1974**م.

211- تاريخ المذاهب الإسلامية. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة، **1996**م.

212- تاريخ بغداد: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي.دار الكتب العلمية، بيروت.

213- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا. دار الكتب العلمية، بيروت.

214- تحفة المودود بأحكام المولود: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: عبد القادر الأرناؤوط. مكتبة دار البيان، دمشق، ط:**1**، **1391**هـ- **1971**م.

215- تحقيق المراد فى أن النهى يقتضى الفساد: خليل بن كيكلدى العلائى. دار الكتب الثقافية.

216- تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم: د. صلاح الصاوي. دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط:**1**، **1994**م.

217- تدريب الراوي. السيوطي. ت: عبد الوهاب عبد اللطيف. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

218- تذكرة الحفاظ: الذهبى. ت: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط:**1**، **1419**هـ- **1998**م.

219- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي. ت: د/ أحمد بكير محمود. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

220- تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهبا: صالح الفوزان. دار الوطن للنشر، الرياض، ط:2، 1411هـ.

221- تعليل الأحكام: د/ محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ/1981م.

222- تغليق التعليق على صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني. ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي. المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، الأردن، ط:1، 1405هـ.

223- تفسير البيضاوي: البيضاوي. ت: عبد القادر عرفات العشا حسونة. دار الفكر، بيروت، 1416هـ – 1996م.

224- تفسير السعدي: ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة، ط:1، 1420هـ -2000م.

225- تفسير القرآن العظيم، (تفسير ابن كثير): إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء. ت: سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط:2، 1420هـ - 1999م.

226- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صالح. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:3، 1404هـ/1984م.

227- تفسير آيات أشكلت: ابن تيمية. ت: عبد العزيز بن محمد الخليفة. مكتبة الرشد، الرياض، ط:1، 1417هـ/1997م.

228- تقريب التهذيب: ابن حجر. ت: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني. دار العاصمة.

229- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي. ت: أيمن صالح شعبان. دار الكتب العلمية، 1998م، بيروت.

230- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري. ت: محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، القاهرة.

231- تهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي. ت: مصطفى عبد القادر عطا.

232- تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 1404 هـ - 1984م.

233- تيسير التحرير: محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه. دار الفكر.

234- جامع أحكام النساء: مصطفى العدوي. دار ابن عفان، القاهرة، ط:**1**، **1420**هـ/**2000**م.

235- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (تفسير الطبري): محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر. ت: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1420**هـ - **2000**م.

236- جامع التفسير: خالد بن عبد القادر آل عقدة. دار طيبة. الرياض، ط:**1**، **1421**هـ.

237- جامع الرسائل: تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي.ت: د. محمد رشاد سالم. دار العطاء، الرياض، ط:**1**، **1422**هـ - **2001**م.

238- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب. دار المعرفة، بيروت، ط:**1**، **1408**هـ.

239- جامع المسائل لابن تيمية: تحقيق: محمد عزير شمس. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط:**1**، **1422** هـ.

240- جامع بيان العلم و فضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي. (ابن عبد البر). ت: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي. مؤسسة الريان، دار ابن حزم، ط:**1**، **1424**هـ-**2003**م.

241- جريدة الأسبوع والذي نقلته عنها مجلة الأزهر المصرية عدد شوال **1417**هـ.

242- جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. دار العروبة، الكويت، ط:**2**، **1407**هـ - **1987**م.

243- جماعة المسلمين: صلاح الصاوي. دار الصفوة، القاهرة، ط:**1**، **1413**هـ.

244- جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر: عبد الرشيد زروقة. دار الشهاب، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1420**هـ-**999**م.

245- حاشية ابن القيم على سنن أبي داود: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**2**، **1415**هـ.

246- حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين: السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي أبو بكر. دار الفكر، بيروت.

247- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفه الدسوقي. ت: محمد عليش. دار الفكر، بيروت.

248- حاشية السندي على ابن ماجه: محمد بن عبد الهادي السندي.

249- حاشية العطار على جمع الجوامع: حسن العطار. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، **1420**هـ - **1999**م.

250- حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، حاشية ابن عابدين: ابن عابدين. دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، **1421**هـ - **2000**م.

251- حاشية عميرة: شهاب الدين أحمد الرلسي الملقب بعميرة. ت: مكتب البحوث والدراسات. لبنان، بيروت، دار الفكر، **1419**هـ - **1998**م، (**179/2**).

252- حجة الله البالغة: أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي. ت: سيد سابق. دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، القاهرة، بغداد.

253- حجية السنة: عبد الغني عبد الخالق. مطابع الوفاء، المنصورة.

254- حد الإسلام وحقيقة الإيمان: عبد المجيد الشاذلي. طبعة جامعة أم القرى مكة المكرمة.

255- حركة النفس الزكية، كيف نستفيد من أخطاء الماضي: محمد العبدة. دار الأرقم، الكويت، ط:**2**، **1406**هـ/**1986**م.

256- حكم الجاهلية: أحمد محمد شاكر. مكتبة السنة، القاهرة، ط:**1**، **1412**هـ-**1992**م.

257- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**4**، **1405**هـ.

258- حول تطبيق الشريعة: محمد قطب. مكتبة السنة، القاهرة، ط:**2**، **1412**هـ.

259- حياة الألباني وآثاره: محمد بن إبراهيم الشيباني. الدار السلفية، الكويت، ط:**1**، **1407**هـ-**1987**م.

260- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي. ت: محمد نبيل طريفي/إميل بديع اليعقوب. دار الكتب العلمية، بيروت، **1998**م.

261- خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي: ابن الملقن. مكتبة الرشد. ط:**1**.

262- درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد رشاد سالم. دار الكنوز الأدبية، الرياض، **1391**هـ.

263- دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري. ت: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط:**1**، **1421**هـ - **2000**م.

264- دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. مؤسسة علوم القرآن، دمشق، **1404**هـ، ط:**2**، ت: د. محمد السيد الجليند.

265- دلائل الإعجاز. أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني. ت: د.محمد التنجي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1995**م.

266- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين: محمد علي بن محمد علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي.

267- ذم الكلام وأهله: شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي. ت: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، **1418**هـ -**1998**م.

268- رسائل ابن عابدين: محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين. عالم الكتب، بدون تاريخ ولا عدد الطبعة.

269- رسالة في معنى كون الرب عادلا وفي تنزهه عن الظلم: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. وهي ضمن: جامع الرسائل: ابن تيمية.

270- رفع الملام عن الأئمة الأعلام: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. ت: عبد الله بن ابرهيم الأنصاري. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

271- روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1405**هـ.

272- روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط:**2**، **1399**هـ.

273- زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ط:**14**، **1407**هـ – **1986**م.

274- زاد المهاجر إلى ربه: ابن القيم. ت: د/ محمد جميل غازي. مكتبة المدني، جدة.

275- سبل السلام. محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. ط:**4**، **1379**هـ/ **1960**م.

276- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمد ناصر الدين الألباني. مكتبة المعارف، الرياض، ط:**1**، **1416**هـ-**1996**م.

277- سنن ابن ماجه: ابن ماجه. ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر، بيروت.

278- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر.

279- سنن الدارقطني. علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي. ت: السيد عبد الله هاشم يماني المدني. دار المعرفة، بيروت، **1386** هـ– **1966**م.

280- سنن الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي. ت: فواز أحمد زمرلي ، خالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**1**، **1407**هـ.

281- سنن النسائي: ت: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب. ط:2، **1406**هـ – **1986**م.

282- سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني. ت: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد. دار العصيمي، الرياض، ط:**1**، **1414**هـ.

283- سير أعلام النبلاء: الذهبي. ت: شعيب الأرناؤوط وغيره. مؤسسة الرسالة. ط: **3**، **1405** هـ / **1985**م.

284- سيرة ابن إسحاق: محمد بن إسحاق بن يسار. ت: محمد حميد الله. معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.

285- سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه: أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم. ت: أحمد عبيد. عالم الكتب، بيروت، لبنان، **1404**هـ - **1984**م.

286- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال: عز الدين بن عبد السلام. ت: حسان عبد المنان. بيت الأفكار الدولية. الأردن.

287- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي. ت: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط. دار بن كثير، دمشق، **1406**هـ.

288- شرح الأربعين حديثا النووية: ابن دقيق العيد. دار القرآن الكريم، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م.

289- شرح الإسنوي بحاشية بخيت: نقلا عن آليات الاجتهاد: د/ علي جمعة. دار الرسالة، القاهرة، ط:**1**، **1425**هـ-**2004**م.

290- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: التفتازاني. ت: محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، **1421**هـ - **2000**م.

291- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1411**هـ.

292- شرح السنة: الحسين بن مسعود البغوي. ت:شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش. المكتب الإسلامي، ط:**1**، **1390**هـ-**1971**م.

293- شرح الصدور بتحريم رفع القبور: الشوكاني. ضمن: الجامع الفريد: دار الأصفهاني، جدة.

294- شرح العقيدة الأصفهانية: أحمد بن تيمية. ت: إبراهيم سعيداي. مكتبة الرشد، الرياض، ط:**1**، **1415**هـ.

295- شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي. ت: جماعة من العلماء. المكتب الإسلامي، بيروت ط:**4**، **1391**هـ.

296- شرح العمدة في الفقه: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. سعود صالح العطيشان. مكتبة العبيكان، الرياض، ط:**1**، **1413**هـ.

297- شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار. ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد. مكتبة العبيكان، ط:**2**، **1418**هـ - **1997**م.

298- شرح صحيح البخارى: ابن بطال. ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط:**2**، **1423**هـ - **2003**م.

299- شرح صحيح البخارى: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي. ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط: **2**، **1423**هـ - **2003**م.

300- شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد. دار الكتب العلمية، بيروت.

301- شرح فتح القدير: دار الفكر، بيروت.

302- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين. ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1407**هـ-**1987**م.

303- شرح مشكل الآثار: أبو جعفر الطحاوي. ت: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، **1408**هـ - **1987**م، لبنان، بيروت.

304- شرح معاني الآثار: الطحاوي ت: محمد زهري النجار. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1399**هـ.

305- شعب الإيمان: البيهقي. ت: محمد السعيد بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1410**هـ.

306- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. دار الفكر، بيروت، **1398** هـ – **1978**م.

307- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: ت: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة – بيروت، ط:2، **1414**هـ – **1993**م.

308- صحيح ابن خزيمة في : ت: د. محمد مصطفى الأعظمي. المكتب الإسلامي، بيروت، **1390**هـ - **1970**م.

309- صفة الصفوة: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج. ت: محمود فاخوري - د.محمد رواس قلعه جي. دار المعرفة – بيروت، ط:**2**، **1399** هـ– **1979**م.

310- صفة الفتوى: أحمد بن حمدان النمري الحراني أبو عبد الله. ت: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**3**، **1397**هـ.

311- ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة: عبد الله القرني. مؤسسة الرسالة.

312- ضوابط المصلحة: محمد سعيد رمضان البوطي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1397هـ-1977م.

313- طبقات الحفاظ: جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1403هـ-1983م.

314- طبقات المفسرين: السيوطي. ت: علي محمد عمر. مكتبة وهبة، القاهرة، ط:1، 1396هـ.

315- طريق الهجرتين وباب السعادتين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: عمر بن محمود أبو عمر. دار ابن القيم، الدمام، ط:2، 1414 هـ- 1994م.

316- ظلام من الغرب: محمد الغزالي. دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1986م.

317- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: زكريا علي يوسف. دار الكتب العلمية، بيروت.

318- عوارض الأهلية عند الأصوليين: د/حسين خلف الجبوري. جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط:1، 1408هـ/1988م.

319- عودة الحجاب: محمد أحمد إسماعيل. دار الصفوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط:5.

320- عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب. دار الكتب العلمية، بيروت ط:2، 1415هـ.

321- غريب الحديث: ابن قتيبة: ت: عبد الله الجبوري. مطبعة العاني، بغداد، ط:1، 1397هـ.

322- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين ابن نجيم المصري): أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي.ت: أحمد بن محمد الحنفي الحموي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ - 1985م.

323- فتاوى السبكي: دار المعارف.

324- فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء: عكاشة عبد المنان الطيبي. دار الرحاب، الجزائر، ط:1، 1414هـ-1994م.

325- فتاوى مصطفى الزرقا: تقديم: يوسف القرضاوي. ط:1، دار القلم، دمشق، 1420هـ-1999م.

326- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ت: محمد فؤاد عبدالباقي ، محب الدين الخطيب. دار المعرفة، بيروت، **1379**هـ.

327- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: فتاوى ابن عليش. محمد بن أحمد بن محمد عليش. جمع: علي بن نايف الشحود. **1217** - **1299** هـ.

328- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي الشوكاني. دار الفكر، بيروت.

329- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ. ت: عبد العزيز بن باز. المكتب التعليمي السعودي بالمغرب.

330- فضائل الصحابة: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. ت: د. وصي الله محمد عباس. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**1**، **1403**هـ - **1983**م.

331- فقه السنة: السيد سابق. دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط:**2**، **1419**هـ-**1999**م.

332- في أفاق التعاليم: سعيد حوى. مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط:**2**.

333- في ظلال القرآن: سيد قطب. دار الشروق، ط:**35**، **1425**هـ/**2005**م.

334- فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير: محمد عبد الرؤوف المناوي. دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:**2**، **1391**هـ-**1972**م.

335- قاعدة في الاستحسان: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد عزيز شمس. دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط:**1**، **1419**هـ.

336- قاعدة في المحبة: ابن تيمية. ت: محمد رشاد سالم. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

337- قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي. ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1418**هـ/**1999**م.

338- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمى. دار الكتب العلمية، بيروت.

339- قواعد التحديث: جمال الدين القاسمي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1399**هـ/**1979**م.

340- قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي. الصدف ببلشرز، كراتشي، **1407**هـ – **1986**م.

341- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري. ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية، بيروت، **1406**هـ- **1986**م.

342- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. مكتبة ابن تيمية.

343- كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي. ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال. دار الفكر، بيروت، **1402**هـ.

344- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري.ت: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1418**هـ/**1997**م.

345- كشف المشكل من حديث الصحيحين: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي.ت: علي حسين البواب. دار الوطن، الرياض، **1418**هـ - **1997**م.

346- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري.ت: بكري حياني، صفوة السقا. مؤسسة الرسالة، ط:**5**، **1401**هـ/**1981**م.

347- كيف نتعامل مع السنة النبوية؛ معالم وضوابط: يوسف القرضاوي. مهد له: طه جابر العلواني. بدون دار نشر ولا تاريخ.

348- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. دار صادر. بيروت، ط:**1**.

349- لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. ت: دائرة المعارف النظامية، الهند. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط:**3**، **1406** هـ– **1986**م.

350- لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم: شكيب أرسلان. مراجعة: حسن تميم. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

351- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. أبو الحسن الندوي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**6**، **1385**هـ- **1965**م.

352- مباحث في علوم القرآن: مناع القطان. مؤسسة الرسالة، ط:**3**.

353- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي. ت: محمد فؤاد سزكين. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1401**هـ-**1981**م.

354- مجالس التذكير من حديث البشير النذير: عبد الحميد بن باديس. دار البعث، قسنطينة، ط:**1**، **1403**هـ-**1983**م.

355- مجلة السلفية: دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم. الرياض، العدد الثالث، **1418**هـ.

356- مجلة المصارف الكويتية: في عدد أكتوبر، و: صحيفة الشرق الأوسط: الصادرة في يوم الأربعاء **1416/1/2**هـ.

357- مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري. ت: محمد محيى الدين عبد الحميد. دار المعرفة، بيروت.

358- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، **1407**هـ.

360- مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. ت: أنور الباز - عامر الجزار. دار الوفاء، ط:**3**، **1426** هـ / **2005** م.

361- محاضرات في الفقه المقارن: محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر، دمشق، ط:**2**، **1401**هـ-**1981**م.

362- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي. ت: محمود خاطر. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، **1415**هـ – **1995**م.

363- مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة. ت: صلاح الدين مقبول أحمد. مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت، **1403**هـ.

364- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. ت: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:**2**، **1393** هـ– **1973**م.

365- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة: محمد الأمين بن المختار الشنقيطي. المكتبة السلفية، المدينة المنورة، **1391**هـ.

366- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد. دار الكتب العلمية، بيروت.

367- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري. إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، ط:**3**، **1404** هـ ، **1984**م.

368- مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني. ت: محمد صباح المنصور. مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط:**1**، **1425**هـ-**2004**م.

369- مسند أبي عوانة: دار المعرفة. بيروت.

370- مسند أحمد بشرح أحمد شاكر: دار المعارف. مصر. **1370**هـ-**1950**م.

371- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. ت: شعيب الأرنؤوط ورفاقه. إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط:**1**، **1421** هـ - **2001**م.

372- مسند الشاميين. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مؤسسة الرسالة – بيروت. ط:**1**، **1405**هـ – **1984**م.

373- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف. دار القلم، الكويت، ط: **5**، **1402**هـ-**1982**م.

374- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: أحمد الكناني ت: محمد المنتقى الكشناوي. دار العربية، بيروت، ط: **2**، **1403**هـ.

375- مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. ت: حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامي، بيروت، ط:**2**، **1403**هـ.

376- معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري، أبو إسحاق الزجاج. ت: عبد الجليل عبده شلبي- علي جمال الدين محمد. دار الحديث، القاهرة، ط:**1**، **1424**هـ-**2004**م.

377- معجم أصول الفقه: خالد رمضان حسن. الروضة، ط**1**، **1998**م.

378- معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض. مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط:**2**، **1400**هـ-**1980**م.

- معجم البلدان: ياقوت الحموي. دار الفكر، بيروت.

379- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة. مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

380- معرفة السنن والآثار: البيهقي. ت: عبد المعطي أميسن قلعجي. دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة.

381- معرفة الصحابة: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني. ت: عادل بن يوسف العزازي. دار الوطن للنشر، الرياض، ط:**1**، **1419**هـ - **1998**م.

382- معيد النعم ومبيد النقم: عبد الوهاب السبكي. ت: محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، محمد أبو العيون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:**3**، **1414**هـ-**1996**م.

383- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري. ت: د.مازن المبارك ومحمد علي حمدالله. دار الفكر، بيروت، ط:**6**، **1985**م.

384- مفاتيح الغيب=التفسير الكبير= تفسير الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي بن خطيب الري. دار الكتب العلمية، بيروت، ط:**1**، **1421**هـ - **2000**م.

385- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. دار الكتب العلمية، بيروت.

386- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:**5**، **1993**م.

387- مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، والشركة التونسية للتوزيع، تونس.

388- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. دار القلم، بيروت، ط:**5**، **1984**م.

389- من نحو المباني إلى نحو المعاني: د/ محمد طاهر الحمصي. دار سعد الدين، ط:**1**، **1424**هـ-**2003**م.

390- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط:**3**.

391- منهاج السنة النبوية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: د. محمد رشاد سالم. مؤسسة قرطبة، ط:**1**، **1406**هـ.

392- منهج الأشاعرة في العقيدة: د/سفر الحوالي. مكتبة العلم، القاهرة.

393- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي.ت: محمد عبد الرزاق حمزة. دار الكتب العلمية.

394- مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني. ت: زكريا عميرات. دار عالم الكتب، طبعة خاصة، **1423**هـ - **2003**م.

395- موسوعة أخلاق القرآن: أحمد الشرباصي. دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط:**1**، **1401**هـ-**1981**م.

396- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي. رواية يحيى الليثي. دار إحياء التراث العربي، مصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.

397- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي. ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية، بيروت، **1995**م.

398- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي الدمشقي. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

399- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية. ط:**1**، **1418**هـ/**1997**م.

400- نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية: د/ صلاح الصاوي. دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط:**1**، **1412**هـ.

401- نظرية الضرورة الشرعية: د/وهبة الزحيلي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:**2**، **1399**هـ/**1979**م.

402- نظرية العقد: ابن تيمية. مركز الكتاب للنشر، القاهرة.

403- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني. الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: **4**، **1416**هـ-**1995**م.

404- نقض المنطق: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. ت: محمد بن عبد الرزاق حمزة-سليمان بن عبد الرحمن الصنيع-محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

405- نهاية السول شرح منهاج الوصول: الإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي. دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط:**1**، **1420**هـ- **1999**م.

406- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. ت: محمد منير الدمشقي. إدارة الطباعة المنيرية.

407- وصايا العلماء عند حضور الموت. محمد بن عبد الله بن أحمد بن زبر الربعي أبو سليمان. ت: عبد القادر الأرناؤوط، صلاح محمد الخيمي. دار ابن كثير، بيروت، ط:**1**، **1406**هـ.

سابعا: فهرس الموضوعات.

بسم الله الرحمن الرحيم.

ملخص البحث.

يتلخص موضوع هذه الأطروحة في كونه محاولة تجديدية في النظر إلى أصل الشريعة الحكيمة، وذلك ببيان الروح التي تسري في جميع أحكامها، والتي تعطيها التجانس والتناغم، وتضع المكلفين بها على سَنن وسط من الالتزام.

لقد ثارت إشكالية الموضوع في ذهني منذ أمد مديد، حين لحظت ظاهرة أثارت فضولي واهتمامي أثناء دراستي لأصول الفقه المقارن، وتطبيقاته الفرعية، وهي ظاهرة مخالفة النصوص والعدول عن الأحكام لغرض مصلحي، وما جرى من الخلاف الأصولي حول مسألة المصلحة ومتعلقاتها، وهي ظاهرة كانت بادية في الفقه الإسلامي، فلم يكن يشغلني منها كونها فكرة مختلفا فيها، قطع النزاع فيها الممارسة التطبيقية والواقعية، ففرضت نفسها بهذه الطريقة. وإنما الذي أثار اهتمامي هو ما صاحبها من مواقف متباينة حولها، إذ لحظ اشتداد النكير على طائفة إذا حادت عن حكم النصوص والأحكام، أو صرحت بأصل حيدتها، دون اشتداده على غيرها ممن عدل عن الأحكام المقررة اعتمادا على نفس الأصل. فمع اتحاد مناط النكير اختلف الموقف من الطائفتين.

ثم ما فتئت هذه الخاطرة تراود الفكر بما اعتورها من التناقض، فكنت أحاول استشراف جوهرها وأخذها من قريب كأخذ اليد لمسا، فربما استعصت وتأبت في بعض مراحلها، حتى بلغت بي مبلغ الإياس، وكادت تفت في عضدي، ثم أسلست قيادها فبدت ملامحها على التدريج إلى أن أذن الله تعالى لها بتمام الظهور، فوقع الاختيار عليها لتعالج في إطار أكاديمي كأطروحة للدكتوراه، وإنها لحقيقة بذلك. فتفرغت لهذا العمل الجليل نظرا في النصوص والأصول، وتأملا في الأسرار والمقاصد، فأورث كل ذلك فتح المقفل منها، وتكشف عن نظرية أصولية تجمع المنظومة الفقهية والمنظومة الأصولية جمعا يتحقق معه كل مقصد شرعي، وَسَمْتُهَا بنظرية روح التشريع الإسلامي وأثرها في استنباط وتطبيق الأحكام.

ومنها علمت سر التباين في المواقف تجاه الحائدين عن سلطان الأحكام المستقرة، وتبين لي أنه ليس كل حائد حائنا، وكان هذا السر هو مرونة أصول النظرية إلى حد أغرت فيه كل صاحب هوى ولذة بالاستدلال للذته بالشريعة، لأن الباطل المحض لا يقبله أحد، وهذا عين ما قالوه في البدع الإضافية، فلم يكن الإشكال الأكبر منحصرا في العلم بمصادر الشريعة، ولكن في العلم بمراتبها وطرق تفعيلها.

إن هذا هو الذي ميز تعامل السلف والأئمة مع المصادر الشرعية عن تعامل غيرهم معها. فمدرك السلف أن مرونة الشريعة تقبل تغير المناطات، وتعتبره أصلا صحيحا لتغير الأحكام، ولكنه تغير تأسس على شروط معينة وضوابط محددة، حتى تحفظ الشريعة من التبديل، والدين من التغيير. ومدرك غيرهم أن تغير المناطات لم يكن بحسب الأوصاف المؤثرة جمعا وفرقا، بل كان على الأوصاف الملغاة، والشبه الصوري العري عن الأوصاف المقتضية للحكم، لذلك ناقض المقاصد الشرعية، ومن هنا أسفر الصبح لذي عينين، وظهر الفرق جليا بين أحكام المسلمين الشرعية وأحكام البراهمة الوضعية.

لقد تطلبت معالجة الموضوع وما فيه من أبحاث دقيقة، أسلوبا استقرائيا يقوم على التتبع ودقة الملاحظة، فقد كنت ألحظ المناط في تغير كثير من الفتاوى، وملاءمتها للمقاصد، ولا سيما عند الأربعة الأئمة الراشدين، وأقارن ذلك بالمردود من فتاوى غيرهم حتى تتضح معايير قبول الأولى، وأسباب رد الثانية. وكنت أدرس الأصول المقارنة التي تعلق بها البحث دراسة متأنية قائمة على تحقيق الحق فيما اختلف فيه من المسائل، وأعتمد في كل فن على أئمته المحققين فيه، فاستلزم ذلك اعتماد المنهج المقارن للظفر بالمطلوب، لأن الاعتماد على الأصول الفاسدة يورث الخلل في النظرية بحسبه.

ولم يكن ما عانيته بسبب خفاء معالم النظرية في مراحل البحث الأولى، إلا بسبب افتقادي لمراجع اختصت بإفراده بالبحث، فهو وإن كان موضوعا قديما قدم الرسالة نفسها، ولكن أشتاته كانت مبثوثة في ثنايا الشريعة جميعها، وفي فتاوى الصحابة والتابعين، والأئمة المتبوعين. فكان الجهد مني جمع هذا الشتات والتنقيب عن أصوله، ثم لحظ الأوصاف المؤثرة والمعاني المناسبة والفروق والجوامع والأشباه والنظائر والموانع. وأرجو أن أكون -بفضل الله تعالى- قد وفقت في تحقيق المراد.

لقد تناولت حقيقة الموضوع بالإجمال، ثم بالشرح والتفصيل، فالتطبيق والتمثيل في مدخل وبابين وخاتمة.

فبعد ذكر المقدمة التعريفية بالموضوع، وتوابعه الشكلية والمنهجية، ذكرت لباب النظرية في المدخل في ثلاثة مطالب:

تناولت في المطلب الأول التعريف بالنظرية، فبينت أنها مراعاة الأصول التي عليها مدار التشريع ومدار التطبيق، وترتيب مقتضى كل أصل عليه، لتحقيق مقصود الشارع استنباطا وواقعا.

فهي تتضمن الاعتناء بأصول التشريع لاستخراج الحكم من مظانه بطريقة سليمة، ثم تتضمن تنزيله على الواقع بطريقة رشيدة تتحقق معها المقاصد المتوخاة من تشريع الأحكام.

فهناك جانبان من الأصول: جانب يعتني بالأصول التي عليها مدار التشريع، سواء كانت أصولا نصية أو أصولا استنباطية، وجانب يعتني بالأصول التي عليها مدار التطبيق. وكان الغرض بيان أن هذه الأصول كلها هي لباب النظرية والدليل عليها، وإذا وقع التعامل معها على الميزان الشرعي، كانت كفيلة بتحقيق مقصود الشارع من التشريع. أما إذا تخلف أحد الجانبين عن ملاءمة الجانب الآخر بسبب الخطأ في فهم التشريع، أو الخطأ في تنزيله على الواقع، حدث الخلل والاضطراب.

إن مراعاة هذه الأصول تتطلب الإحاطة بمراتبها سواء في الجانب النظري أو التنزيلي، لأن مراتب الأصول على ضربين: ضرب يجمع مراتب الأدلة، وضرب يجمع مراتب الأعمال. فلا يكفي الاقتدار والتمرس في الجانب النظري على أهميته، حتى يضم إليه التمرس بأصول الجانب التطبيقي، لأن كون المسألة حقا خالصا أو راجحا في الجانب النظري، لا يخولها هذا الحق في الجانب التنزيلي. فقد تكون فيه مستلزمة لباطل خالص أو فساد راجح اعتبارا بالاقتضاءات التبعية. فالرجحان من حيث الجملة، لا يستلزم الرجحان بإطلاق.

أما المطلب الثاني فذكرت فيه الألفاظ ذات الصلة بمصطلح: (روح التشريع) مع المقارنة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف. وانتهيت إلى أن جميعها يختلف في جوهره عن مصطلح (روح التشريع)، ولا سيما لفظ المقاصد، فإنه هو الذي يقع به الشبه كثيرا، ولكنه غاية ومقصد، بخلاف روح التشريع فهو وسيلة إلى تحقيق المقاصد الشرعية.

وتناولت في المطلب الثالث معنى أثر النظرية في استنباط وتطبيق الأحكام، وبينت أنه بمعنى ما تتركه أصولها من آثار في الاجتهاد الاستنباطي أو الاجتهاد التنزيلي، وليس ذلك إلا نتيجتها والحاصل من تفعيلها.

ثم تناولت في الباب الأول: الأصول التي عليها مدار التشريع، لأنها هي الأصل لما عداها، وقسمتها إلى أصول معصومة، وأصول غير معصومة. فهي على هذا الترتيب من حيث الجملة، أي: بالوضع الذي وضعها عليه الشارع، حيث قدم بعضها وأخر بعضها. فمنها الأصل، ومنها التابع، ومنها المحمول عليهما، وذلك أن روح التشريع لا يعرف إلا بمعرفة التشريع نفسه،

ولا سبيل إلى معرفة التشريع إلا بمعرفة مصادره، ومراتب تلك المصادر. كما تناولت طريقة التعامل معها لتحصيل المقصد من النظرية.

فقسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول: الأصول المعصومة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع. وقد سرت في بيان دلالتها على روح التشريع على طريقة البيان الإجمالي والتفصيلي، لأنها الأساس لما بعدها وقسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

تناولت في المبحث الأول: دلالة الأصول المعصومة على روح التشريع بوجه عام. وقد تيسر لي ذلك في ثلاثة مطالب:

أوضحت في المطلب الأول: أن نفس مفهوم الأصول المعصومة، يحتم دلالتها على روح التشريع، لأنها أصول لا يطرقها الباطل، فليس لها إلا صورة واحدة، وهي كونها حقا دائما.

وأوضحت في المطلب الثاني: أن هذه الأصول المعصومة هي عمدة الدين، فلا يثبت دين إلا بها. وهي ميزان التقويم لما عداها من الأصول.

وتناولت في المطلب الثالث: دليل عصمة هذه الأصول وسره، فبينت أنها من لدن من له وحده حق الطاعة والانقياد، لأنه الخالق المتصرف المنعم، فلا يملك غيره هذا الحق، ولو كان ملكا مقربا، أو نبيا مرسلا، إلا بإذنه، وأن هذه العصمة تدل على علو كعبها في الدلالة على روح التشريع لمن أحسن الرد إليها.

وفي المبحث الثاني من هذا الفصل، شرعت في بيان دلالة الأصول المعصومة التفصيلية على روح التشريع، بتناول كل أصل منها على حدة في ثلاثة مطالب:

فبدأت في المطلب الأول بأصل الأصول، وهو القرآن العظيم، فبينت أهم دلالاته على روح التشريع في فروع كثيرة يجمعها: كونه أصل الشريعة وأساسها، ويبنى على هذا استفادة مشروعية الأصول الأخرى من إذنه بذلك. فالعلم بالقرآن أعظم من العلم بالسنة، لأنه الإمام في وجوه تصاريف الدلالة على روح التشريع حتى عد البيان بالقرآن نفسه أجود أنواع البيان، إضافة إلى أهمية علومه، ومنها: أسباب النزول، وعلم المعهود من معانيه، في المساعدة في رسم روح التشريع. بل لقد ضرب في عمق الدلالة بإرشاده إليها عن غير طريق ما أسموه آيات الأحكام كآيات القصص وذكر الجنة والنار، لذلك كان ما خالف دلالته مردودا، لأنه محكم في الجمهور من آياته، فيرد إليه كل متشابه، درءا لكل شذوذ عن الأصول.

ومن هنا ارتهن بلوغ المجتهد درجة ينزل فيها منزلة الرسول ﷺ في التبليغ والدعوة والإفتاء والحكم بما أراه الله تعالى، ببلوغه درجة التمرس بالقرآن. وقد أفضت في بيان عظيم دلالته على روح التشريع مع الاعتراف بالتقصير في هذا الجانب، لأن القرآن العظيم لا تنقضي عجائبه ولا يُخْلِقُ على كثرة الرد.

ثم بينت في المطلب الثاني معنى السنة الشرعي، وما شابهُ من مفاهيم مغلوطة حجرت من سعته، وضيقت من شموله، فغيرت مفاهيم وأحكاما أثرت في دلالتها على روح التشريع، فإن معناها على الحقيقة هو: الطريقة النبوية في فهم الدين والعمل به، سواء في عقائده وأعماله وسلوكاته، في شتى المناحي: فردية وجماعية وسياسية واقتصادية واجتماعية وأسرية وغيرها، وبهذا المعنى الواسع يكون الخروج عن هديها خروجا عن إدراك روح التشريع.

لقد بينت عدة من أبحاثها مما يدل على روح التشريع في فروع عديدة، أهمها: أن محاولة الفصل بين القرآن والسنة، والتفريق بينهما منهج فاسد، فالسنة شقيقة القرآن: توافقه، وتؤكد دلالته، وتبين المراد منه، بالتخصيص، والتقييد، والتوضيح، وتستقل دونه بالتشريع. بل تعدى ذلك إلى جانب الترك منها، وهو ما لا نجده في دلالة القرآن. واضطلعت بتفنيد أمهات الأصول الفاسدة التي أصلت للاعتذار عن رد السنة، لأن واجب الإتباع قد انحصر في واحد بلا منازع وهو الرسول ﷺ، فهو الوحيد الذي تجب طاعته وتحرم معصيته، ويجب رد كل قول أو أصل لقوله وأصله لا العكس. كما بينت استيعاب أقسام السنة لجملة الدين إنشاء وبيانا، وأوضحت أن الفساد إنما يحدث عند البعد عن السنة أو خفائها.

ثم بينت في المطلب الثالث دلالة الأصل الثالث من الأصول المعصومة وهو الإجماع على روح التشريع، بتوضيح وجوه وتصاريف من دلالته على ذلك، أهمها: أن الإجماع أصل معصوم لا يمكن أن يكون خطأ، إذا كان مقطوعا فيه بنفي المنازع، وهو بهذا الاعتبار أدل على روح التشريع أكثر من دلالة النص، وذلك لاعتضاده بطريقين: طريق الإجماع نفسه، وطريق المستند الذي وقع عليه الإجماع. فتقديمه على النص في بعض الصور هو تقديم لنص وقع عليه الإجماع على نص انعقد الإجماع على تركه. فيستحيل وقوع إجماع على خلاف نص صحيح، إلا إذا كان مع الإجماع نص هو ناسخ للنص الأول.

أما الفصل الثاني من الباب الأول المعقود أصلا لبيان دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع، فقد بينت فيه أن الأصول غير المعصومة منها المقبول، ومنها المردود، فالمقبول ما استند إلى الأصول المعصومة، وحمل عليها، والمردود ما سار في نقيض دلالتها، لذلك كان

القياس والرأي والمصلحة والاستحسان مقبولا كل منها، على شرط عدم مخالفة الأصول المعصومة.

فبينت في مبحثه الأول دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع إجمالا في سبعة مطالب:

أوضحت في المطلب الأول: أن إعمال هذه الأصول هو عينه الاجتهاد، الذي لا يمكن تصور صرح التشريع الإسلامي الشامخ بمعزل عنه.

وبينت في الثاني: أن هذه الأصول تثير ظنا راجحا على الجملة، وهو ظن يجب اعتقاد دلالته والعمل به، فليس هو من الظن المذموم.

وبينت في الثالث: أنها تدور بين كونها ظهيرا للأصول المعصومة، أو دليلا مستقلا عنها. ففي الحالتين لا غنى عنها بحال.

وبينت في الرابع: أن الإشاحة عن هذه الأصول هو خروج إلى مذهب الظاهرية، أو أهل الرأي المحض.وقد قام هذان المذهبان على طرفي نقيض.

وبينت في الخامس: أن الإشاحة عن هذه الأصول، هو إلغاء لمنهج المقارنة والترجيح بين الأقوال، وتكريس لمنهج التقليد.

وبينت في السادس: أن ترك تفعيل هذه الأصول يشبه من بعض الوجوه القول بترك الاجتهاد، وإغلاق بابه.

وبينت في السابع: أن هذه الأصول زيادة على كونها من أساسيات اجتهاد الرأي، فهي أيضا الضابط له، بحيث تكون الأقوال الخارجة عن سمتها زلات.

أما في المبحث الثاني فقد بينت دلالة الأصول غير المعصومة على روح التشريع تفصيلا، بتناول كل أصل منها على حدة في ثلاثة مطالب:

فبينت في المطلب الأول قيمة تعليل الأحكام، وما يضفيه على الشريعة من نعوت الحكمة والعدل والرحمة والجمال، وما يلزم عن ذلك من اعتبار دلالة القياس الصحيح على روح التشريع، التي تكون في بعض المواطن كدلالة النص، حين يقع التنصيص على العلة أو يقع الإجماع عليها.

وفي المطلب الثاني بينت دلالة المصلحة المعتبرة شرعا على روح التشريع، فأوضحت في فروعه العديدة أن المصلحة هي روح الدليل، كما أن الدليل هو روح التشريع؛ وعليه فإنها تكون من أعظم الدلائل على تلك الروح، ذلك أن الدين برمته شرع لتحقيق المصالح في المعاش

والمعاد. ونبهت على مزلق لا تثبت القدم فيه، كأعظم حائل دون إدراك روح التشريع، وهو إجراء كل الأحكام الشرعية على النمط التعبدي المحض، والسهو عن أن من الأحكام ما أوكل الشارع التصرف فيه اتباعا للمصلحة، فلم يكن كالشرع الدائم. ففي مثل هذا الموطن يتعين التأكيد على إظهار عظيم نفع المصلحة المعتبرة شرعا، وعظيم تشوف الشارع إليها في الدقيق والجليل من الأحكام، حتى أجراها العلماء بإطلاق تأصيلا وتفريعا، ولم يستثنوا إلا مواطن التعبدات المحضة.

كما أكدت في الإيضاح على أن ملاءمة مقصود الشارع شرط لقبول الأقوال، وميزان توزن به الاجتهادات، وأن التعليل بما في الفعل من مصلحة أو مفسدة سبيل لاحبة في الشريعة الحكيمة، لأننا رأينا صاحب الرسالة ﷺ يتصرف في التبليغ والفتوى والإمامة ونحو هذا، بما يحقق المصلحة. وركزت على بيان حقيقة الموقف من تقديم المصلحة على النص، وبينت أن اتباع المصلحة في هذه الحالة ما هو إلا اتباع لاستقراء معنوي لنصوص كثيرة، لا تقوى آحاد الأدلة فضلا عن قضايا الأعيان على مقاومتها، فدلت بذلك على روح التشريع دلالة استقرائية أشبه ما تكون بدلالة ما تواتر من معاني الدلالات.

وفي المطلب الثالث تناولت دلالة الاستحسان على روح التشريع، وبينت ضرورته في النظرية محل البحث من جهة كونه استثناء من الأصول، بما له من قوة المنع من الاسترسال في الأخذ ببعض الأدلة، فيحد من صولتها تحقيقا للمصلحة ودفعا للمفسدة، فيبين المواطن والأوقات والحالات الصالحة لتنزيل الأحكام، فكأنه علامة الإذن أو المنع من مباشرة العمل بالدليل.

أما الفصل الثالث من الباب الأول: فبينت فيه طريقة التعامل مع الأصول التشريعية كلها الأصلية منها والتابعة، لاستجلاء روح التشريع، وتحصيل العلم بها لكونها مبثوثة في ثنايا تلك الأصول.

فتناولت في المبحث الأول طريقة التعامل مع النصوص تعاملا مجردا تحكمه دلالات الألفاظ، فيكون تعاملا في طريقة أسلوب الكلام كمرحلة أولى متقدمة لفهم مراد الشارع من النص، مجردا عن سائر الاقتضاءات، لأن العلم بالأساليب يتوقف عليه فهم الخطاب، ومن ثم قد يكونه وسيلة لفهم المعاني والمقاصد. وكان بيان ذلك في مطلبين:

تناولت في المطلب الأول: الدلالات اللفظية الصريحة بعدة اعتبارات في أربعة فروع:

بينت في الفرع الأول الدلالات اللفظية الصريحة باعتبار ظهور المعنى وخفائه. فتناولت النص والظاهر، ثم بينت تأثير التأويل في رسم روح التشريع، وأن الفاسد منه يعد من أعظم عوائق

تحصيل العلم بالنظرية محل البحث، وذلك حين يقع بين الإفراط والتفريط. فقد أفرط فيه طائفة فكانت آثار ذلك عظيمة في جانب الفروع والأصول، وذلك لعدم الرجوع فيه إلى القواعد الشرعية التي تضبطه. وفرط فيه طائفة فكانت آثار ذلك في التضييق من مجاريه المعتبرة شرعا كالقرائن الصالحة للصرف عن الظواهر.

وبينت في الفرع الثاني الدلالات الصريحة باعتبار طرق دلالتها على الأحكام. فدرست دلالة المنطوق عموما، وبينت أنها دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به؛ مطابقة أو تضمنا أو التزاما، وبينت الفرق بين المنطوق الصريح وغير الصريح، وهو أن دلالة المنطوق الصريح هي بطريق المطابقة والتضمن، ودلالة المنطوق غير الصريح هي بطريق الالتزام وتشمل: دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة. إلا أنني تناولت المنطوق غير الصريح في الدلالات غير الصريحة.

كما درست دلالة مفهوم الموافقة هو الذي يسميه جماعة من العلماء كالشافعي وغيره القياس في معنى الأصل، مع تصحيح كونه من الدلالة اللفظية لا القياسية، وبينت أثرها في الإعانة على رسم روح التشريع إلى درجة يكون فيها المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.

وبينت في الفرع الثالث الدلالات الصريحة باعتبار وضع اللفظ للمعنى، فبينت دور العام والخاص، وما يندرج تحت الخاص من أنواع: كالأمر والنهي والمطلق والمقيد، وعرضت لكيفية استفادة المعاني الشرعية منها. فهذه الجزئية مجال خصب تظهر فيه قيمة الدلالات في أساليب الكلام.

وبينت في الفرع الرابع الدلالات الصريحة باعتبار استعمال اللفظ، فبينت قيمة الحقيقة والصريح، في إزالة اللبس عند استعمال الأساليب اللغوية. فالحقيقة في مقابل المجاز، والصريح في مقابل الكناية.

أما المطلب الثاني: فتناولت فيه الدلالات اللفظية غير الصريحة، وهي: مفهوم المخالفة، والمنطوق غير الصريح. فبينت سبب نعتها بعدم الصراحة، وأن ذلك ليس لكونها غير الصريحة بالمرة، بل هي صريحة وتعين على تحصيل العلم بالنظرية كمرحلة متقدمة، وإنما ذلك بسبب المقابلة بالدلالات الصريحة، وقد صحت اجتهادات الجمهور وترجحت اختياراتهم في غير قليل من المسائل بسبب إعمالهم لمفهوم المخالفة والمنطوق غير الصريح وما فيه من دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة، بينما ضعف جانب الظاهرية والحنفية في تركهم لمسلك مفهوم المخالفة.

أما المبحث الثاني: فتناولت فيه طريقة فهم النصوص، وعلاقة التعامل بينها وبين الأصول في مطلبين:

تناولت في المطلب الأول: طريقة فهم النصوص بوجه عام. فشرحت القانون الشرعي للفهم الذي هو الطريقة المثلى للفقه عن الله تعالى ورسوله ﷺ، وذلك في فروع كثيرة تلخصت في أن النص هو الأصل في استفادة الأحكام فلا يقدم عليه رأي ولا قياس، إلا أن النص المعتمد ليس هو مجرد المباني اللفظية، بل لا بد من اعتبار فهم السلف للنص، لأنهم أدرى بالنصوص والمقاصد، ولا بد من مراعاة العموم اللفظي والعموم المعنوي، لأنه شرط لفهم الخطاب، دون أن ننسى ضرورة اعتبار عرف المتكلم، والسياقات والقرائن، ومعرفة أسباب النزول والورود، وضم الأدلة والأصول بعضها إلى بعض، ورد المتشابه إلى المحكم، فإن اعتبار هذه الكيفيات والتقييدات مما يساهم في حسن الفهم ويبعد احتمال الخطأ.

وتناولت في المطلب الثاني: طريقة التعامل بين النصوص والأصول. أي: بيان العلاقة السليمة بين النصوص والأصول لاستجلاء روح التشريع وذلك في جملة فروع:

تناولت في الفرع الأول: فقه ترتيب الأصول بوجه عام، وبينت أنه أهم ركائز النظرية محل البحث مما يدخل في حقيقة قانون التعامل مع الأصول، فنبهت إلى استواء منزلة السنة مع منزلة القرآن في الاعتبار، ونبهت إلى خطورة الخلاف اللفظي الحاصل في هذه المسألة، وأنه كان له بعض الأثر السلبي على الاهتمام بالسنة. ولعله بسببه نشأت تلك القواعد الناكبة التي ترد السنة لأصول: الصحيح منها لا يعارضها أصلا، والفاسد منها لا يقاومها. وهذا فيه العبرة على أن الخلاف اللفظي لا يستهان بشأنه، فربما كان سببا لاختلاف عظيم بين الأمة.

ثم أوضحت المنهج اللاحب في الموقف الصحيح من الأصول الأخرى مع الكتاب والسنة، فأوضحت أن طرق الأحكام الشرعية هي القرآن العظيم، ثم السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسره مثل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها. ثم السنة المتواترة التي يزعمون أنها تخالف ظاهر القرآن كالتي تقدر نصاب السرقة، وفيها رجم الزاني مثلا، فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا، ثم السنة غير المتواترة عن رسول الله ﷺ المتلقاة بالقبول بين أهل العلم بها أو برواية الثقات لها. وهي محل وفاق بين العلماء إلا من شذ من أهل الكلام، ثم الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين في الجملة، ثم القياس على النص والإجماع. ثم الاستصحاب ثم المصلحة المرسلة.

وبينت أنه يلزم النظر لمعرفة الأحكام إلى الحالة النظرية البحتة في ترتيب الأصول، والحالة الواقعية العملية حيث توجد الاقتضاءات التبعية التي لها تأثير عظيم على تغيير الترتيب،

وبالتالي تغيير الحكم إذا كانت معتبرة شرعا؛ فإن لم تكن كذلك كانت من الطرق الناكبة التي يراد بها التحريف والتبديل.

أما الفرع الثاني: فتناولت فيه الطرق الناكبة عن القانون الشرعي في علاقة الأصول بالنصوص في مسألتين غاية في الأهمية:

أما المسألة الأولى: فتناولت فيها تقديم الطرق التابعة على الطرق الأصلية. ولها صور عديدة أهمها ثلاث تناولتها في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: تقديم بعض الطرق التابعة على النص الذي هو أعم من أن يكون قرآنا وسنة. كتقديم الإجماع على النص، وكالنظر في النص بمعزل عن المنظومة التشريعية، وكتقديم الرأي على النص والمعقول على المنقول. فهذه الطرق الناكبة أحدثت اعتقادات ومواقف هي بخلاف الحق، وقدمت وأخرت في سلم الأولويات الشرعية، فشغلت الأمة بالمستحب عن الواجب، وبالواجب عن الأوجب، فحولت اندفاع طاقة الأمة عن السبيل المرضي وواجب الوقت إلى أودية أخرى.

النقطة الثانية: تقديم بعض الطرق على السنة المسندة الصحيحة.

مثل الإنكار الجزئي للسنة الذي يعد أخطر من الإنكار الكلي، لأن من تلبس به قد يكون من المرموقين عند الأمة، فيقع له ذلك من باب الزلل فيتابع عليه، لذلك كان جمهور أصحاب هذا الطرح على الالتزام المجمل بالكتاب والسنة، ولكنه التزام مضطرب، هم الذين حددوا كيفيته وشروطه وليس الشارع.

فقد ردوا السنة الصحيحة المسندة لأصول عارضوها بها، ولم تكن المعارضة قائمة في نفس الأمر، ولكن نقص العلم بالسنة، ونقص الدراية بأصول الرأي الصحيح، أورث ذلك. كما كان ثمة عوامل أخر أورثت هذه الحالة منها: أهواء ونزعات لا علاقة لها بالبحث العلمي، ومنها: ما هو أقرب إلى المؤامرة على الإسلام منه إلى اتباع الأصول الضعيفة أو الأهواء الشخصية.

وكان من الآثار السيئة للرد الجزئي للسنة على العلم بالنظرية محل البحث، أن الاعتياض بتلك الأصول الفاسدة عن السنة، قد فوت من الحق بحسبه، ولك أن تتصور حجم الأخطاء الهائلة المتبعة بالتأويل الفاسد، وحجم الصواب المتروك، وما يفوته من المقومات التي تساعد على ترسم روح التشريع.

النقطة الثالثة: تقديم النص على المصلحة المعلومة بالاستقراء أو بالقطع.

كما تناولت في الطرق الناكبة تقديم النص على المصلحة الضرورية أو الحاجية المشهود لها بالاعتبار، وهو ما يمكن أن يقابل بالإنكار. ولعل من ينكره لا يكون مستحضرا أن اتباع النص الموجب قد يحرم في مواطن، كما في الضرورات مثلا، فإن من اضطر إلى أكل الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار.

ومع تسويغ أن يكون اتباع النص طريقا ناكبا في مثل حالة الضرورة، فإنه يجب الإقرار بصعوبة المعترك في هذه المسألة العويصة، لأنه قد يركب موجتها الإباحية بذريعة أن تقديم النص على المصلحة هو من الطرق الناكبة عن الأصول، لذلك بادرت بإلحاح إلى ذكر الضوابط التي تضبط هذا المسلك، وكان منها ما يتعلق بنفس المصلحة، كما كان منها ما هو أقرب إلى الفروق التي نستبين بها سبيل أتباع الرسول ﷺ في الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص، وسبيل المجرمين في أخذهم بها في مثل تلك الحالة.

المسألة الثانية: تقديم المتأخر من الأصول الأصلية والتابعة على المتقدم منها.

مثل تقديم ما كان عليه العمل على ما استقر عليه العمل، وكتقديم الفرد على المتواتر، والمحتمل على الصريح. وكتقديم مسلكي الترجيح والنسخ على مسلك الجمع.

أما الباب الثاني، فبعد بيان الأصول التشريعية وقانون التعامل معها لتحصيل العلم بروح التشريع، جئت إلى بيان الأصول التي عليها مدار التطبيق، لبيان أنها أيضا من لباب نظرية روح التشريع في الجانب العملي، وأنها هي نفسها مما يحصل حسن التعامل معها العلم بحقيقة النظرية محل البحث، فبينت أن هناك أحكاما شرعية منصوصة أو اجتهادية، يحتاج تنزيلها إلى الواقع إلى موازنة بين الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه.

فكما كان للاجتهاد الاستنباطي قيمة في النظرية محل البحث، كذلك كان للاجتهاد تنزيلي قيمة فيها. وكما كان للأول شروط ومعايير، كان للثاني مثلها. وكما كان الأول مطلوبا لتحصيل الحكم الشرعي، كان الثاني مطلوبا لتنزيل الحكم الشرعي؛ فهما ركنا الفتوى. فالإخلال بأي منهما يورث الاضطراب في رسم روح التشريع. لقد أوضحت ما يجمع شتات كل قواعد الاجتهاد التنزيلي في أصلين كبيرين هما: أصل تحقيق المناط، وأصل النظر في مآلات الأفعال.

أما الفصل الأول من هذا الباب فتناولت فيه أصل تحقيق المناط، ودلالته إجمالا وتفصيلا على روح التشريع وقسمته إلى مبحثين:

تناولت في المبحث الأول الدلالة الإجمالية في ثلاثة مطالب:

أوضحت في المطلب الأول هذه الدلالة من جهة كون تحقيق المناط أصلا اجتهاديا مأمورا به، لا تنقطع الحاجة إليه، وذلك لأنه اجتهاد في وجود العلة الفقهية، واجتهاد في معرفة مواقع تنزيل الأحكام والقواعد، واجتهاد في تحقيق مناط تجديد معالم الدين وإصلاح واقع المسلمين والنهوض بهم. ومن هذا الاتساع أخذ مكانه المرموق في أولويات النظرية محل البحث.

أما المطلب الثاني فبينت فيه هذه الدلالة من جهة أن ما يحويه تحقيق المناط من قواعد غنية وأصول ثرة، -كأصل معرفة مراتب وأحكام الحسنات والسيئات، وأصل فقه الممكن، وأصل فقه الواقع-، كفيل بالإصلاح والتغيير الإيجابي لمن أحسن الرد إليه، لأن من شأنه أن يغير الفتوى عن حكمها الأصلي نظرا في اعتبار التوابع والإضافات.

وأما المطلب الثالث فبينت فيه هذه الدلالة من جهة كونه أصلا مرنا تختلف آثار الخطأ فيه بين الاعتبار وعدمه، فيعتبر مثلا في مسألة نقض الاجتهاد المبني على المناط الخاطئ. ولا يعتبر إذا تعلق الأمر بحقوق الآدميين كرد الودائع والديون، لأن الذمة لا تبرأ إلا بأخذهم حقوقهم. كما أن مرونته تتجلى في اختلاف آثار الحكم عليه في حالة الخطأ. ففي بعض الأحيان يكون الخطأ في تحقيق المناط من أسباب الرحمة، كما في تلقين المقرين بالحدود الرجوع عن إقرارهم.

أما المبحث الثاني فدرست فيه دلالة تحقيق المناط على روح التشريع تفصيلا، وذلك في مطلبين:

بينت في المطلب الأول أن الشريعة نفسها أمعنت في اعتبار تحقيق المناط وأمرت بذلك، إلى درجة استفدنا فيها دلالته على روح التشريع من نفس الشريعة في تفاصيلها الكثيرة والمتشعبة، التي من أهمها كون الإسلام نفسه دينا عمليا ومنهجا حركيا، بل سر قوته في طبيعته العملية الحركية، ومنهجه التوسعي الذي لا يرضى إلا بالهيمنة على كل الشرائع والنظم. وعلى هذا، فإن كل أحكام الإسلام مرتبطة بتحقيق المناط.

وكان من برهان ذلك، أن إلزام الشريعة بالعلم بتحقيق المناط هو لتحقيق المقاصد الشرعية، وقد كان من أبرز صوره: إيجابها شرط الاجتهاد فيمن يتولى منصب الخلافة. وهذا معناه إلزام العلماء بمسايرة الواقع، لأن الحاكم الشرعي في حالة الاختيار، هو الجامع بين علم الأحكام وفقه الواقع. فتأكيدها على شرط الاجتهاد فيمن يتولى الخلافة، يستلزم أن يكون مطلعا على الواقع إلى جانب تمكنه في علم الشريعة.

كما كان من برهان ذلك أيضا: أن سيرة النبي ﷺ العملية الزكية، كانت كلها لإصلاح الواقع اتباعا لمناط التغيير. فكان ﷺ يعتكف وقت الاعتكاف، ويجاهد وقت الجهاد، ويعلم وقت

التعليم، ويصلي وقت الصلاة، ويرحم من يستحق الرحمة، ويغلظ على من يستحق الغلظة، فكانت أفعاله ﷺ كلها على الوجه الأحب والأرضى لله تعالى. فكان أولى الناس به المصلحون الذين نزلت دعوتهم إلى جماهير الأمة، فعالجت واقعهم بحسب الإمكان، ولم تبق في الأبراج العاجية، ولا في طي المخطوطات والتحقيقات.

أما المطلب الثاني: فقد أوضحت فيه أن دلالة تحقيق المناط التفصيلية على روح التشريع قد استفيدت أيضا من تشديد الشريعة على ضرورة العلم به، لاستيعابه جانب العلوم والأعمال. فأما جانب العلوم، فبالعلم بالحدود الشرعية التي تحفظ من الغلو والجفاء في الفهم. فلا يدخل في المصطلحات الشرعية ما ليس منها، ولا يقحم فيها ما هو غريب عنها. وبهذه السبيل يستقيم الفهم، لأن كل الانحرافات الواقعة في الأمة كان هذا سببها. وأما في جانب الأعمال فبمراعاة فقه المراحل، وتفعيل فقه الوسائل في كل الشؤون، ولا سيما في قضايا الدعوة والإصلاح والتغيير، وذلك مراعاة لتغيرات المناط مما يلزم بتغير الفتوى والموقف.

أما الفصل الثاني فتكلمت فيه عن الأصل الثاني من أصْلَيْ التطبيق، وهو: أصل النظر في مآلات الأفعال. فبينت دلالته على روح التشريع إجمالا وتفصيلا في مبحثين:

تناولت في المبحث الأول الدلالة الإجمالية لهذا الأصل على روح التشريع في الجانب التنزيلي في ثلاثة مطالب:

أما المطلب الأول: فبينت فيه أن نفس حقيقة النظر في المآلات تدل على أنه أصل يتعلق بالاجتهاد الواقعي، ويتوقف عليه تطبيق الأحكام. فإن حقيقته هي البناء على ما تؤول إليه الأعمال من نتائج، ومدى تحقيقها للمقاصد الشرعية، اعتمادا على الاقتضاء التبعي. فعلى مقتضاه يكون تنزيل الأحكام وإخراجها من الجانب المعرفي البحت إلى الجانب التطبيقي.

فهناك مساحة زمنية بين التحقق من صحة الحكم من جهة مناطه، وبين تنزيله على الواقع. وهذه المرحلة لها أحكامها وأصولها التي ترجع إلى قطب واحد، هو النظر في مآلات تنزيل الأحكام على الوقائع الخاصة. فالشارع عندما وضع التشريع قصد إلى تحقيق المآلات الراجحة ودرء المآلات المرجوحة، فالمآلات الأصلية غير منفكة عن التشريع الأصلي، وإلا لزم نفي حكمة الباري سبحانه، هذا من حيث الجملة.

أما المطلب الثاني: فبينت فيه دلالة هذا الأصل على روح التشريع من حيث احتواؤه على أمهات أصول التطبيق التي أكسبته المنزلة السامية في النظرية محل البحث: كأصل سد الذرائع، وأصل المنع من الحيل، وأصل مراعاة الخلاف، وأصل الاستحسان، وأصل رفع الحرج، وأصل

مراعاة الأمارات وشواهد الحال. فلا يكون الفقيه خبيرا بروح التشريع إذا لم يلتفت إلى هذه الأصول الشريفة، وبينت أن عاقبة الإشاحة عن اعتبارها بما فيها من الإضافات والتوابع، قد تجره إلى التمكين للباطل من حيث يحسب أنه يمكن للحق.

أما المطلب الثالث: فتناولت فيه دلالة أصل النظر في المآلات الإجمالية باعتباره هو الأصل الوحيد الذي يزيل رجحان المناط عن حكمه الأصلي. أي: أنه يغير الفتوى عن حكمها الأصلي. فبينت أن مناط هذه الإزالة مناط شرعي، راعاه الشارع كثيرا، ويمكن حصره في العلم بسياقات النوازل، كمراعاة حال المكلفين، والمستوى الديني والعلمي للمدعوين ، وملابسات التغيير من القدرة والتمكن والإصلاح بحسب الإمكان، وحال المفتي الذي ثبت له رسم القدوة بإطلاق.

فبينت فيه السبب المباشر لتغير المناط عن حكمه الأصلي، والذي يمكن حصره في جهتين: جهة الضرورات والحاجات، وهذه لا يوجد بشأنها كبير نزاع. وجهة الموازنات التي تعد أهم وأدق لما فيها من التعقيد والخفاء، لأن التعارض يقع بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجّح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرّة السيئة. فعند التعارض بين المصالح والمفاسد يكون الحكم لمن كانت له الغلبة، وعند التكافؤ الذي يحدث في ذهن المجتهد يطلب الترجيح من جهة أخرى.

كما بينت أن غالب الخطأ في الموازنات ينتج عن سوء القصد، أو سوء التقدير الذي له وجوه كثيرة: كخفاء وجه المصلحة، أو اعتبار ما ليس بمعتبر من المآلات، أو كأن يكون المآل نادر الوقوع. أو يكون على خلاف مقاصد الشريعة. أو يوقع في مآل أعظم منه. أو لا يكون منضبطا. وللانضباط طرقه التي يدرك بها بينتها بما يخدم المسألة محل البحث.

أما المبحث الثاني: فبينت فيه الدلالة التفصيلية لأصل اعتبار المآلات على روح التشريع في الجانب التنزيلي، لأن الأحكام الشرعية عند تنزيلها على الواقع، قد يكون لها مآلات غير التي شرعت لها ابتداء، ومن هنا وجب النظر في مآلات تنزيلها على الواقع، فقد يختلف المناط مما يحتم القول بأن المآلات المحمودة من حيث الجملة، لا تستلزم أن تكون محمودة مطلقا. وبينت ذلك في مطلبين:

أما المطلب الأول: فأوضحت فيه أن الشريعة راعت هذا الأصل في القرآن والسنة وآثار الصحابة والاعتبار الصحيح، مضافا إلى ذلك النظر في القواعد الخلفية لأصل النظر في المآلات،

كقاعدة الذرائع، والمصالح، ورعاية المقاصد، والموازنات، والمنع من الحيل، وغيرها فإنها كلها تدل على اعتبار الشريعة لهذا الأصل.

أما المطلب الثاني: فأوضحت فيه الدلالة التفصيلية من جهة أن النظر في مآلات الأفعال مجال خصب للاجتهاد الصائب، والمجتهد الفذ يتحقق من خلاله الغايات المتوخاة من تفعيله، لذلك تنوع الاجتهاد بتنوع المآل، فتحول الفعل المشروع إلى فعل ممنوع، وتحول الممنوع إلى مشروع، وأخذ المباح حكم مقصده، سواء على جهة العموم لكل الأمة، أو على جهة الخصوص ببعض أفرادها، كحكمه ﷺ في أفاضل الأعمال –مثلا- بحكم خاص ببعض الأشخاص لاقتران المناط بضمائم خاصة.

ثم أكدت أن النظر في المآلات أصل يميز به بين من فقه في الدين وعلم التأويل، وبين من اكتفى بالفقه في الدين، وكان عريا عن النظر في مآلات التنزيل، وعلى هذا يكون اعتماد هذا الأصل هو الأساس في قضية التجديد، لأن من لم يتأهل للنظر في آليات علم العواقب والمآلات، فلا مطمع له في إدراك تلك المنزلة، لأن حيازة ذلك تمكن من اعتبار الاقتضاءات التبعية، فمن أعوزه ذلك، كان ما يضر أكثر مما ينفع؛ وعامة البلاء الداخل على الأمة إنما يدخل من طريق هذا الصنف الذي يكتفي بظاهر الأحكام والنصوص، يأخذها ويعطيها على وجه التجريد غير ملتفت للضمائم والتوابع.

أما الخاتمة: فذكرت فيها أهم النتائج، والتي أشرت إلى بعضها خلال عرض هذا الملخص، ولكن أهم نتيجة ينوه بذكرها هي زوال الإشكال الذي كان الدافع على البحث والتحليل، وذلك بظهور السر في قضية الجنوح أحيانا، ولبعض الاعتبارات إلى ترك الثابت من الأحكام إلى أحكام أخرى لم تكن ثابتة بالأصل، وقد تم ذلك بتجلية حقيقة نظرية روح التشريع الإسلامي التي هي مراعاة الأصول التي عليها مدار التشريع والتطبيق وترتيب مقتضى كل أصل عليه لتحقيق مقصود الشارع استنباطا وواقعا. فهي تتضمن الاعتناء بأصول التشريع لاستخراج الحكم من مظانه بطريقة سليمة، ثم تتضمن تنزيله على الواقع بطريقة رشيدة تتحقق معها المقاصد المتوخاة من تشريعه، لأن كون المسألة حقا في الجانب النظري لا يستلزم كونها كذلك في الجانب التنزيلي. فالرجحان من حيث الجملة لا يستلزم الرجحان بإطلاق.

والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب. وصلى الله تعالى على سيدنا وإمامنا وقدوتنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

POUR UNE THEORIE DE "L'ESPRIT DE LA JURISPRUDENCE ISLAMIQUE" ET SON IMPACT CONCEPTUEL ET PRATIQUE.

Lors de mon étude comparée des principaux dogmes de l'islam m'est apparue cette faculté d'interpréter différemment des cas litigieux en apparence identiques dans leur nature et d'y apporter des solutions différentes.

Il s'agissait donc pour moi d'étudier les critères d'évaluation des différences admissibles entre deux solutions légales opposées ou contradictoires.

La méthode comparative utilisée est a l'origine de l'émergence de la problématique objet de ma recherche.

Il me fallut donc prendre en considération, les fondements structurants de la législation islamique et ses applications.

Chaque fondement étant hiérarchisé en fonction de finalités relevant du sacré.

Nous avons initialisé notre recherche par une étude lexicale approfondie.

Aussi, avons-nous procédé a une comparaison pointue d'un ordre conceptuel et sémantique entre le concept " de l'esprit de la loi islamique " tel que nous l'entendons et les termes de sens voisins ou n'ayant pas de rapport avec la charge sémantique de celui que nous utilisons.

Nous nous évertuons aussi a démontrer les domaines de l'impact de cette théorie au plan du législatif/jurisprudentiel et de son application.

Chapitre 1.

Le premier chapitre dont la préoccupation majeur est la triptyque essentielle:

1) texte coranique.
2) tradition prophétique ou sunna.
3) le consensus; se subdivise en (3) trois sections:

La première section traite de la part de "l'infaillible", du véridique, référentiel de la mesure de pertinence de tout autre jurisprudence revendiquée par des circonstances particulières.

La seconde section traite des fondements faillibles, susceptibles d'être entachés d'erreurs tels que:

- l'équivalence. – l'approbation. – l'intérêt ou la nécessite impérieuse.

La troisième section: fondée sur le principe de précaution et de prudence le troisième fondement définit la démarche a suivre la réaction et l'action face au

résultat des deux premières étapes lorsque celle traitée dans la deuxième section est nécessaire.

Il s'agit en fin de compte de la pratique de "l'esprit de la loi".

S'agissant de la compréhension des textes, nous arguons de trois niveaux:

Le premier niveau étant la compréhension rhétorique.

Le second niveau quant lui, définit les canons et méthodes de compréhension des textes par recoupement avec l'ensemble des éléments disparates et disséminés dans des contextes multiples mais en conjonction avec le point étudié.

Le troisième niveau doit comprendre, expliquer et donc analyser les condition et circonstances particulières de la révélation ou de l'émergence du verset ou du texte légal.

Chapitre 2:

les fondements pratiques de la théorie.

Cette méthode est corrective des analyses court-circuitées et donc erronées parce que ne respectant pas le protocole rigoureux nécessaire aux déductions pertinentes. tels les cas de ceux qui soumettent a des critères rationnels et personnels des vérifications devant passer par des cribles plus pertinents.

Ce chapitre est divise en deux sections:

Premier section: une méthode de vérification de l'adéquation entre le conceptuel et la réalité des faits et du terrain.

Deuxième section: une fois la certitude de l'adéquation acquise, il est nécessaire et indispensable d'évaluer les conséquences justes, ou injustes, fastes ou néfastes de la mise en exécution des mesures prises.

La conclusion représente la quintessence exhaustive des résultats de la recherche réalisée.

FOR A THEORY OF "THE SPIRIT OF ISLAMIC LAW" AND ITS CONCEPTUAL AND PRACTICAL IMPACT

While carrying out a comparative study of the main dogmas of Islam, it occurred to me that faculty to interpret differently Contentious cases seemingly identical in their nature and to provide various solutions.

The task was then to study the criteria for assessing allowable differences between two opposing or contradictory legal solutions.

The comparative method used was the drive for the problem of the present research.

It was therefore necessary to take into account the structural foundations of Islamic law and its applications, each foundation being hierarchized according to sacred finalities. This research began with a thorough lexical study.

So, a thorogh sharp conceptual and semantic comparison was made between the concept of "the spirit of Islamic law" as we understand it and terms of similar meaning or not related with the semantic load of the one used here. An attempt is also made to demonstrate the areas of impact of this theory in legal /jurisprudential terms and their enforcement.

CHAPTER I

The first chapter whose major concern is the essential triptych: 1) Qur'anic text. 2) Sunna 3) The consensus, is divided into three (3) sections:

The first section deals with the part of "the infallible, " the true,

The referential for the measure of relevance of any other jurisprudence called for by any special circumstances.

The second section addresses the fallible foundations which may be tainted with errors such as:
- Equivalence – Approval – The interest or imperious necessity.

The third section: Founded on the principle of precaution and prudence, the third foundation defines the procedure to follow, the reaction and response to the result of the first two steps when the one addressed in the second section is necessary. It is ultimately the implementation of "the spirit of law. "

Regarding the understanding of texts, we argue three levels:

The first level is understanding rhetoric

The second level in turn, defines the canons and methods of texts comprehention by overlap with all the disparate pieces scattered in multiple contexts, but in conjunction with the point under study.

The third level is to understand, explain and then analyze the conditions and circumstances of disclosure or the emergence of the verse or legal text.

CHAPTER ll The practical foundations of the theory.

This method is corrective of short-circuited analyses and therefore incorrect because it does not meet the strict protocol required for pertinent deductions such as cases of those who submit to rational and personal criteria and checks which should go through ;ore pertinent screening.

This chapter is divided into two sections:

Section One: A method of verifying the adequacy of the conceptual and the ground facts.

Section two: Once certain of the adequacy, it is necessary and essential to evaluate the right or wrong, harmless or harmful consequences of the implementation of the measures taken.

The conclusion represents the exhaustive quintessence of the research results.